

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA

1-2

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

TEOLOGIE BIBLICĂ

- I. CHIRILĂ, Elemente de introducere in opera exegetică a lui Filon din Alexandria ♦
Introduction in the Exegetical Works of Philo 3
- S. TOFANĂ, Problema ucenicului pe care-l iubea Iisus ♦ La problème de disciple
que Jesus l'aimait entre thèses et antithèses - Solutions de la Paternité
de l'évanghile quatrième? - 19

TEOLOGIE ISTORICĂ

- A. MORARU, Biserica Ortodoxă Română între 1990-2000 ♦ The Romanian
Orthodox Church between 1990-2000..... 35
- I.-V. LEB, L'Etat juridique de l'Eglise dans le droit roumain. Apercu historique ♦
Statutul juridic al Bisericii în dreptul român. Scură prezentare istorică 49
- D. DANI, Procopius of Caesarea and his secret History ♦ Procopius de Cezareea
și istoria sa secretă 65

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- I. P. BISTRITĂNUL, Transparență a lui Hristos în viața creștinului 71
- V. BEL, Evanghelie și cultură (Înculturarea Evangheliei) ♦ Evangelium und Kultur 89
- R. PREDA, Antena Bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine ♦
L'antenne de l'Église. La presse ecclésiastique entre mission et image 107
- ST. MANOLACHE, Gnoza și gnosticism ♦ Gnosa and Gnosticism 119

TEOLOGIE PRACTICĂ

- V. STANCIU, Axionarul de la Cluj în transcrierea ierodiaconului Grigorie Țurcan ♦
The "Axionarul" from Cluj..... 129
- I. TOADER, Predica și "iertă ciunile" în cadrul ritualurilor funerare ♦ La prédication
et les "iertă ciuni" dans le cadre des rites funéraires..... 139
- P. PRÉTOT, Crucea în liturghie ♦ La Croix dans la liturgie 145
- P. D. VLAICU, Le concept de relation entre l'Eglise et l'Etat dans l'Orthodoxie ♦
Conceptul de relație între Biserică și stat în ortodoxie 153
- M. OROS, Rânduielei liturgice specifice Postului Mare ♦ The Liturgical Rites
Specific to the Lent 165
- D. MAN, Manuscrisul numărul 30 din biblioteca "Andrei Șaguna" Sibiu - Document
de spiritualitate românească ♦ Le manuscrit avec nr. 30 dans la Bibliothèque
"Andrei Șaguna" de Sibiu..... 177

MISCELANEEA

- D. BUT-CĂPUȘAN, Câteva reflecții asupra eclesiologiei lui Karl Barth în volumul
l'Eglise ♦ Some Reflections on Karl Barth's Ecclesiology, Exposed in Tome
L'Eglise..... 187
- P. ADRIAN, Învățătură teologică despre îndumnezeire la concepția Fericitului
Augustin ♦ Die theologische Lehre von Theosis in Augustins Auffassung 199
- M.-D. DRĂGOI, Graiul documentelor: Mă năstire Ortodoxă "Sf. Elisabeta" din Cluj
(1935-1958) ♦ The voice of documents The Orthodox Christian "Saint
Elisabeth" Monastery from Cluj (1936-1958). 213
- G. V. GÂRDAN, Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din
America ♦ Policarp Morusca, The First Bishop of the Orthodox Romanians
in America. 229
- B. P. IVANOV, Politica de Contrareformă în Ungaria, Austria și Tirol. Schiță
istorică ♦ The Policy of Counterreformation in Hungary, Austria and Tyrol.
Historical Survey 253
- AL. MOLDOVAN, Israel și neamurile în viziunea profetilor biblici ♦ Sintesi
dell'elaborato "Israele e le nazioni nella visione dei profeti biblici". 265

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus - Buchbesprechungen

- Stelian Papadopoulos, *Vulturul rănit, viața a Sfântului Grigorie Teologul* (GABRIEL-
VIOREL GÂRDAN) 285
- Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz, teologul și epoca sa (330-390)* (GABRIEL-
VIOREL GÂRDAN) 287
- Pr. Conf. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2 -
Exigente (RADU PREDA) 288
- Petronie Florea, *Virtuțile la Părinții Filocalici* (ALEXANDRU MORARU) 290
- Priveghind și lucrând pentru mântuire*. Volum editat la aniversarea a 10 ani
de arhiepiscopie a Înalț Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei
(ALEXANDRU MORARU) 291

TEOLOGIE BIBLICĂ

ELEMENTE DE INTRODUCERE ÎN OPERA EXEGETICĂ A LUI FILON DIN ALEXANDRIA

IOAN CHIRILĂ

ABSTRACT. *Introduction in the Exegetical Works of Philo.* Philo, usually known as Philo the Jew or Philo of Alexandria, lived from about 20 B.C. to about A.D. 50. He is one of the most important Jewish authors of the Second Temple period of Judaism and was a contemporary of both Jesus and Paul. Yet, Philo is not nearly as well known or frequently read as the first century A.D. Jewish historian Josephus.

Part of the reason for the relative neglect of Philo has had to do with the general unavailability of a convenient Roumanian translation of Philo.

Relatively little is known about Philo's life. He lived his entire life in Alexandria, Egypt. Philo came from a prominent and wealthy family, was well educated, and was a leader within the alexandrian jewish community. So far as is known, Philo visited the temple in Jerusalem only once in his lifetime. He was involved in the crisis in his community related to the pogrom initiated in A.D. 38 by the prefect Flaccus, during the reign of the Roman emperor Gaius Caligula. Philo's account of these events is found in his two writings Flaccus and The Embassy to Gaius.

Philo is significant for the understanding of first century A.D. Hellenistic Judaism. He is the main surviving literary figure of the Hellenized Judaism of the Second Temple period of ancient Judaism. Philo is critical for understanding many of the currents, themes, and interpretative traditions which existed in diaspora and hellenistic judaism. He confirms the multifaceted character of the Second Temple Judaism; it was certainly not a monolithic phenomenon. His opinions was most near to the christian thought revealed by Jesus and Paul.

Un slavoslov al paradigmelor, un contemplator al dimensiunii spirituale a tip-urilor – Filon. Chipul care transcende istoria mozaică ca nimeni altul este Moise. Gloria sa rezidă în faptul vorbirii și vederii sale cu Dumnezeu. Nici un alt chip vechitestamentar nu l-a fascinat mai puternic pe Filon. Era oare Filon omul esențelor revelate?

Filon era descendent al unei familii levitice, făcea parte din casta sacerdotală, fiind prezentat de Iosif Flaviu ca "cel mai strălucit contemporan al său"¹. Cunoscut cel mai adesea sub numele de Filon Iudeul sau Filon din Alexandria (cetate a Egiptului cu o mare diasporă iudaică în perioada greco-romană) ilustrul filosof și teolog iudeu a trăit între anii 20 î.d. Hr. și 50 d.Hr. fiind unul dintre cei mai reprezentativi autori iudeii din perioada celui de al doilea

¹ Henry G. Bohn, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus, Translated from the Greek*, Londra.

Templu, contemporan cu Iisus și cu Sf. Ap. Pavel². Cu toată prețuirea pe care o manifestă Iosephus Favius față de el, în veacul întâi după Hristos, el nu s-a bucurat de o largă lectură în sânul iudaismului aceluși timp. Ceea ce a determinat nelecturarea operei sale în sânul iudaismului a fost faptul că marea majoritate a scrierilor sale au fost redactate în limba greacă, foarte puține au fost cele care s-au transmis ca fiind redactate în limba aramaică. Dar dacă în perioada aceea el nu a fost cunoscut de contemporani, pentru mediul românesc putem să spunem astăzi aceleași cuvinte. Nu avem posibilitatea să tipărim opera sa integrală, din motive financiare, și de aceea ne-am gândit să realizăm o scriere de sinteză, un fel de radiografie, a operei sale, abordată de această dată din perspectivă creștină.

Despre viața sa avem foarte puține date. El provine dintr-o familie bogată, a fost foarte bine educat, fiind unul dintre liderii comunității iudaice alexandrine. Din informațiile sumare pe care ni le oferă despre sine cunoaștem că a fost o singură dată la Ierusalim, vizitând cu această ocazie Templul³ și probabil trecând în drumul său de întoarcere pe la comunitatea eseniană de la Qumran⁴. A fost implicat activ în problemele cetății. Astfel, în cadrul crizei prin care trece comunitatea sa din cauza programului lansat în anul 38 de către prefectul Flaccus, în timpul domniei împăratului roman Gaius Caligula, Filon a fost ales să conducă delegația evreilor la Roma la împăratul Caligula. Aceste evenimente sunt descrise de Filon în două dintre lucrările sale, în "In Flaccum" și în "De Legatione ad Gaium".

Fratele lui Filon, Alexandru, a îndeplinit diverse oficii pentru Roma în Egipt și a contribuit financiar la restaurarea ușilor Templului, cu aur și argint, și a acordat un împrumut lui Irod Agripa⁵. Cei doi fii ai lui Alexandru, Marcu și Tiberius Iulius Alexandru, au fost cooptați în diverse slujiri ale imperiului roman, întreținând bogate relații de afaceri cu Roma. Marcu a fost căsătorit cu Berenice, fiica lui Irod Agripa I⁶. Tiberiu Iulius Alexandru a apostat de la iudaism și a ajuns procurator al Iudeei (46 – 48) și prefect al Egiptului (66 – 70)⁷.

Mai putem identifica un pasaj biografic important pentru reconstituirea vieții lui Filon. În "De Specialibus Legibus. III" ne mărturisește că a "existat un timp în care ocupându-mă cu filosofia și cu contemplarea lumii și a ceea ce deține ea, mă bucuram de înțelepciunea universului, care este frumoasă, infinit dezirabilă și realmente fericită. Nu-mi hrăneam existența decât cu subiecte și doctrine care se referă la Dumnezeu, și le găseam profunde, fără a mă sătura, nici a mă obosi vreodată, ..., atunci, aplecându-mă din culmile eterului și, ca dintr-un turn de pază, privind de sus sufletul meu, contemplam spectacolul divers al lucrurilor terestre în totalitatea lor, și mă felicitam că am avut puterea să scap de calamitățile vieții trecătoare ale muritorilor, ..., și binecuvântam înțeleșurile intelectuale care-mi

² David M. Scholer, *Foreword an introduction to Philo Judaeus of Alexandria*, în vol. *The Works of Philo*, Complete and Unabridged, New Updated Version, Hendrickson Publisher, Peabody, Massachusetts, 1993, p.XI.

³ Philon, *De Providentia*, 2.64.

⁴ Idem, *De vita contemplativa*, pf. 78.

⁵ Josephus F., *Antichitățile iudaice*, 18, 159-160; *Războiul iudaic*, 5, 205.

⁶ *Ibidem*, 19.276-277. Berenice este amintită în cartea Faptele Apostolilor 25, 13, 23; 26, 30.

⁷ D.M. Scholer, *Art.cit* , p. XII.

aduceau puterea de a mă ridica mai sus spre înălțimi și să mă nasc pentru iluminarea sufletului⁸. Dar această viață l-a fost întreruptă" de necuprinsa mare a responsabilităților politice pe care le-am acceptat pentru a sluji semenii prin intermediul sufletului meu iluminat de razele înțelepciunii... cu toate acestea nu am încetat să studiez legile sfinte ale lui Moise, să încerc să le înțeleg pentru a le descoperi mulțimilor⁹.

O altă dimensiune care ne permite să cunoaștem încă ceva despre Filon este cea a onomasticului lucrărilor sale. Multe dintre lucrările sale parafrazează textele biblice ale lui Moise. În acestea Filon reiterează rescriptul biblic, prezintă păreri sale privitoare la acesta corelându-l cu informații din diverse discipline. Dintre aceste scrieri am enumera următoarele: *De Abrahamo*, *De Decalogo*, *De Josepho*, *De Vita Mosis*, *De Opificio Mundi*, *De Praemiis et Poenis*, *De Specialibus Legibus*, și *De Virtute*. Însă multe dintre scrierile sale sunt comentarii alegorice în special la Cartea Facerii 2 – 41: *De Agricultura*, *De Cherubim*, *De Confusione Linguarum*, *De Congressu Eruditionis gratia*, *Quod Deterius Potiori insidiari solet*, *De Ebrietate*, *De Fuga et Inventione*, *De Gigantibus*, *Legum Allegoriarum*, *De Migratione Abrahami*, *De Mutatione Nominum*, *De Plantatione*, *De Posteritate Caini*, *Quis rerum divinarum Heres sit*, *Quod Deus sit Immutabilis*, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, *De Sobrietate* și *De Somniis*. De asemenea în această categorie generală a lucrărilor exegetice trebuie incluse și lucrările *Questiones et Solutiones in Genesin* și *Questiones et Solutiones in Exodum*.

Celelalte scrieri filoniene se împart în două categorii. Categoria scrierilor filosofice include lucrările: *De Aeternitate Mundi*, *De animalibus*, *De Providentia* și *Quod omnis Probus Liber sit*. Categoria scrierilor istorico-apologetice cuprinde scrierile: *In Flaccum*, *Hypotetica – Apologia pro Judaeis*, *De Legatione ad Gaium* și *De vita contemplativa*. Toate aceste scrieri ni-l dezvăluie pe Filon ca fiind un fervent exeget al Pentateuhului lui Moise.

Legătura extraordinară existentă între Filon și Moise este determinată de faptul că amândoi au fost preocupați de moștenirea pe care ne-o oferă legea divină, interpretării căreia, cu multă devoțiune, s-au dăruit deopotrivă. Adevărata moștenire a poporului ales, în viziunea celor doi, este Legea. Pe aceasta au încercat să o interpreteze prin intermediul tradiției și al filosofiei și apoi au transmis-o spre înțelegere și trăire conaționalilor lor. De aceea, chiar dacă mulți se întrebă ce a fost Filon: iudeu sau grec în primul rând, credem că această interogație nu pune în fața noastră o problemă reală, ci o falsă problematizare. În vremea lui Filon mulți dintre evrei au fost elenizați. Filon, deasemenea, a fost atras și cucerit de filosofia platonice și cu toate acestea nu s-a deslipit de căutarea și încercarea de înțelegere a Dumnezeului lui Moise. El reprezintă, după toate aparențele discursului său filosofic, epoca de mijloc a platonismului (tradiția platonice dezvoltată între Platon și succesorii săi și începutul secolului al treilea, secolul neoplatonismului). Din această încadrare reiese că studierea operei filoniene este importantă și pentru a înțelege filosofia elenistică. Dar, întrucât el este un reprezentant marcant al tradiției interpretării alegorice, dezvoltată și folosită

⁸ Philon, *De Specialibus Legibus*, III, 1-2.

⁹ *Ibidem*, III, 5-6.

îndeosebi în Alexandria pentru a înțelege pe Homer și celelalte tradiții grecești, discursul său exegetic este caracteristic și pentru a exprima propriu specific elenistic reflectat de cultura pe care o promovează. Interpretarea alegorică devine prin exegeza sa o parte fundamentală pentru înțelegerea Legii lui Moise. Dar adesea demonstrația alegorică îl duce spre gnosticism sau spre o participare anticipativă la gnosticism, dar aceasta nu ne îndreptățește să afirmăm că el a pus pe Platon în serviciul înțelegerii Legii mozaice¹⁰, ci că el a folosit pentru explicarea Legii toate elementele culturale ce defineau Alexandria vremii sale. Studiarea operei filoniene este foarte revelatoare pentru înțelegerea iudaismului elenistic din secolul I î.d.Hr. și secolul I d.Hr. Modul său de viață ne arată că punctul de unitate al iudaismului din vremea celui de al doilea Templu a fost păstrarea purității Legii lui Moise, baza monoteismului iudaic monopersonal, dar că în sânul acestuia membrii poporului ales puteau să se îndrepte spre diverse arii culturale, să participe la oricare dintre aspectele culturii grecești.

Filon poate să ne ajute, într-o anumită măsură, în înțelegerea corectă a unora dintre scrierile Noului Testament, cum ar fi scrierile pauline, ioaneice și iudeo-creștine, în general. Este știut faptul că cele mai multe dintre scrierile noutestamentare au fost realizate de către autori originari evrei și care au aparținut cultural filonului de gândire elenistică¹¹. Pentru această părere trebuie să observăm modul atent în care Eusebiu de Cezareea face trimitere la *De vita contemplativa* a lui Filon atunci când spune că terapeuții ar fi o comunitate creștină. Multe dintre comunitățile creștine ale veacului primar au fost părți constitutive ale imperiului greco-roman. Deasemeni, dezbaterile pe tema circumciziei dezvoltate de Filon, prescripție fundamentală pentru iudaismul acestei perioade și care a generat o anumită tensiune între Filon și iudaism, este una din temele centrale ale Bisericii timpurii reflectată în F.Ap. 15, 1-2 și în Epistola către Galateni. În *De Specialibus Legibus* 1.1 – 11 Filon afirmă că circumciziunea este motiv de derâdere pentru multe popoare. El prezintă șase rațiuni (patru din tradiție și două proprii) în sprijinul practicării circumciziei. Un prim motiv enunțat de el este de natură medico-sanitară și totuși el remarcă că circumciziunea este un simbol al "tăierii, al risipirii plăcerilor care stăpânesc mintea"¹². Un alt loc în care Filon reia tema circumciziei este cel din tratatul *De Migratione Abrahami* 89-93. Aici Filon observă faptul că în vremea lui Avraam erau mulți oameni care nu au recurs la actul circumciziei, ci priveau legea aceasta în sens simbolic, că ea este un simbol al lucrurilor ce se petrec la nivelul intelectului¹³, pe care trebuiau să le studieze cu toată acrvia, iar altele care trebuie să fie ne luate în seamă. Același lucru îl afirmă și despre Sabat¹⁴, că el are un înțeles simbolic, dar aceasta nu însemnează că trebuie să abrogăm legea, ci că emblema circumciziei, a Sabatului, a sărbătorilor în ansamblul lor trebuie să fie și un semn al lepădării excesului plăcerilor și a tuturor

¹⁰ Briger A. Pearson, *Philo and Gnosticism*, p. 295 – 342.

¹¹ D.M. Scholer, Art.cit., p.XIII.

¹² Philon, *De Specialibus*, I, 9.

¹³ Idem, *De Migratione* ..., 89.

¹⁴ *Ibidem*, 91.

pasiunilor uşoare¹⁵. Dar pentru a ajunge la sensul simbolic trebuie ca mai întâi să Ńii legea cu toată ătăria. Se pare că această dezbateră frământăta societătea iudaică în acea vreme, lucrul acesta fiind mărturisit şi de Iosif Flaviu¹⁶. Modul în care interpreta Filon această problematică spun unii cercetători ar fi influenţat pe Tiberius Iulius să ajungă la apostazie de la practicarea credinţei iudaice. Oricum, perspectiva interpretativă filoniană ne oferă posibilitătea înţelegerii mai exacte a situaţiei generate în Biserica primară de gruparea iudaizantă şi a deciziei tranşante adoptate de Sf. Ap. Pavel cu privire la problema obligativităţii circumciziei pentru creştinii proveniţi dintre neamuri.

O altă arie de importanţă majoră ce justifică necesitatea cunoaşterii operei filoniene este cea determinată de folosirea conceptelor de Logos – Cuvânt şi cel de Înţelepciune. El afirmă clar participaţia Logos-Înţelepciunii în actul creării universului. Aceasta contribuie mult la realizarea înţelegerii obiective a naturii platonismului din perioada de mijloc, dar poate face lumină şi în cazul interpretării prologului ioaneic (Ioan 1, 1 – 11)¹⁷. R. Williamson crede că pentru interpretarea Epistolei către Evrei este de strictă necesitate cunoaşterea modului în care Filon exploatează sensurile tradiţiei iudaice¹⁸. Iar Harold W. Attridge afirmă că există o prea evidentă apropiere între Filon şi autorul Epistolei către Evrei în interpretarea tradiţiei orale greceşti şi a gândirii iudaice¹⁹.

Filon abordează şi problema femeii în sânul societăţii iudaice, dar tema este şi în literatura paulină şi s-a învrednicit de multiple scrieri analitice pe care ne rezumăm doar la a le aminti autorii: Baer Richard, Sly Dorothy, Leonard Swidler. În opera lui Filon sunt multe pasaje care pot contribui la a ne crea o imagine limpede despre poziţia sa faţă de femei. De pildă în: In Flaccum 89, De Specialibus Legibus I, 200; II, 124; 3, 169-177; De Opificio Mundi 151 – 152, Questiones et Solutiones in Genesin 1, 33, De vita contemplativa. Toate aceste pasaje contribuie la luminarea înţelegerii noastre privitoare la poziţia şi rolul femeii în Noul Testament.

Filon este foarte important pentru arealul lexical şi conceptual al termenilor şi al ideilor care sunt prezente în Noul Testament. The New International Dictionary of New Testament Theology enumeră 500 de referinţe făcute la Filon²⁰. C. Brown remarcă faptul că studierea lui Filon poate ajuta la înţelegerea unor Sfinţi Părinţi precum Clement Alexandrinul sau Origen.

Acestea sunt câteva din raţiunile care în timpul stagiului de vară de la Ierusalim (2001) m-au determinat să mă focalizez pe opera lui Filon Iudeul. În Genesis şi În Exodus ni s-au transmis în aramaică; Apologia pro Judaeis şi De providentia sunt citate în Eusebiu, iar De Animalibus s-a transmis în Armeană. La

¹⁵ *Ibidem*, 92.

¹⁶ I. Flaviu, *Antichităţile iudaice* 20, 38-45.

¹⁷ C.H. Dodd în *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1963, P I , pp.54 – 73 şi P II, pp. 263 – 285, afirmă necesitatea cunoaşterii ideilor iudaismului elenistic, în special ale lui Filon, pentru a putea interpreta clar acest pasaj ioaneic.

¹⁸ R.W., *Philo and the Epistle to the Hebrew*, Leiden, 1970.

¹⁹ *The Epistle to the Hebrew: A commentary on the Epistle to the Hebrew*, Hermeneia, Philadelphia, Fortress, 1989, p. 29.

²⁰ Editat de Colin Brown, 3 vol. Grand Rapids: Zondervan, 1975-1978.

finele lucrării vom prezenta o bibliografie orientată pentru studiile dedicate operei lui Filon.

Iată de ce ne-am oprit asupra prezentării schițate a operei lui Filon, pentru că acest act poate deschide apetitul cititorului pentru lecturarea sensului alegoric al lui Filon, sens alegoric care te duce spre transcendere, mediu evidențiat în cele mai multe din tratatele sale. Vom reaminti, cu riscul repetiției, definiția alegoriei cuprinsă în tratatele de Hermeneutică biblică deoarece voim să subliniem profunzimea discursului filonian. Alegoria este o metaforă continuă, un procedeu artistic, o figură retorică ce caută să concretizeze și să personifice concepte abstracte cu scopul de a învăța sau de a transmite o învățătură morală²¹.

În cazul lui Filon definiția își arată cu multă pregnanță aspectul teoretic. Și aceasta pentru că autorul a fost foarte impresionat de două profile religioase – morale din epoca Vechiului Testament, de Moise și de profetul Ieremia. Moise transmite și interpretează Legea lui Dumnezeu, iar Ieremia îi revelează dimensiunii lăuntrice a acesteia, revelează necesitatea întrupării ei. Ori tot acest parcurs de la Moise la Ieremia îl sintetizează în exegeza sa Filon. Dacă a fost numit pre-agnost, noi îl putem numi pre-creștin pentru că revelează, pe cât este cu putință unei minți umane, desăvârșirea Legii, că nu este suficientă interpretarea literală a circumciziunii, ci ea trebuie să fie urmată de circumciziunea spirituală, de tăierea împrejur a inimii. De aceea, discursul său nu este unul care se subscrive automat și total termenului de alegorie, ci mai degrabă conceptului de interpretare alegoricomistică care conduce pe lector în sfera gândirii și trăirii creștine. Filon nu este un filosof contemplativ, ci un credincios practicant, un om de știință care știe să întrevadă dincolo de episteme "logosul" creator a toată înțelepciunea și face ca acesta să se reverse restaurator în creație ca întrupare a Logosului Scripturii.

Pentru a înțelege aceste adevăruri voi prezenta în cele ce urmează o abordare exegetică fragmentară a tratatului "De Opificio Mundi".

Dragostea și înțelepciunea – căi de trecere peste limitele puterilor noastre în viziunea lui Filon prezentată în tratatul: DESPRE CREAȚIE (De Opificio Mundi)

Viața lui Filon a fost marcată de o continuă cercetare și implicare. Mai întâi a căutat înțelesul fapturilor, rașiunea lor divină, legitatea lor, mai apoi a încercat să le transpună aceste înțelesuri în sânul comunității pentru a contribui la restaurarea morală și socială a acesteia. Acest drum al căutării l-a parcurs cu rigurozitate folosindu-se de forța pedagogică a modelului, iar întâiul său model a fost Moise. Lui i-a închinat două tratate intitulate *De vita Mosis I și II*. Despre el spunea că pentru unii a fost cel prin care s-a dat Legea iudeilor, iar pentru alții (categorie în care se înscria și el) a fost interpretul legilor sacre, cel mai mare și cel mai perfect om care a existat vreodată²². Acest prim tratat este de fapt scrierea care prezintă teologia și oficiul profetic al lui Moise. Ceea ce ne propunem acum nu este în fapt prezentarea acestor două tratate, ci evidențierea modului în care modelul profetic

²¹ M. Basarab, *Ermeneutica biblică*, Oradea 1997, p.33.

²² Philon, *De vita Mosis*, I, I.1.

și teologic numit Moise a operat asupra lui Filon. Astfel, Filon evidențiază faptul că tot corpusul de Legi dat prin Moise a rămas peste veacuri și că acesta a produs mutații evidente în cadrul civilizației popoarelor cu care a intrat în contact²³. Dar primul exeget al acestor Legi a fost Moise, de aceea Filon recurge la Lege, privită ca enunț, la interpretarea lui Moise, receptată ca și reper fundamental pentru exegeză, și atașează tuturor acestora o dimensiune inițiată în sfera teologiei vechitamentare de profetul Ieremia, adică sensu duhovnicesc, sensul spiritual, elementul prin care nomosul se adresează sufletului și prin acesta conferă persoanei umane o cunoaștere spirituală a creației în întregul ei. Când interpretează Decalogul spune următoarele: "prima grupă de porunci s-au bucurat de o mai mare prețuire din partea iudeilor (adică prima tablă a poruncilor, cele care privesc direct pe Dumnezeu), dar și unele și altele sunt excelente și mântuitoare pentru că deschideau largi căi spre un pobiectiv unic asigurând sufletului o traiectorie fără abateri"²⁴ spre atingerea înțeleșului spiritual și intelectual al fapturilor sau al făptuirilor lui Dumnezeu. Credem că Filon, ca figură contemplativă, a gândit că în persoana lui Moise pot fi identificate soluții interpretative fundamentale pentru întreaga sa operă și că aceste formule a dorit să le exprime în scrierile sale. De aceea noi ne vom raporta în cele ce urmează la lucrarea cu care începe demersul său de căutare a sensurilor ascunse, tainice, ale discursului mozaic plecând de la *De opificio mundi*.

Acest tratat, chiar dintru început, precizează superioritatea discursului mozaic față de codul de legi emis de alți legiuitori. "Dintre toți legiuitorii, unii au expus ceea ce ei au considerat a fi drept și rezonabil într-o manieră sinceră și simplă, în timp ce alții, îmbrăcându-și ideile în exagerări și înflorituri, au căutat să inducă în eroare poporul, prin îngroparea adevărului sub un morman de fabulații. Însă Moise, respingând ambele metode, prima ca fiind nechibzuită, fără profunzime și nefilosofică, iar pe cea de-a doua ca nesinceră și plină de vicșuguri, a elaborat legile sale într-o manieră minunată și admirabilă în toate privințele, neîncercând totodată să impună calea ce trebuie urmată, nici inventând la rândul lui povești și nici adoptându-le pe cele inventate de alții (devreme ce era necesar să formeze dinainte caracterul acelora care vor folosi aceste legi)"²⁵. Exordiul său este cu adevărat demn de admirație pentru că îmbracă ideea creației lumii în afirmația că *legea este făcută pentru lume, iar lumea pentru lege*, și că un om care este ascultător față de lege, devenind prin aceasta cetățean al lumii, își modifică acțiunile sale pentru a fi în acord cu legile naturale, în armonie cu modul în care universul întreg este ordonat²⁶. Prin urmare nimeni, poet sau istoric, nu ar putea vreodată să redea, în toată splendoarea ei, frumusețea ideilor sale referitoare la creația lumii; pentru că ele depășesc puterea de exprimare a cuvântului și ne uimesc auzul, fiind prea mărețe și profunde pentru a fi înțelese de rațiunea oricărei făpturi create. "Acesta nu este oricum un motiv pentru ca noi să cedăm indolenței referitor la acest subiect, ci, datorită iubirii noastre față de Dumnezeu, trebuie mai

²³ *Ibidem*, I.3.

²⁴ *Idem*, *De Decalogo*, 3.2.

²⁵ De aici înainte vom cita pentru *De Opificio Mundi – DOM – I*, 1-2.

²⁶ DOM, I.3.

degrabă să ne străduim să trecem dincolo de limitele puterilor noastre, adică nu prin a spune mult sau în fapt ceva de la noi înșine, ci decât mult, mai bine puțin, lucru pe care intelectul uman îl poate realiza atunci când este preocupat cu totul de dragostea și dorința de înțelepciune²⁷. Deci ceea ce căuta Filon era faptul depășirii limitelor puterii noastre prin dragoste și dorință de înțelepciune. Este exact ceea ce regăsim în cererea înțeleptului Solomon (III Regi c.3). Această dorință este în lăuntru ființei umane care, ca un sigiliu mic adună în ea chipurile unor lucruri colosale, în unele cazuri frumusețea infinită a creației, așa cum este ea surprinsă în Lege, eclipsând cu strălucirea-l sufletele acelora care se întâmplă să o înțeleagă. Ceea ce stabilește de această dată Filon este mai mult decât rezultatul unei deducții, este afirmarea unității și complementarității legilor care animă existențele spre kalokagatia lor inițială. Dar acest aspect complementar nu se reduce doar la sfera imanentă a creației, ci se deschide spre transcendere prin această structură antropologică prin care afirmă ceea ce vor spune Părinții pe marginea teologiei chipului lansată de Sf. Ap. Pavel în Coloseni²⁸, că "chipul este o parte a Chipului, este clar că întreaga formă aparține Chipului"²⁹. Regăsindu-ți părtașia la Chip descoperi unitatea legilor creației prin unicitatea Legii care este Hristos, în accepțiunea ioaneică³⁰. Aceste premize de ordin doctrinar îi dau posibilitatea să precizeze motivul apologetic care animă abordarea teologiei creației. Și astfel spune că "unii, admirând mai degrabă creația în ea însăși decât pe Creatorul ei, și-au reprezentat-o ca fiind fără vreun Ziditor și nemuritoare, de asemeni L-au reprezentat pe Dumnezeu ca fiind într-o stare de pasivitate totală, fapt pe cât de lipsit de cuviință, pe atât de fals; în acest răstimp, ar fi fost mai degrabă de așteptat să rămână uimiți, minunându-se de puterea lui Dumnezeu ca Tată și Creator al tuturor, și să admire lumea cu măsură, netrecând dincolo de limitele cumpătării"³¹. Ori această atitudine lipsită de dragoste și dorință de înțelepciune care a stârnit asemenea plâsmuiri nu poate fi înlăturată din manifestările omului decât atunci când văzându-l pe Moise înțelegi că el a atins cele mai înalte culmi ale înțelepciunii³² și că a învățat din Cuvântul lui Dumnezeu cele mai multe și mai importante principii ale naturii, și a înțeles foarte bine că este absolut necesar să existe o cauză activă în toate lucrurile existente și un subiect pasiv; și că acea cauză activă este rațiunea universului, desăvârșită întru toate și neamestecată, care se ridică deasupra virtuții și deasupra științei, și chiar deasupra binelui abstract și a frumuseții abstracte; subiectul pasiv este un lucru neînsuflețit și incapabil de a simți sentimente prin propria lui putere, însă, fiind pus în mișcare și modelat și înzestrat cu viață de această rațiune, s-a transformat într-o lucrare perfectă – lumea creată. Iar aceia care o descriu ca fiind necreată, fără a fi conștienți de acest lucru, îndeapărtează cea mai folositoare și necesară dintre toate

²⁷ DOM, I. 4-5.

²⁸ Coloseni I, 15; II, 3.9.

²⁹ DOM, VI.25.

³⁰ Ioan I – prologul evangheliei și raportul Lege – Hristos exprimat în epistola către Romani 2 ș.u.

³¹ DOM, I. 6-7.

³² Acest lucru este în conformitate cu descrierea lui din Biblie, unde el este reprezentat că ar fi învățat din înțelepciunea egiptenilor.

calitățile, din care se poate naște evlavia, adică providența, pentru că rațiunea dovedește că Tatăl și Creatorul poartă de grijă pentru lucrul pe care l-a creat; pentru că tatăl se îngrijește de viața pruncilor săi, iar un muncitor țintește la durabilitatea lucrărilor sale și face uz de toate planurile posibile pentru a preîntâmpina tot ceea ce este dăunător și stricăcios, și dorește din toate puterile să se îngrijească de toate cele ce sunt utile și profitabile. Iar în privința a ceea ce nu a fost creat nu manifestă nici un interes care să îl facă să păstreze în suflet ceea ce nu a fost creat³³.

Aceasta este o doctrină periculoasă pentru care nimeni nu ar trebui să se lupte, aceea de a stabili un sistem în lume, cum ar fi cel al anarhiei într-un oraș care nu are nici un conducător, organizator sau judecător care să-l guverneze și să-l administreze, care să le guverneze pe toate. Legea descoperită prin Moise chiar acest fapt îl realizează, numai că modul de exprimare filonian alunecă și de această dată în făgașul demonstrației filosofice grecești, enunțând un lucru demn de nuanța teandristului creștin, subiectul pasiv prin Lege participă la dinamismul cauzei active.

Dar marele Moise, gândind că un lucru necreat este mai degrabă străin decât cel care stă concret în fața ochilor noștri (pentru că tot ceea ce face subiectul simțurilor noastre se naște pentru a se transforma și nu pentru a rămâne în aceeași stare pentru totdeauna), a atribuit eternitatea aceluia lucru care nu se poate vedea, nici desluși de mintea noastră, vorbindu-ne ca un prieten și ca un frate; cât despre obiectul simțurilor noastre externe, Moise a înfățișat geneza printr-o descriere corectă. De vreme ce lumea este vizibilă și face obiectul simțurilor noastre externe, înseamnă că ea a fost în mod necesar creată; rezultă că a existat un scop înțelept în consemnarea acestei geneze și în descrierea corectă a lui Dumnezeu³⁴. Iar eternului îi este specifică numirea de cauză activă, așa cum explicit va afirma în încheierea tratatului *De Cherubim*³⁵. Considerațiile ce se degajă din textul scris de Moise cu privire la actul creării cu privire la timp urmăresc evidențierea faptului că acesta, timpul, îi este străin Creatorului, nu are nici o inflexiune asupra lui, ci cel mult trebuie să vorbim despre o concomitență realizată între apariția timpului și structurile ipostatice ale creației. El spune că lumea a fost creată în șase zile, nu pentru că Ziditorul ar fi avut nevoie de vreo măsură a timpului (pentru că în mod natural Dumnezeu ar trebui să le facă pe toate deodată, nu neapărat dând vreo comandă, ci pur și simplu gândind-o), ci pentru că lucrurile create cereau o ordonare, iar numărul este pasibil de ordine; și dintre toate numerele, șase este, după legile naturii, cel mai productiv: pentru că, dintre toate numerele de la unu la cele mai mari, este primul ce exprimă perfecțiunea, fiind creat egal cu fiecare dintre componentele sale și fiind întregit de ele. Numărul trei fiind jumătatea lui, numărul doi fiind a treia parte din el, iar numărul unu fiind a șasea parte din el, putem spune că s-a format în așa fel, încât să fie și de gen masculin și feminin, și s-a creat din puterea amânduror acestor naturi, pentru că în lucrurile existente numărul fără soț este reprezentat de bărbat și numărul cu soț

³³ DOM II.7-10.

³⁴ DOM II, 12.

³⁵ Philon, *De Cherubim*, 130.

este reprezentat de femeie; în felul acesta, dintre toate numerele impare, primul este numărul trei, iar dintre numerele pare primul este doi, iar cele două numere înmulțite fac șase. Prin urmare, era de la sine înțeles ca lumea, reprezentând cel mai perfect lucru dintre cele create, să fi fost conceput în concordanță cu numărul perfect, adică șase, pentru că strânge în el cauza ambelor naturi și se formează din două numere înmulțite, prima încrucișare de numere pare și impare. Asta pentru că universul trebuia să îmbrace și caracterul bărbatului care aruncă sămânța cât și pe cel al femeii care o culege. Și a împărțit fiecare dintre cele șase zile câte unei părți a întregului, sustrăgând prima zi, pe care nici măcar nu o numește prima zi, asta pentru că ea nu poate fi numărată alături de celelalte, ci, numind-o "întâia", o definește clar, observând-o și atribuindu-i natura și denumirea limitei³⁶. Această limită este specifică creatului, Creatorul prin actele succesive ce vor realiza nuccele perfectibilului transcende această stare și o ridică spre atemporalitatea ei, deținută deocamdată potențial în structura telosului său. Din această pricină unii teologi iudaici, ca de pildă Ronen, vor spune despre stadiul edenic, despre consistența acestui spațiu, că a fost atemporală, asexuală și imortală. Aceste trăsături nu vizează un plan al idealizării forțate, ele sunt mărturisite deopotrivă de prezența motivelor edenice ca paradigme existențiale perfecte în etapele următoare ale desfășurării revelației în creație. Este suficient, cred eu, să amintesc că aceste motive apar la profeți, sunt o nostalgie perpetuă în miturile goimilor, apar la Evangheliști și sunt prezente ca simbol (încă !) în Apocalipsa lui Ioan³⁷. Dar pentru a înțelege mai bine ce reprezintă la Filon noțiunea de "întâia" zi credem că este potrivit să specificăm cel puțin unele dintre lucrurile create în această zi, deoarece să le enumerăm pe toate ar fi imposibil; pentru că Moise ne vorbește despre acea lume minunată care este perceptibilă numai de intelect, așa cum reiese din descrierea primei zile. Dumnezeu, pornind de la ideea că nu poate exista o imitație bună fără a avea un model perfect și că, dintre toate lucrurile perceptibile simțurilor noastre externe, nici unul nu poate fi fără greșală, a modelat în relație cu unele idei arhetipale concepute de intelectul divin lumea văzută, dar înaintea acesteia, a creat-o pe aceea care este perceptibilă numai de intelect, pentru ca astfel, folosind un model imaterial imaginat pe cât de posibil asemenea imaginii dumnezeiești, să poată concepe această lume corporală, o asemănare mai tânără a vechii creații. Ea ar trebui să cuprindă cât mai multe specii perceptibile simțurilor noastre externe, pe când cea de a doua le conține pe cele perceptibile numai de intelect. Dar despre cea de a doua este greu să încerce să descrie sau chiar să își imagineze cineva consistența ei întrucât ea este constituită doar de idei.

Se poate observa cu ușurință că Filon este marcat de gândirea lui Platon, și totuși el se detașează de aceasta prin faptul că "ideile" acestei lumi sunt paradigme vii, iar noi nu putem să nu ne gândim la cuvântul Mântuitorului care zice despre existența omului în veșnicie că ea este ca și a îngerilor lui Dumnezeu. Dar

³⁶ DMO, III, 13-15.

³⁷ La această temă aș aminti lucrarea ilustrului nostru dascăl și martir ortodox: L.G.Munteanu, *Paradisul, locul de reședință al întâilor oameni*, foileton în Rev. Renașterea.

pentru a înțelege mai bine ce vrea să zică Filon să urmărim exemplul pe care ni-l prezintă atunci când vorbește despre zidirea unei cetăți, o realitate care ființează prin sine.

"Uneori, un oraș oarecare se construiește prin imensa ambiție a vreunui rege sau conducător care pretinde o autoritate absolută și este, în același timp, un om cu o imaginație scilpitoare, dornic să împartă din uriașa sa avere, și se întâmplă din când în când ca un om realizat prin educație să se priceapă la arhitectură, iar el, fiind capabil să înțeleagă caracterul avantajos și frumusețea situației, își schițează întâi în minte aproape toate părțile orașului ce urmează a fi întregit – templele, școlile, piețele, portul, docurile, străzile, casele, clădirile publice și toate celelalte așezăminte. Apoi, după ce va fi desenat în propria lui minte, ca pe o tablă de ceară, forma fiecărei clădiri, el poartă în inimă imaginea orașului, imagine care totuși rămâne perceptibilă numai intelectului, imagine pe care el o prelucrează în mintea lui proprie, și, mai apoi, gravând-o în mintea lui, asemeni unui muncitor, ținându-și ochii fixați pe model, el începe să ridice orașul din pietre și lemn, transformând fiecare dintre ideile imateriale în substanță corporală. Acum trebuie să ne formăm o idee asemănătoare despre Dumnezeu, Care, fiind decis să creeze un stat măreț, la început Și-a proiectat forma lui în minte, iar, după această imagine, a creat o lume perceptibilă numai de intelect, iar apoi a completat-o cu una vizibilă simțurilor externe, folosind-o pe prima ca model"³⁸.

"Prin urmare, așa cum orașul, când a apărut în mintea omului priceput la arhitectură, nu a avut un loc exterior, ci s-a întipărit în mintea lucrătorului, în același fel, nici lumea ce este formată din idei nu poate avea alt loc de a ființa, decât în rațiunea divină care le-a creat; căci unde ar putea toate aceste puteri ființa, ce alt loc ar putea avea capacitatea de a le cuprinde și conține, să nu spun pe toate, dar măcar pe una dintre acestea în forma ei cea mai simplă? Iar puterea și facultatea care ar putea fi capabilă să creeze lumea are la origine acel bine care se bazează pe adevăr; pentru că, oricine ar avea dorința să caute cauza creării acestui univers, sunt sigur că nu ar greși defel, dacă ar spune, asemeni unuia dintre autorii clasici: "Tatăl și Creatorul a fost bun; de aceea a dat cu plăcere substanței create o parte din propria Lui natură excelentă, de vreme ce aceea nu avea nimic bun în sine, dar era supusă transformării". Pentru că substanța era ea însăși lipsită de aranjament, de calitate, de viață, de trăsături distincte și era plină de dezordine și confuzie; și a fost mai apoi schimbată și transformată în totalitate, fiind investită cu ordine, calitate, viață, similitudine, identitate, armonie și toate calitățile pe care ni le putem imagina"³⁹. Semnele perfecțiunii creației sunt, așadar, pentru Filon structuri ale revelației naturale care ne vorbește despre Creator. Bunătatea Lui extraordinară transpare din "aceea că a dat cu plăcere substanței create o parte din propria Lui natură excelentă". Și aceasta s-a realizat "nefiind îndemnat de nimeni (pentru că cine altcineva putea fi acolo pentru a-L sili?), ci ghidat de propria Lui voință, a hotărât că era potrivit ca o natură, care fără darurile divine era neputincioasă, neputând lua parte la nici un lucru bun, să beneficieze de daruri infinit de bogate; însă i le-a dăruit nu în toată splendoarea grațiilor Sale, pentru că acestea sunt fără

³⁸ *Ibidem*, IV, 16-19.

³⁹ *Ibidem*, V, 20-22.

limită și eterne, ci după puterea celui care le primește". "Pentru că această capacitate a celui creat de a primi binefacerile nu corespunde puterii naturale a lui Dumnezeu de a le conferi, de vreme ce puterile sale sunt infinit mai mari și lucrul creat, nefiind destul de puternic pentru a primi toată mărișoria lor, s-ar prăbuși sub ea, dacă El nu ar da cu măsură din mărinimia Sa, dăruind fiecăruia, în proporții egale, ceea ce i-a fost merit. Și, dacă ar vrea cineva să folosească termeni și mai clari, singurul nume pe care l-ar da lumii cele dintâi, perceptibilă numai de intelect, ar fi acela de rațiune a lui Dumnezeu." Și aceasta pentru că, și orașul, atunci când este perceptibil numai de intelect, nu este altceva decât rațiunea arhitectului care deja intenționează să construiască unul, perceptibil simțurilor externe, după modelul celui dintâi. "Dar toate acestea sunt elementele doctrinei lui Moise și nu născociri ale minții mele", spune Filon.

Ceea ce se desprinde cu claritate din exegeza lui Filon la ziua cea dintâi este faptul că în Dumnezeu existau în formă paradigmatică toate formele lumii inteligibile și ale lumii vizibile. Totuși nu este un punct de demarcație suficient de pronunțat așezat între ceea ce percepem noi atunci când vorbim de paradigmă existentă din veci în Dumnezeu și ceruriile ca mediu sau lume a îngerilor, văzuți ca ideii spirituale cu corespondent în lumea vizibilă. Această demarcație este flexibilă datorită infuienței gândirii filosofice grecești, atât de evidente în cazul enunțat anterior. Dar în cazul lui Filon se vede fermitatea teologiei iudaice: unicul Dumnezeu este creatorul a toate, iar toate cele create nu au fost revărsate dintr-o dată în timp, ci vin pe rând, la vremea manifestării voinții lui Dumnezeu.

Tot astfel, Moise, interpretând creația omului, afirmă clar în continuare că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu – și dacă chipul este o parte a Chipului este limpede că întreaga formă aparține Chipului. Dacă această lume, în întregul ei, perceptibilă simțurilor externe este o imitație la o scară mai largă a imaginii divine, atunci cu atât mai mult ființa umană este o revelație a "ceva"-ului divin. E limpede deci că pecetea arhetipală, pe care o numim lume perceptibilă numai de intelect, trebuie să fie ea însăși un model arhetipal, ideea ideilor, Rațiunea lui Dumnezeu⁴⁰.

Încercând o sinteză sumară aș relua un fragment de idee filoniană spunând că "un om care este ascultător de lege, devenind prin aceasta cetățean al lumii, își modifică acțiunile sale pentru a fi în acord cu legile naturale, în armonie cu modul în care universul întreg este ordonat". Filon introduce aici o idee foarte interesantă, în legătură cu legea creației, legea imanentă creației, și cu legea ce trebuie observată de către om pentru a deveni cetățean lumii, aceea de modificare a acțiunilor omului, și nu cum am gândi noi aceea de modificare a legii celorlalte creaturi în consens cu legea care ne place nouă. De ce oare? Pentru că realiza faptul că responsabilitatea nu putea fi asumată decât de cel care este chip al rațiunii supreme. Și asupra naturii s-a răsfrânt efectul păcatului strămoșesc, dar în chip deosebit el a lucrat asupra omului. Rațiunea creației trebuie să identifice în aceasta ideea veșnică a oricărui ipostas creat și percepându-i legea să se circumscrie faptic ei. Fără această circumscriere nu poate să realizeze sensul autentic al celei "întâia"- unica- zi prin restaurarea în sine a "întâiului" om zidit de

⁴⁰ DMO, VI, 23-25.

Dumnezeu. Această făptuire este expresia concretă a trecerii noastre, pentru iubirea lui Dumnezeu, dincolo de limitele puterilor noastre, iar această trecere este prin darul lui Dumnezeu oferit "după puterile sale"- după puterea celui care primește- pentru dinamizarea transformării căreia îi eram supuși.

Transformarea despre care vorbește Filon este în fapt restaurarea statutului inițial și creșterea omului întru asemănare, iar a creației, a naturii spre structura sa edenică. Creșterea întru asemănare este adâncire în cunoaștere, în cunoașterea faptului că nu existăm în afara comuniunii cu Creatorul a toate, că existența noastră paradigmatică ne revendică pentru a ne întoarce în Dumnezeu prin re-cunoașterea peceții arhetipale, care nu este apanajul vizualului fizical, ci a celui intelectual, și care este ideea ideilor, Rațiunea lui Dumnezeu, noi spunem Logosul. Acesta este punctul în care Filon se detașează de lumea ideilor lui Platon și se descoperă ca teolog iudaic fidel monoteismului monopersonalist care-l reține de la a afirma vreo idee trinitară sau binară.

Întâia zi, așa cum o vede Filon, nu este alta decât aceea cântată de imnografia creștini ca "Împărăteasă și Doamnă" - darul Învierii care ne face să transcendem liturgic timpul prin dragoste și înțelepciune – semnele trecerii noastre peste propriile puteri datorită harului.

Timp și veșnicie. Dezvoltarea exegezei filoniene ni se descoperă ca fiind o lecție de apologetică iudaică, o dezbatere pe tema timpului, a apariției lui, dar și ca o veritabilă sugestie triadologică. Cerul este văzut ca loc al sălășluirii dumnezeirii⁴¹, a Creatorului, a Rațiunii divine⁴² și a Aerului – Ruah de viață dătător⁴³. Timp și veșnicie trebuie a fi înțeles ca fiind întâlnirea pământului cu cerul, expresia cer având la Filon o reverberație clară de veșnicie. De aceea, plecând de la primul verset al Torei abordează într-o tonalitate apologetică problema timpului și a umplerii lui cu cele menite, sortite, veșniciei.

"Întru-nceput a făcut Dumnezeu cerul și pământul". Acest "întru-nceput", spune Filon, nu este așa cum cred unii oameni o definiție a timpului, pentru că înainte de a exista lumea timpul nu a existat, ci el a fost creat fie împreună cu lumea, fie după crearea ei. Pentru că, de vreme ce timpul este intervalul mișcării cerurilor, nu ar fi putut exista vreo mișcare înainte de a exista ceva ce să fi putut fi mișcat, de unde reiese cu necesitate concluzia că a primit existență ulterior sau simultan cu restul creației. Prin urmare, în mod necesar, timpul a fost creat fie în același moment cu lumea, fie după aceea – dar a ne permite să afirmăm că a fost creat înaintea lumii este incompatibil cu filosofia. Dar, dacă nu privim expresia "întru-nceput" a lui Moise ca referindu-se la timp, atunci e de la sine înțeles că se referă la numărul indicat. Prin urmare "întru-nceput a făcut" echivalează cu "prima oară a făcut cerul" și e firesc ca acesta să fie primul dintre lucrurile create, reprezentându-l și pe cel mai bun dintre cele create și fiind în același timp constituit din cea mai pură substanță, pentru că el era desemnat să fie cel mai sfânt lăcaș al persoanelor dumnezeiești, așa cum pot fi ele percepute de simțurile noastre externe. Dacă Creatorul ar fi făcut totul instantaneu, acele lucruri care au fost zidite

⁴¹ DMO VII, 27.

⁴² DMO VIII, 31.

⁴³ DMO VIII, 30.

în frumusețe ar fi avut o aranjare mai puțin ordonată, un lucru cum este frumusețea neputând ființa în dezordine. Ori ordinea este o consecință și o împreunare a lucrurilor anterioare cu cele posterioare, ea existând oricum în intenția creatorului, chiar dacă nu s-a realizat în chip desăvârșit în toate lucrurile, fiindcă, numai datorită ordinii, aceste lucruri au devenit corect definite și de sine stătătoare, libere de orice confuzie⁴⁴.

Prin urmare, la început, după modelul lumii perceptibile numai de intelect, Ziditorul a creat cerul imaterial, un pământ invizibil și forma aerului și a spațiului gol, dintre care pe primul l-a numit întuneric, pentru că aerul este negru după fire, iar pe ultimul l-a numit haos, pentru că spațiul gol este foarte adânc și se cascadează într-o lărgime absolută. Apoi El a creat substanța imaterială a apei și a aerului și peste toate a împrăștiat lumina, care a fost cel de al șaptelea element creat. Aceasta era de asemeni imaterială, perceptibilă numai de intelect și model al soarelui, iar apoi a creat toate stelele ce dau lumină, care sunt menite să împartă împreună cerul.

Iar aerul și lumina le-a considerat demne de pre-eminență [de a fi primele create]; căci pe primul l-a numit răsuflarea lui Dumnezeu, aerul fiind cel mai dătător de viață dintre lucruri și cauza primă a existenței lui fiind Dumnezeu; iar pe cea de-a doua a numit-o lumină, frumusețea ei fiind incommensurabilă: deoarece, după cum am arătat, ceea ce este perceptibil doar de intelect este cu mult mai strălucitor și splendid decât ceea ce se vede, tot astfel, soarele decât întunericul, ziua decât noaptea sau intelectul [rațiunea] decât oricare dintre toate celelalte simțuri externe după care judecă oamenii (deoarece reprezintă ghidul sufletului) sau ochii decât oricare altă parte a trupului. Invizibilă rațiune divină, perceptibilă numai de intelect, a numit-o chip (icoană) a lui Dumnezeu. Iar reprezentarea acestei imagini este acea lumină, de asemeni perceptibilă numai de intelect, care este proiectarea rațiunii divine, ceea ce explică generarea ei. Steaua de deasupra cerurilor este izvorul acelor stele care sunt perceptibile simțurilor noastre externe, iar, dacă cineva ar numi-o lumină universală, nu ar fi prea departe de adevăr, de vreme ce, de la ea primesc lumina convenită toate celelalte planete și stele, după puterea care le-a fost conferită fiecăreia; acea lumină neamestecată și pură, devenind obscură când începe să se schimbe, pune în armonie schimbarea care este perceptibilă numai de intelect cu cea perceptibilă de simțurile noastre externe; pentru că nici unul dintre lucrurile perceptibile de simțurile noastre externe nu este pur⁴⁵.

Moise are de asemeni dreptate când spune că "întuneric era deasupra adâncului". Pentru că aerul era, într-un fel, împrăștiat peste spațiul gol, de vreme ce, ridicându-se, el umple toate golurile, toate spațiile nelocuite și pustii care se întind către noi din regiunile de sub lună. Iar după strălucirea acelei lumini care a existat înaintea soarelui, perceptibile doar de intelect, a fost creat opusul său, întunericul, atunci când Dumnezeu a pus vidul între ele și le-a separat, cunoscând bine caracterul lor opus și antiteza ce există între naturile lor. Așadar, pentru a nu se război una cu alta, ele fiind tot timpul în contact și în acest fel războiul să aibă sorți de izbândă asupra păcii, Dumnezeu, transformând dorința de ordine în

⁴⁴ DMO VII, 26-29.

⁴⁵ DMO VIII, 30-31

realitate, nu doar a separat lumina de întuneric, ci a așezat și granițe în mijlocul spațiului între acestea două, prin care a separat marginile fiecăreia. Pentru că, dacă ar fi fost approximate, trebuie să fi produs confuzie, existând poate între ele o competiție pentru supremație, într-o mare și nepotolită dușmănie, dacă granițele stabilite nu le-ar fi separat și nu le-ar fi păzit să se ciocnească, iar aceste granițe sunt seara și dimineața; una dintre ele anunță vestea bună că soarele este pe cale să răsară, disparând cu grijă întunericul, iar seara vine odată cu apusul soarelui, primind fără bruschețe apropierea întunericului. Iar acestea, vreau să spun întunericul și lumina, trebuie să fie așezate în rândul lucrurilor corporale perceptibile numai de intelect; pentru că nu există absolut nimic în ele care să poată fi perceput de simțurile noastre externe, ci sunt doar idei, măsurători, forme și simboluri, corporale față de modul în care au fost generate alte trupuri. Dar, atunci când a venit lumina, iar întunericul s-a retras și granițele au fost stabilite între ele, adică a fost seara și dimineața, atunci timpul a fost instantaneu perfectat ca o necesitate, timp pe care Creatorul l-a numit de asemeni "zi" și l-a numit nu "prima zi", ci "ziua întâia", și a fost numită în acest fel pe seama singurei naturi a lumii perceptibilă numai de intelect, aceasta având o natură unică⁴⁶.

Lumea incorporală era acum creată, avându-și izvorul în Rațiunea Divină; iar lumea, cea percepută de simțurile noastre externe, a fost creată după modelul ei. Primul dintre lucrurile create din ea a fost cerul, care a fost cel mai minunat dintre toate cele create de Ziditor, numit pe bună dreptate tăria cerului, iar acesta era corporal, deoarece corpul este prin natură rigid, cât și divizibil în trei părți; și despre ce altceva poate fi vorba, apropo de rigiditate și corp, decât de ideea că este ceva ce se poate măsura în fiecare direcție? De aceea Moise, subliniind deosebirea dintre ceea ce putea fi perceput de simțurile externe, ceea ce era corporal, și ceea ce putea fi perceput doar de intelect, adică incorporalul, l-a numit tăria cerului. Imediat după aceea, el, cu o mare justețe și corectitudine absolută, l-a numit cer, fie pentru că acesta era deja granița a toate, fie pentru că era primul dintre lucrurile vizibile create; iar după această a doua naștere a sa, Moise a numit timpul zi, punând pe seama cerului întregul spațiu și măsura unei zile, datorită demnității și onoarei ce i-au fost conferite între lucrurile perceptibile simțurilor noastre externe⁴⁷.

În teologia biblică există câteva expresii speciale care desemnează veșnicia. Ele pot fi rezumate de sintagma psalmistului ce spune că veșnicia este "mai înainte de a fi cerul și pământu", de aceea afirmația exprimată de Filon că "întru început" nu este o definiție a timpului este pe deplin acceptabilă întrucât înainte de a exista lumea timpul nu a existat. Apoi, apropo de toți exegeții admit faptul că verbul ebraic "bara" este folosit cu predilecție pentru a exprima actul creării din nimic, pentru actul propriuzis al lucrării cu o materie deja existentă se folosește verbul "asa". Ceea ce surprinde la Filon este faptul că el definește timpul în raport cu cerurile spunând că el este intervalul mișcării cerurilor⁴⁸. Dinamica cerurilor trebuie înțeleasă ca mișcare a stelelor, el separând în lumea trei structuri

⁴⁶ DMO IX, 32-35.

⁴⁷ DOM, X, 32-37.

⁴⁸ DOM VII, 26.

deasupra căroră este Soarele cel mai presus de soare și de la care își iau lumina toate. Dacă am recurge la oracolul profetic al lui Maleahi, la capitolul 3, am putea stabili o minimă conexiune între acesta și viziunea lui Filon privitoare la acest Soare, el ar putea avea o consonanță mesianică deși Filon rămâne în sfera expunerii filosofice și în cea a geografiei fizice existente la acea vreme. Totuși cerul este văzut ca loc al sălășluirii persoanelor dumnezeiești, ca cel mai pur dintre lucrurile create de Dumnezeu⁴⁹. În cadrul acestui discurs demonstrativ despre cer și mai apoi despre aer ca sursă a vieții, ca ruah divin, Filon va plasa o idee des întâlnită în scrierile Sf. Maxim, cea a rațiunilor divine ale creației. El spune că Moise însuși a numit invizibila rațiune divină, perceptibilă numai de psiche, imagine (chip-icoană) a lui Dumnezeu⁵⁰. Iar acesteia îi supune toate realitățile lumii încorporale datorită faptului că acestea își au izvorul în Rațiunea divină⁵¹. Nu este foarte dificil să observăm că Filon afirmă de fapt, parțial și cu unele nuanțe de subordinaționism voalat, existența din veci a paradigmelor creației în Dumnezeu. Despre acestea spune că au fost pentru mult timp într-o stare de potențialitate și travaliu⁵². El, Dumnezeu, a dat naștere la toată felurimea semințelor pentru că pe toate le hărăzise să fie nemuritoare, dăruindu-le astfel dreptul la eternitate⁵³. Pe seama acestui fapt, El a condus și a accelerat începutul către final și a făcut ca sfârșitul să se întoarcă către început, pentru că așa cum din plantă dă rod fructul, sfârșitul se poate naște din început, tot astfel un nou început poate să răsară dintr-un sfârșit⁵⁴. Astfel în viziunea exegetică a lui Filon timpul se prezintă ca un mediu al reșezării creației într-un stadiu nou de conștientizare a telosului său etern. Ceea ce surprinde în continuare în demonstrația exegetică filoniană este modul în care el se folosește de structurile antinomice ale creației pentru a oferi motive demne de a suscita rațiunea omului spre a observa complementaritatea structurilor epistemice ale antinomicului în momentul în care acestea sunt sesizate ca structuri elementare ale actului revelației. De aceea într-un alt studiu vom aborda o nouă parte a tratatului care are în sine elemente certe din pedagogia pustiei în lumina căreia Filon, ca de altfel și Moise, interpretează actul creării tuturor de către Dumnezeu.

⁴⁹ DOM, VII, 27.

⁵⁰ DOM, VIII, 31.

⁵¹ DOM X, 36.

⁵² DOM, XIII, 43.

⁵³ DOM XIII, 44.

⁵⁴ *Ibidem*.

PROBLEMA "UCENICULUI IUBIT" ÎNTRE TEZE ȘI ANTITEZE - SOLUȚII ALE PATERNITĂȚII EVANGHELIEI A IV-A?-

STELIAN TOFANĂ

RESUMÉ. La problème de disciple que Jesus l'aimait entre thèses et antithèses - solutions de la paternité de l'évangile quatrième?-

Cette étude est distribué en 5 chapitres:

1. L'allusions de l'Évangile concernant l'auteur
2. La problème de disciple que Jesus l'aimait entre thèses et antithèses
3. Le milieu palestinien reflecté dans l'évangile – indice pour l'auteur
4. Détails qui suggèrent un témoin oculaire
5. Conclusions à l'hypothèses de la paternité

Le but de cette étude est de prouver avec des arguments de la critique interne que le disciple que Jésus l'aimait peut être identifié avec l'apôtre Jean, l'un de fils de Zébédée.

Ce disciple qui n'est jamais nommé semble l'objet d'un amour de prédilection; il pénètre dès lors davantage les intentions de Jésus. Ce disciple anonyme apparaît plusieurs fois dans l'évangile de Jean (19,26-27; 20,2-10; éventuellement 18,15-16; 21,7.20) dans des épisodes centraux.

L'argument le plus important pour sa identification avec l'apôtre Jean est sa présence dans l'entourage de l'apôtre Pierre:

- Avant de la Résurrection de Jésus le disciple que Jésus l'aimait se trouve dans l'entourage de Pierre mais il n'a pas été jamais nommé (Cf. Jn.13,23-24; 20, 2-10; 21, 7.20).

- Après la Résurrection de notre Seigneur Jésus Christ le disciple peut être observé dans le même entourage, mais cette fois il est nommé (Cf. Ac.3,1; 4,13; 8,14; Gal. 2,9).

Donc, le disciple que Jésus l'aimait et qui se trouvait dans l'entourage de Pierre en quel il n'a pas été nommé peut être identifié avec l'apôtre Jean de la même société petrine en quelle cette fois il est nommé. Cet aspect de la problème s'appuie aussi sur l'argumentation des chapitres suivant: "Le milieu palestinien reflecté dans l'évangile quatrième – indice pour l'auteur" et "Détails qui suggèrent un témoin oculaire".

Dans la dernière chapitre intitulé "Conclusions à l' hypothèses de la paternité" sont analysé les hypothèses les plus important qui s'oposent à l'identification de l'apôtre Jean avec l'auteur de l'évangile quatrième. Entre ces hypothèses on peut nommé la thèse de Jean de Jerusalem ou Jean le Presbiter de la temoinages de Papias etc.

À tout ce que nous avons dit on peut aussi ajouter le fait que la Tradition l'a le plus souvent identifié à l'apôtre Jean des évangiles synoptiques (Mc.1,19.29; 3,17; 5,37; 9,2.38; 10, 35.41; 13, 3; 14,33 et par.; Ac.1,13; 3,1.3.4.11; 4,13.19; 8,14; Gal.2,9).

Donc, si nous pouvons parler de disciple que Jésus l'aimait étant l'apôtre Jean alors nous pouvons aussi parler d'une paternité johannique de l'évangile quatrième.

Néanmoins sa figure reste énigmatique: modèle du croyant, étant le seul disciple à être sous la croix au moment de la mort de Jésus, souvent mis en rapport ou en compétition avec Pierre (20, 2-10) comme nous l'avons déjà vu. Par conséquent, le disciple que Jésus l'aimait a été sur la scène de l'activité de Jésus une personnalité ayant joué un rôle historique important.

Modul în care Evanghelia a IV-a dezvăluie misterul Persoanei lui Iisus precum și felul în care autorul dispune materialul i-au conferit acesteia statut de unicitate între cele patru Evanghelii. Acesta a fost motivul pentru care paternitatea scrierii a constituit pentru specialiști un subiect de analiză și cercetare, amănunțit discutată, astfel că astăzi nu este ușor să se facă un rezumat al diferitelor ipoteze care au fost propuse¹ și să fie abordată problema fără prejudecăți. În studiul de față ne vom ocupa tocmai de această problemă, făcând o analiză a misterioasei sintagme a "*Ucenicului pe care îl iubea Iisus*" (13,23; 19,26; 20,2; 21, 7.20), în contextul unor ipoteze, lansate în vederea soluționării paternității evangheliei care, în canonul Noului Testament, apare sub titlul "după Ioan".

1- Aluziile Evangheliei cu privire la autor

Nicăieri în Evanghelia a IV-a autorul nu-și spune numele, dar nici nu a lăsat lucrarea fără indicii în această privință. Acest mod de raportare a autorului la opera sa trebuie înțeles numai în lumina dorinței sale evidente de a nu-și dezvălui identitatea.

Indiciile referitoare la autorul scrierii încep cu Prologul Evangheliei, în care se afirmă: «*Și Cuvântul Trup S-a făcut și S-a sălășluit între noi și am văzut Slava Sa...*» (1,14). Afirmarea îngăduie presupunerea că printre martorii oculari ai contemplării slavei dumnezeiești, a Cuvântului Întrupat, s-ar număra și autorul. Această interpretare este confirmată de textul din I Ioan 1,1- 4, unde se afirmă: «*ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții aceea vă vestim...*» și în care persoana I plural îndeplinește aceeași funcție.

Unii specialiști au interpretat pronumele personal "noi", din Epistolă, ca referindu-se la creștini, în general², dar afirmația evanghelică își pierde înțelesul, dacă nu este înțeleasă din perspectiva unui martor ocular. Autorul nu afirmă că Cuvântul a devenit trup, într-un sens general, ci vorbește, în mod expres, despre Cuvântul care S-a întrupat și Care a locuit cu și printre noi. Fără îndoială că expresia *ἐν ἡμῖν* se referă la întreaga omenire, dar verbul următor *ἐθεασάμεθα* face referire doar la martorii oculari ai contemplării Persoanei lui Iisus.

¹ Un rezumat al literaturii referitoare la pozițiile adoptate până în 1929 în legătură cu problemele criticii ioaneice, vezi E. Haenchen (TR, 23, 1955, p. 295 — 335). Pentru un studiu al criticii până în 1965, vezi E. Malatesta, *St. John's Gospel*, Roma 1967 iar, mai recent, R. Kysdan, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, 1975. În legătură cu problema strictă a autorului, a se vedea L. L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel*, London 1969.

² Ipoteza este susținută de C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, Cambridge 1946, p. 12.

În ciuda faptului că acest verb a fost interpretat de unii exegeți³ ca referindu-se la o vedere mai mult spirituală, totuși întrebuintarea nou-testamentară a acestui verb sugerează ideea că «vederea» este, în primul rând, una fizică (1,14).

Indiferent de concluzia la care se ajunge în privința înțelesului expresiei «am văzut slava Sa», un lucru pare cert, și anume, că autorul a intenționat ca cititorii săi să înțeleagă faptele evanghelice relatate, ca fiind mărturisite de martori oculari, multe dintre acestea fiind văzute chiar de el.

Un alt pasaj care se referă la problema autorului este cel din 19,35: «și cel care a văzut a mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acel (ἐκεῖνος) știe că spune adevărul, ca și voi să credeți». Episodul evocat anterior de evanghelist este cel al străpungerii coastei Domnului, cu sulița, de unul din ostașii însărcinați cu execuția Mântuitorului, astfel că textul, mai sus citat, nu poate să facă referire decât la acest eveniment.

Dar, întrucât, în exprimarea autorului, din versetul următor, apare pluralul «ταῦτα» (acestea), înseamnă că martorul ocular trebuie să fi avut în vedere și să fi vorbit despre întreaga activitate a Domnului Hristos, care are ca punct culminant moartea pe cruce. Întrebarea este, dacă scriitorul se referă la el sau la altcineva care aduce mărturie? Dacă autorul intenționează ca cititorii săi să nu-l considere pe el martor la evenimentele relatate, atunci afirmația trebuie înțeleasă ca evidențind doar faptul că sursa narațiunii a fost un martor ocular.

Termenul ἐκεῖνος pare, în text, destul de ambiguu, putând denumi fie un martor diferit de autor, fie martorul identic cu autorul. Deși, nu se poate afirma cu certitudine, se pare, totuși, că autorul va fi făcut referire la sine însuși, ca martor ocular al evenimentelor relatate.

Mai problematic de interpretat este pasajul din 21,24—25, deoarece se pune întrebarea, dacă aceste cuvinte sunt opera autorului sau ale unui scrib. Iată ce scrie autorul: «Acesta (ὁὗτος) este ucenicul care mărturisește (μαρτυρῶ) despre acestea și care a scris (ἔγραψε) acestea, și știm că mărturia lui este adevărată...»

În ceea ce privește autenticitatea acestor ultime două versete (24 – 25), păreriile specialiștilor sunt împărțite: Unii sunt de părere că au fost adăugate fie de alți ucenici ai lui Iisus, încă în viață, fie - și mai probabil- de ucenici direcți ai lui Ioan, care au ținut să depună mărturie asupra autenticității scrierii⁴. Dar, întrucât nu există dovezi că această afirmație nu ar fi făcut parte din materialul original al Evangheliei, trebuie privită ca pe o mărturie valoroasă în problema autorului.

³ C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, New York 1978, p. 166, afirmă categoric că nu este vorba despre un martor ocular, ci despre Biserica apostolică. Motivul de a exclude un martor apostolic este pentru faptul că el concluzionase deja că în In 1, 14 nu este vorba de autorul scrierii, ca fiind Apostol, sugerând astfel ideea că acesta ar vorbi în numele Bisericii apostolice. R. Bultmann, *The Gospel of John*, trad. engl., Philadelphia: Westminster 1971, p. 69, pendulează între interpretarea istorică și spirituală, deși el interpretează 1,14 în lumina textului din 1,16 — vederea credinței. El admite că vederea trebuie legată de eveniment și de consecințele lui. Vezi și D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Downers Grove, Illinois, SUA, 1992, p. 253.

⁴ A se vedea *Noul Testament (comentat)*, versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic, București 1993, p. 189.

Cuvântul "Οὐτός" (v. 24) trebuie înțeles ca referindu-se, în mod firesc, la subiectul afirmației anterioare, adică la «ucenicul iubit" care s-a rezemat pe pieptul lui Iisus la ultima Cină și care L-a întrebat: «Doamne, cine este cel care Te va vinde? »(21, 20). Dacă această concluzie este corectă, afirmația dovedește că acest ucenic nu a fost doar martorul lucrării lui Hristos, ci și autorul Evangheliei.

O parte dintre bibliști au evitat să adopte această concluzie, accentuând că martorii au fost menționați înainte de această afirmație, astfel că s-ar putea presupune faptul că autorul ultimului capitol nu era sigur de paternitatea scrierii.⁵ Ordinea cuvintelor exprimă, însă, ideea că scrierea se bazează pe o mărturie personală, aceasta existând înaintea scrierii.

Dar, nu-i mai puțin adevărat și faptul că lucrarea ar fi putut rezulta și de la un alt autor. Totuși, o astfel de interpretare este însă forțată, întrucât, dacă μαρτυρῶν se referă la mărturia personală, atunci și γράψας trebuie înțeles în același mod, adică referindu-se la o lucrare personală a celui care mărturisește. În acest caz, versetul mai sus amintit ar afirma că «ucenicul pe care-l iubea Iisus" ar fi autorul Evangheliei⁶.

Susținătorii teoriei paternității care neagă autorul ca fiind martor ocular, tratează mărturia clară, din acest verset, drept o intenție redacțională. C. K. Barrett consideră că cei care au publicat Evanghelia au modelat această afirmație din 19, 35 ca să susțină prin ea autoritatea ucenicului iubit.⁷ Deși, Barrett consideră că aceasta s-a făcut cu bună credință, o astfel de metodă de interpretare a mărturiilor interne este nesatisfăcătoare.

Dar, întrucât nu există variante textuale, prezente în manuscrise importante, prin care să se poată susține o ipoteză contrară, cuvintele versetului 24 trebuie considerate ca fiind un indiciu convingător în susținerea tezei că autorul care afirmă acestea a fost un martor ocular⁸ al celor relatate și pentru care depune mărturie. În acest caz, ultimele două versete ale evangheliei pot să nu constituie un adaos al scrierii. Este doar, o presupunere.

2 - Problema " Ucenicului iubit" între teze și antiteze

Expresia "ucenicul pe care îl iubea Iisus" trebuie interpretată în contextul așa-zisului "adaos" al Evangheliei (cap. 21), unde informația din versetul 24 pare să-l identifice pe acest ucenic drept autorul Evangheliei a IV-a: "Acesta (Οὐτός) este ucenicul care mărturisește despre acestea și care a scris acestea, și știm că mărturia lui este adevărată..."

⁵ D. Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 254.

⁶ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 12, înțelege prin ταυτα din 21, 24 o referire la pericopa precedentă sau la ultimul capitol, ceea ce îl face să pună la îndoială acest verset ca fiind o dovadă pentru paternitatea întregii Evanghelii.

⁷ A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Berlin 1897, p. 678, crede că această Evanghelie a fost atribuită Apostolului Ioan printr-o tradiție, după D. Guthrie, *New Testament Introduction*, p. 255.

⁸ Trebuie notat că dacă aceste versete sunt privite ca un adaos al vreunui care făcea parte din cercul Apostolului, ele pot fi o mărturie foarte timpurie despre paternitatea apostolică (R. V. Tasker, *The Gospel according to St. John*, TNT, 1960. p. 13). După cum subliniază A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History*, Oxford 1948, p. 44, Evanghelia pretinde un autor apropiat Mântuitorului, iar J. A. T. Robinson, *The Priority of John*, London: SCM, 1985 p. 279, crede că participiul prezent sugerează că ucenicul era încă viu.

PROBLEMA "UCENICULUI IUBIT" ÎNTRE TEZE ȘI ANTITEZE

Textul nu dă numele respectivului ucenic, dar el făcea parte din grupul amintit în 21, 2 și care cuprindea pe Apostolii Petru, Toma, Natanel, *fiii lui Zevedeu și alții doi*. Ucenicul iubit, al cărui nume nu este amintit de autor, trebuie să fi făcut parte din ultimii patru. De fapt, capitolul 21 oferă două detalii semnificative pentru identificarea persoanei sale:

a- în primul rând, se afirmă că acesta s-a aplecat spre Iisus, la Cina cea de Taină, și L-a întrebat cine-l va trăda: "...Doamne, cine este cel care Te va vinde?»(21, 20)

b- în al doilea rând, se consemnează faptul că el apare în anturajul imediat al Apostolului Petru. În același verset se afirmă: "*Dar întorcându-se, Petru a văzut venind după el pe ucenicul pe care-l iubea Iisus, acela care la Cină s-a rezemat de pieptul lui Iisus...*"

Ambele acțiuni sunt legate de faptele menționate în 13, 23 – 24, primul episod în care este menționat acest ucenic: "*Iar la masă era rezemat la pieptul lui Iisus unul dintre ucenicii Lui, pe care îl iubea Iisus. Deci, Simon Petru i-a făcut semn acestuia și i-a zis: Întreabă cine este despre care vorbește*". Toate cele consemnate în acest episod, și reluate în capitolul 21, arată cât de vie era, în memoria celui ce relatează, amintirea faptelor la care a fost el însuși, martor ocular. În acest context, putem să ajungem la concluzia că autorul celor relatate trebuie să fi fost însuși "ucenicul iubit".⁹

Într-un alt context, relat de același capitol 21, dar în același anturaj al lui Petru, "ucenicul pe care îl iubea Iisus" i se adresează venerabilului Apostol anunțând prezența surprinzătoare a Domnului înviat: "*Atunci ucenicul acela pe care îl iubea Iisus i-a zis lui Petru: Domnul este!* (21, 7a). Pescuirea minunată, acesta fiind contextul celor relatate, simbol al împărăției cerurilor (cf. Mt. 13, 47-48), eveniment pe care ucenicii îl mai trăiseră (vezi Lc. 5, 1-11), readuce fulgerător în mintea ucenicului imaginea lui Iisus. Nimeni nu putea fi altul, sub masca acestui nume, decât cel care mai experimentase, cel puțin o dată, acest eveniment, ca martor ocular: Ită ce scrie Sf. Luca: "*Spaima îl cuprinsese pe el și pe toți cei ce era cu el, de pescuitul peștilor pe care îi prinseseră. Tot așa și pe Iacob și pe Ioan, fiii lui Zevedeu, care erau fâțații lui Simon...*" (Lc. 5, 9-10). Așadar, din acest context aflăm că unul din fiii lui Zevedeu, Ioan, se găsea mai demult în anturajul lui Petru și în care va fi rămas, se pare, și după învierea Domnului.

Astfel, cei doi Apostoli, Petru și Ioan, se găsesc din nou împreună, menționați sub aceeași formulă "*Petru și celălalt ucenic pe care îl iubea Iisus*", în momentul în care Maria Magdalena se grăbea să le aducă vestea dispariției trupului lui Iisus, din mormânt. "*Atunci a alergat și a venit la Simon Petru și la celălalt ucenic - pe care îl iubea Iisus - și le-a zis: L-au luat pe Domnul din mormânt și nu știu unde L-au pus...*" (In. 20, 2). Autorul celor relatate menționează că "ucenicul iubit", când a văzut mormântul gol, a crezut (In. 20, 8).

Și din această împrejurare putem să deducem faptul că "ucenicul iubit" nu putea fi altul decât autorul celor consemnate în paginile evangheliei și care n-a uitat cu ușurință momentul când credința i-a umplut inima.

⁹ W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn 1964, p. 98 afirmă ferm identificarea ucenicului iubit cu Ioan, fiul lui Zevedeu, în special pe baza dovezii din 21, 2.

Este adevărat, că acest detaliu ar fi putut fi transmis autorului evenimentelor consemnate în scris, de "ucenicul iubit", în care autorul scrierii ar fi o persoană diferită de cea a "ucenicului iubit" numai că narațiunea se desfășoară atât de natural, încât o astfel de interpretare aproape că este exclusă. Așadar, prima interpretare este de preferat: identificarea "ucenicului iubit" cu Apostolul Ioan.

O altă referire la "ucenicul iubit" se află în episodul răstignirii, unde este consemnat faptul că Iisus a lăsat-o pe mama Sa în grija "ucenicului iubit" care a luat-o, din clipa aceea, la casa sa: *"Atunci Iisus, văzând pe mama Sa și pe ucenicul pe care îl iubea stând alături, i-a zis mamei Sale: Femeie, iată, fiul tău! Apoi i-a zis ucenicului: Iată, mama ta! Și din ceasul acela ucenicul a luat-o la sine"* (19, 26). Acesta este singurul episod, consemnat de evanghelist, în care "ucenicul iubit" nu este prezent alături de Petru.

Ucenicul nenumit era un cunoscut al Ap. Petru și trebuie să fi existat un anume motiv pentru care a fost prezentat în narațiunea Patimilor, iar acest motiv, credem că va fi fost locul mai deosebit pe care acesta îl ocupa în inima lui Iisus. Această afectivitate a lui Iisus pentru el ucenicul o va fi simțit și va fi socotit să o lase în anonimatul și modestia în care se ascunde taina adevăratei iubiri. Cel care îndeplina toate aceste condiții nu poate fi altul decât Ioan Apostolul, fiul lui Zevedeu.

De altfel, Apostolii Ioan și Petru aparțineau cercului restrâns de ucenici care au fost prezenți, lângă Iisus, împreună cu Iacov, în trei împrejurări în care ceilalți lipseau: învierea ficei lui Iair (Mc. 5, 37); schimbarea la față (Mt. 17, 1) și episodul rugăciunii din grădina Ghetsimani (Mc.14, 33). Același Apostoli, Petru și Ioan, au fost aleși de Mântuitorul Hristos să pregătească și Paștile pentru El și ucenici Săi (Lc 22, 8).

După Învierea Domnului și pogorârea Duhului Sfânt, cei doi Apostoli mai sunt prezentați ca formând restrânsul "*cerc petrin*" și de autorul cărții Faptele Apostolilor:

- Petru și Ioan se urcă împreună la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea (F. Ap.3, 1)

- Petru și Ioan, în fața sinedrului, îi uimesc pe membrii acestuia cu îndrăzneala și curajul lor în a-L propovădui pe Domnul înviat (F.Ap. 4, 13).

- Tot Petru și Ioan sunt trimiși din Ierusalim în Samaria pentru propovăduirea evangheliei. (F.Ap. 8, 14).

Cei doi sunt prezentați împreună și în referirea Sf. Pavel la "Apostolii stâlpi" ai Bisericii din Ierusalim: Iacov, Chefa și Ioan (Gal. 2,9).

Toate aceste dovezi sugerează probabilitatea ca "ucenicul pe care îl iubea Iisus" să fi fost Apostolul Domnului, Ioan, fiul lui Zevedeu.¹⁰ Prezent în anturajul petrin după Învierea Domnului, "ucenicul iubit" din același anturaj, de dinainte de Înviere, nu putea fi așadar, altul, decât Ioan Apostolul. Numirea Apostolului Ioan în anturajul lui Petru **după Înviere** lasă să se înțeleagă faptul că și **înainte de Înviere**, în episoadele menționate deja, din același cerc apropiat al corifeului Apostolilor, nu putea face parte o altă persoană, decât același Apostol Ioan.

¹⁰ Este semnificativ că această identitate a fost acceptată fără dubii de scriitorii patristici, care au văzut în Apostolul Ioan pe autorul Evangheliei. Origen și Sf. Ioan Hrisostomul privesc descrierea "ucenicului iubit" ca furnizând cheia scopului evangheliei. Poziția proprie a autorului corespunde cu caracterul entuziast al scrierii, Cf. Origen, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, Oradea 1995, p. 24 și Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Oradea 1998, p. 11-12.

PROBLEMA "UCENICULUI IUBIT" ÎNTRE TEZE ȘI ANTITEZE

Această supoziție este întărită și de faptul că nicăieri în Evanghelia a IV-a, Apostolul Ioan nu este consemnat cu numele, deși el este menționat de 20 de ori în Evangheliile sinoptice. La toate acestea se mai adaugă și amănuntul că Sf. Ioan Botezătorul este numit, în evanghelia a IV-a, simplu "Ioan", fără alte numiri. Să fie acest lucru întâmplător? Credem că autorul evangheliei va fi dorit ca Apostolul Ioan să fie recunoscut sub un alt nume, lăsându-se, și în acest caz, în anonimatul modestiei și al respectului datorat "maгіștrilor", Ioan, fiul lui Zevedeu, fiind și ucenicul Botezătorului Domnului. Așadar, tocmai această lipsă de referiri specifice la autorul scrierii creează o înclinație spre o paternitate ioaneică a acesteia, iar ipotezele alternative trebuie să recunoască această particularitate și să ofere o explicație adecvată.

Un amănunt, deloc lipsit de semnificație și căruia se cuvine acordată o atenție specială, este și *aparitia târzie* a "ucenicului pe care Iisus îl iubea" în narațiunea Evangheliei. De ce nu apare înainte de Cina cea de Taină?

Examinându-se trimiterele la Apostolul Ioan, în Evanghelia după Marcu, se poate vedea că acesta apare în următoarele episoade:

- în istorisirea episodului chemării Apostolilor de către Mântuitorul Hristos, numele său găsindu-se printre cei Doisprezece (3, 17),
- în episodul Schimbării la față (9, 1-9),
- în cel al vindecării soacrei lui Petru (1, 29)
- în casa lui Iair, împreună cu Petru și Iacov (5, 37)
- în descrierea episodului în care Ioan este cel care interzice unui exorcist să alunge demonii în numele lui Iisus (9, 38)
- în cererea unui loc de frunte în împărăția cerurilor, împreună cu fratele său, Iacov (10, 35)
- în micul grup de ucenici care au cerut un semn în legătură cu sfârșitul (13, 3)
- în episodul rugăciunii lui Iisus în Grădina Ghetsimani, înainte de Patima Sa (14, 32).

Prezentarea făcută de Marcu nu aruncă însă o lumină favorabilă asupra Apostolului Ioan. Din analiza acestor episoade se poate ușor observa faptul că el se găsește destul de des în situații "compromițătoare" pentru calitatea sa de Apostol al dumnezeiescului Învățător.

Sfântul Luca îl prezintă și el în două episoade și care nu se găsesc la ceilalți sinoptici:

- implicarea sa în pregătirea Paștilor (Matei se referă la "ucenici", Marcu la "doi dintre Apostoli", doar Luca îl menționează cu numele) (22, 8).
- exprimarea dorinței lui Ioan și Iacov de a coborî foc din cer asupra unui sat samaritean necredincios (9, 54).

Presupunând, acum, că Ioan ar fi fost ucenicul iubit și autorul Evangheliei, care dintre episoadele sinoptice ne-am aștepta să le fi prezentat? Deoarece întâmplările legate de "slăbiciunile" sale erau bine cunoscute de la sinoptici, iar depășirea lor a fost, cu siguranță, o preocupare constantă a vieții sale, Ioan Apostolul și-a rezervat dreptul de a apărea în lucrarea proprie doar în acele ceasuri din viața dumnezeiescului Învățător, când el a învățat și-a înțeles să se apropie de inima și duhul lui Iisus mai mult decât au făcut-o ceilalți Apostoli.

Totuși, în această situație se ridică o problemă: *Poate un om să se descrie pe sine ca fiind "ucenicul pe care îl iubea Iisus"*? Unii specialiști sunt convinși că un asemenea concept este improbabil, astfel că, în ciuda forței dovezilor citate, găsesc o altă identitate pentru "ucenicul iubit" sau fac distincție între acesta și autorul Evangheliei.¹¹

Dar, să fie, totuși, atât de puțin probabil ca Ioan să se numească pe sine ucenicul ὁ ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς?¹² Dacă sintagma ar indica o dragoste preferențială a lui Iisus față de acest ucenic, în detrimentul celorlalți atunci ar fi greu de înțeles o astfel de atitudine. Însă, așa cum arată prima sa Epistolă sobornicească, Apostolul Ioan a înțeles, în modul cel mai profund, semnificația dragostei lui Dumnezeu în Hristos, astfel că expresia citată nu face decât să dezvăluie, în evanghelia sa, uimirea și copleșirea lui de dragostea lui Iisus manifestată față și de persoana sa.¹³

Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că pentru o terță persoană ar fi fost extrem de dificil să îndrăznească să aleagă și să numească pe unul dintre Apostolii Domnului ca fiind primitorul, prin excelență, a dragostei lui Iisus. Departe de a fi o dovadă de mândrie, așa cum s-a sugerat de multe ori, termenul poate fi văzut ca un semn de modestie: Apostolul nu-și menționează numele, dar atrage atenția asupra a ceea ce datora el pentru dragostea lui Iisus. Așadar, Ioan s-a putut numi pe sine "Ucenicul pe care îl iubea Iisus".

Cercetătorii care neagă identificarea "ucenicului iubit" cu Apostolul Ioan, încearcă să-l descopere pe acesta în alte personaje evanghelice, a căror prezentare făcută de autorii sfinți ar putea duce la astfel de concluzii.

În acest sens, un prim personaj în care ar putea fi văzut "ucenicul iubit" ar fi *tânărul bogat* pe care Mântuitorul îl cheamă să-l urmeze. Evanghelistul Marcu consemnează faptul că Iisus, privind la el cu luare-aminte, l-a îndrăgit (Mc. 10, 21). Dar, întrucât nu cunoaștem dacă acest tânăr se va fi convertit, urmând, în cele din urmă, chemarea lui Iisus, sugestia este gratuită.

O altă propunere a fost *Natanel*, dar aceasta este conjuncturală, deoarece avem puține informații despre el, iar în capitolul 21 din evanghelia după Ioan acestuia i se dă numele, astfel că nu poate fi identificat cu ucenicul iubit¹⁴.

O ipoteză aparte susține identificarea "ucenicului iubit" cu Lazăr, prietenul Mântuitorului Hristos.¹⁵ Argumentul invocat este faptul că, în Ioan 11, 3, Lazăr e

¹¹ R. H. Strachan, *The Fourth Evangelist. Dramatist or Historian*, Oxford 1925, p. 49 a acceptat identificarea ucenicului iubit cu Ioan, fiul lui Zevedeu, și consideră că Evanghelistul a fost unul dintre ucenicii apropiați ai Domnului care a simțit experiența duhovnicească a Învățătorului Său, împrăștiindu-și-o. Potrivit acestei teorii, Evanghelistul a apelat la imaginația sa dramatică pentru a prezenta totul din punctul de vedere al unui martor ocular. Dar, maniera puțin pretențioasă în care este prezentat, totuși, ucenicul, nu sugerează un efect dramatic.

¹² Sintagma este identică în 13, 23; 19, 26; 21, 7. 20, dar în 20, 2, verbul ἠγάπει este înlocuit cu ἠγάπα.

¹³ Verbul ἀγάπω apare de 22 de ori în I Ioan, mai mult decât în oricare altă carte a Noului Testament, cu excepția Evangheliei după Ioan. Vezi D. Guthrie, *op. cit.*, p. 258.

¹⁴ Vezi *Ibidem*, p. 260.

¹⁵ Pentru apărarea acestei păreri, vezi articolul lui J. N. Sanders, *Who was the disciple whom Jesus loved?*, în *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross, NTSt I, 1957, p. 72 – 82. De asemenea articolul din *Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klaussen și G. F. Snyder, 1962, p. 111 – 123 în care se susține că această părere

numit de surorile sale "cel pe care îl iubești" (ὁ ἠφιλειῶς). Într-adevăr, expresia "ucenicul iubit" apare pentru prima dată după ce Lazăr este introdus în narațiune, în capitolele 11 și 12 din evanghelia a IV-a. Susținătorii ipotezei se bazează pe presupunerea că Lazăr va fi participat la ultima Cină a lui Iisus cu Ucenicii Săi și unde el își va fi rezemat capul de pieptul lui Iisus.

Întrucât, acest fapt nu poate fi dovedit de nici un indiciu evanghelic, în afara celui la care se face referire, ipoteza cade. Mai mult, Evangheliile sinoptice consemnează chiar un amănunt, în plus, arătând că, prezenți cu Iisus în noaptea dinaintea Patimilor, inclusiv la Cina pascală, au fost doar Apostolii. Chiar dacă am admite această posibilitate, ca Lazăr să poată fi identificat cu "ucenicul iubit", explicația, de ce atunci numele său apare menționat în capitolele 11 și 12 din evanghelia după Ioan, de vreme ce "ucenicul iubit" rămâne anonim în toată Evanghelia, s-ar confrunta cu serioase dificultăți. La toate acestea s-ar mai adăuga și nevoia explicării motivului pentru care Lazăr a fost numit prin această sintagmă – situație în care, la fel, ar fi greu de găsit, dacă nu chiar imposibil, un răspuns satisfăcător.

O altă ipoteză în privința identificării "ucenicului iubit" îl prezintă pe acesta drept un *personaj ideal*.¹⁶ Lipsa menționării numelui ucenicului este interpretată ca un indiciu că Evanghelia nu este lucrarea unui singur om, ci lucrarea comună a Bisericii. Prezentarea vieții și învățăturii lui Iisus devine astfel mărturia Bisericii despre ea însăși și despre Învățătorul ei.¹⁷

Această interpretare este total nesatisfăcătoare, deoarece implică tratarea "ucenicului iubit" ca persoană neistorică, în ciuda dovezilor contrare din istorisirea evangheliei după Ioan, lăsând, în același timp, drum deschis presupunerii că orice comunitate putea crea o idealizare care să reprezinte experiența colectivă în raport cu Persoana lui Iisus. Totuși, aluziile conjuncturale despre "ucenicul iubit" din Evanghelie nu trebuie interpretate simbolic, respectând, cel puțin un principiu al criticismului istoric care pretinde ca o persoană istorică să nu fie interpretată simbolic, încât să poată însemna chiar orice dorește interpretul.

Așadar, nu putem afirma cu certitudine că ar exista vreun indiciu evanghelic sau vreun motiv istoric pentru a respinge identificarea "ucenicului iubit"

se potrivește cel mai bine cu tema vieții, dominantă în Evanghelie. O altă sugestie, *Matia*, este propusă de E. L. Titus, J B L. 69/1950, p. 323 – 328, bazându-se pe simbolismul lui Iuda ca tip pentru iudei și care a fost înlocuit de un om care ar fi reprezentat creștinul ideal. Dar, în acest context, legătura dintre Fapte cap. 1 și Evanghelia după Ioan nu este evidentă. J. N. Sanders a și-a continuat argumentarea teoriei potrivit căreia Lazăr ar fi fost ucenicul iubit, în articolul din NTS 9/1962, p. 75 – 85, în care susține că atribuirea Evangheliei lui Ioan a început ca și o credință eretică. Același autor și-a menținut părerea în comentariul apărut postum, *The Gospel according to St. John*, London 1968, editat de B. A. Mastin.

¹⁶ Cf. A. Correll, *Consummatum Est*, 1958, p. 204, după D. Guthrie, *op. cit.*, p. 259-260.

¹⁷ Ucenicul iubit, "prototipul Bisericii viitoare" este privit de R. M. Grant (HTR 35/1942, p. 14) ca simbolic și neistoric; la fel se exprimă și H. Lietzman, *The Beginnings of the Christian Church*, 1937, p. 311. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, München 1960, p. 180, sugerează că "ucenicul iubit" era purtătorul ideal al mărturiei apostolice. R. Bultmann, *The Gospel of John*, p. 484, vede în el o figură ideală, reprezentativă pentru creștinismul neamurilor și găsește semnificativă prezența sa în anturajul Ap. Petru, reprezentantul creștinismului iudaic (13, 21 – 30; 20, 2 – 10).

cu Apostolul Ioan, fiul lui Zevedeu, dar, este la fel de adevărat, și faptul că nu există nici pentru identificarea sa clară cu acesta.¹⁸ Totuși, argumentele "pro identificare" sunt mai convingătoare.

La toate acestea adăugăm, în continuare, și alte reflecții care să vină în sprijinul efortului de a identifica în persoana Apostolului Ioan pe autorul evangheliei a IV-a, și indirect, pe "Ucenicul iubit".

3 - Mediul palestinian reflectat în Evanghelie – indiciu pentru autor

Întrebarea care se pune este dacă poate fi identificat în autor un bun cunoscător al obiceiurilor, tradițiilor și ritualurilor iudaice sau se strecoară în scriere unele inadvertențe între cele relatate și realitatea istorică a faptelor, caz în care s-ar exclude un martor ocular în spatele Evangheliei?

a - Cunoașterea obiceiurilor iudaice

În expunerea evanghelică, autorul arată că cunoaște detaliat și corect viața iudaică din perioada anterioară căderii Ierusalimului. El este familiarizat cu considerentele morale din ritualurile evreiești, ritualurile de curățire (2, 6); ritualurile de la Sărbătoarea Corturilor (7, 37; 8, 12); rânduielile curățirii de Paști (18, 28; 19, 31 – 42), menționând și sărbătorile iudaice cele mai importante: Paștile, Sărbătoarea corturilor, Sărbătoarea târnosirii Templului.¹⁹ Autorul cunoaște, de asemenea, rânduielile prohibitive specific iudaice, cum ar fi cele referitoare la Sabat (5, 10; 7, 21 – 23; 9, 14), precum și nuanțe ale doctrinei iudaice, cum ar fi concepțiile despre urmările ereditare ale păcatului personal (9, 2).

b- Cunoașterea istoriei evreiești

Autorul posedă cunoștințe detaliate despre perioada în care a fost construit templul (2, 20); este conștient de atitudinea politică a poporului evreu, în special adversitatea față de samariteni (4, 9); prezintă disprețul palestinienilor pentru evreii din diasporă (7, 35); iar cât privește istoria ierarhiei templului, se menționează că Anna și Caiafa erau arhierii, Caiafa fiind arhierul din acel an (11, 49; 18, 13).

c- Cunoașterea geografiei palestinene

Autorul pare foarte familiarizat cu orașul Ierusalim; cunoaște numele evreiesc al scăldătorii de lângă Poarta Oilor și menționează că aceasta avea cinci pridvoare. Acest detaliu este confirmat de excavațiile recente de lângă templu, care au scos la iveală o scăldătoare ale cărei inscripții vorbesc despre proprietățile

¹⁸ O altă soluție propusă în privința ucenicului iubit este tratarea tuturor aluziilor ca pe niște interpolări. J. J. Gunter, *The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve*, ThZ 37 (1981), p. 129 – 148, consideră că ucenicul iubit a fost frate de sânge cu Iisus. P. S. Minear, *The Beloved Disciple in the Gospel of John. Some Clues and Conjectures*, NTS 19, 1977, p. 105 – 123, crede că descrierea ucenicului iubit este o reactualizare a imaginii lui Veniamin din Deuteronom 33, 12.

¹⁹ O bună parte a specialiștilor nu iau în considerare importanța acestor dovezi, susținând că ele prezintă doar o cunoaștere generală a iudaismului și nu fac dovada unui autor palestinian. C. K. Barrett este de părere că orice material despre Iisus este de așteptat să conțină urme ale originii palestinene, așa că detalii de această natură nu pot confirma faptul că autorul trebuie să fi fost neaparat un evreu. *The Fourth Gospel according to St. John*. p. 122 – 123.

terapeutice ale apei.²⁰ De asemenea, autorul cunoaște numele evreiesc (Gabbata) al locului pardosit cu pietre aflat în afara pretoriului, un alt detaliu confirmat de descoperirile arheologice de lângă turnul Antonia, care domina perimetrul templului, padiment care era așezat pe un tăpșan, numit evreiește "coastă".²¹ Autorul are cunoștință și de scăldătoarea Siloamului (9, 7) și de pâraul Cedrilor (18, 1) etc.

În numeroase ocazii sunt prezentate detalii topografice, uneori în episoade care nu-și găsesc paralelă în Evangheliile sinoptice.²² În acest sens, sunt menționate cele două Betanii (1, 28; 12, 1), Enom, aproape de Salim (3, 23)²³; Cana Galileii (2, 1; 4, 46; 21, 2); Tiberiada ca nume alternativ pentru Marea Galileii (6, 1; 21, 1); Sihar din apropierea Sichemului (4, 5); Muntele Garizim aproape de o fântână (4, 21); Efraim nu departe de pustie (11, 54) etc.²⁴

4- Detalii care sugerează un martor ocular

Orice accentuare în privința acestui subiect ridică inevitabil problema istoricității Evangheliei a IV-a. În acest sens, ne întrebăm cărui scop ar servi menționarea celor șase vase de apă din Cana (2, 6), a celor douăzeci și cinci sau treizeci de stadii pe care le-au parcurs ucenicii pe Marea Galileii (6, 19), a numărului de pești prinși și a distanței dintre barcă și mal cu ocazia apariției după Înviere a lui Iisus în fața ucenicilor (21, 8, 11), dacă totul ar fi o pură ficțiune? Simbolismul acestora are o anumită semnificație în evanghelie numai dacă ele au o realitate istorică.

În acest sens, în legătură cu versetul 2, 6, C. K. Barrett admite posibilitatea unei interpretări simbolice, dar consideră că această sugestie este pe deplin justificată numai dacă referirea la cele 6 vase implică o realitate istorică²⁵.

²⁰ Cf. J. Jeremias, *Die Wiederentdeckung von Bethesda*, Göttingen 1949, p. 158 și W. F. Howard, *Commentary on John*, 1952, p. 539 și Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, *Arheologie Biblică*, 1994, București, ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., p. 312-314

²¹ Cf. J. B. Higgins, *The Historicity of the Fourth Gospel*, London 1960, p. 81 – 82.

²² De exemplu, menționarea faptului că Apostolii Filip, Andrei și Petru erau din Betsaida.

²³ Arheologii au identificat acest loc ca fiind Ainun modern (cf. W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John*, în volumul *The Background of the New Testament and its Eschatology*, editori W. D. Davies și D. Daube, 1956, p. 158 – 160). Vezi și Grigorie T. Marcu, *Paternitatea ioaneică a evangheliei a IV-a, cu specială privire la proba arheologică și paleografică*, în "Studii Teologice", XII, 1960, nr. 1-2, p. 139-160.

²⁴ În abordarea făcută de Barrett referitoare la dovezile topografice (op. cit., p. 122) se notează că anumite indicații de locuri ar fi fost adăugate ulterior de tradiție, însă examinarea aluziilor evanghelice din literatura Părinților apostolici și din apocrife nu susține această părere. Mai degrabă, pare a fi adevărat, contrariul. Spre exemplu, în *Faptele lui Pavel* sunt numite nu mai puțin de cincizeci și șase de persoane, dintre care nu apare nici una menționată anonim în cartea Faptele Apostolilor canonică, și care să apară în cartea Faptelor apocrifă, cu numele. Detaliile topografice din cartea apocrifă sunt mult mai vagi decât în Faptele Apostolilor. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, p. 67, este de părere și el că, odată cu dezvoltarea Tradiției, a existat tendința de a se adăuga mai multe detalii precise, incluzând adăugarea numelor unor persoane menționate anonim înainte. Această tendință se găsește în literatura apocrifă târzie, dar Bultman nu citează nici un manuscris din primul secol. (Vezi D. Guthrie, op. cit., p. 264).

²⁵ A se vedea amănunte, în acest sens, C. K. Barrett, op. cit, p. 104, el fiind unul dintre susținătorii unor astfel de teorii.

Alte detalii lasă cititorului impresia clară că autorul a fost de față la evenimentele descrise: umplerea casei de mirosul mirului (12, 3); semnul făcut de Apostolul Petru (13, 24); reacția soldaților la arestarea lui Iisus (18, 6) etc. Adesea autorul dorește să facă cunoscute și reacțiile ucenicilor (2, 11; 4, 27; 6, 19; 12, 16; 13,22) și ale Domnului Însuși (cf. 2, 11. 24; 6, 15. 61; 13, 1) în diferite împrejurări.

Deosebit de semnificativă este prezentarea unor episoade în care autorul dă nume unor oameni care apar anonim în scrierile sinoptice paralele. Astfel, Apostolii Filip și Andrei sunt numiți în relatarea minunii înmulțirii pâinilor (6, 7); în momentul în care Maria unge cu mir capul lui Iisus, ea este prezentată ca fiind sora lui Lazăr (12, 3); se menționează apoi, și numele slujitorului arhierelui căruia apostolul Petru i-a tăiat urechea cu sabia (18, 10). De asemenea, sunt adăugate pericope care nu au corespondent la sinoptici, cele mai însemnate fiind episoadele în care apar Natanel, Nicodim și Lazăr. (Cap. 1.3 și 11)

Din aceste detalii, se poate deduce clar faptul că autorul și-a amintit personal numele acestor persoane, ca unul care îi va fi cunoscut personal. Ipoteza că și-ar fi bazat relatările, de acest gen, pe diferite tradiții ale primilor creștini nu poate fi luată în considerare.²⁶

5 - Concluzii la ipotezele paternității

Concluziile exegeților referitoare la multitudinea de teorii și ipoteze, fiecare având mai multe variații, lansate de specialiști în încercarea de rezolvare a problemei paternității Evangheliei a IV-a, s-ar putea rezuma la următoarele:

- a- Evanghelia aparține Apostolului Ioan
- b - Evanghelia aparține lui Ioan din Ierusalim
- c - Teoriile "neioaneice"
- d.- Evanghelia aparține unui presbiter

a) Apostolul Ioan – autor al Evangheliei

Aceasta este concepția unanimă a exprimărilor Tradiției și care își găsește suport în mărturiile interne. De fapt, este singura ipoteză care poate să justifice multele evenimente istorice relatate în Evanghelie.

O nuanțare însă a acestei ipoteze, din latura criticii tezei tradiționale, se pronunță în sensul că Apostolul Ioan a fost martorul ocular al evenimentelor relatate, iar altcineva este autorul Evangheliei. Ca argument, în acest sens, este luată paralela din relația tradițională dintre Apostolul Petru și Marcu, în scrierea Evangheliei a doua²⁷. Pentru acest mod de abordare a paternității Evangheliei după Ioan nu există o obiecție fundamentală, dar în acest caz se impune interpretarea termenului "γράφας" din Ioan 21, 24 în sensul de scriere prin intermediul altuia, ceea ce nu este chiar foarte simplu.

²⁶ Cf. A. J. B. Higgins "The Historicity of the Fourth Gospel", p. 57.

²⁷ O teorie adoptată de R. V. Tasker, *The Gospel according to St. John*, (TNT, 1960, p. 11). Vezi de asemenea, R. Schnackenburg, *The Gospel according to John I, (4 vol.)*, New York, 1968, p. 75-104, care în dezbaterea despre paternitatea Evangheliei, adoptă ceea ce el numește o "soluție intermediară, negând că Evanghelia poate fi direct atribuită Apostolului Ioan, dar acceptând că autorul îl cunoștea pe Apostol. Vezi și N. E. Johnson (CQR 167, 1966, p. 278 — 291) care consideră că Ioan, fiul lui Zebedeu a scris pericopa despre Patimi, dar altcineva a adăugat-o în Evanghelie. Cf. C. H. Clergeon, *Le quatrième évangile indique-t-il le nom de son auteur?*, în « Biblica » (56, 1975, p. 545 — 549).

Argumentele criticii externe acordă, însă, Apostolului Ioan principala responsabilitate și autoritate în scrierea Evangheliei a IV-a, ucenicul sau copistul lui, dacă a existat, rămânând anonim. Chiar dacă s-ar reflecta la paralela amintită și s-ar lua ca model pentru circumstanțele apariției Evangheliei a IV-a, ceea ce nu e cazul, implicarea personală a Apostolului Ioan în scrierea lucrării sale ar fi incomparabil mai însemnată, decât cea a lui Petru în cazul Evangheliei după Marcu.

O altă ipoteză, care la fele de improbabilă, este că *un ucenic al lui Ioan a scris memoriile Apostolului după moartea lui*. Potrivit acestei teorii, conținutul aparține lui Ioan, dar nu și scrierea efectivă. Întrucât ipoteza s-a bucurat de puțini și ne semnificativi adepți, rămâne la nivelul de simplă părere.

b) "Ioan" din Ierusalim

Un anume Ioan din Ierusalim și care se va fi bucurat de trecere în fața Arhierelui, intrând în casa acestuia, în timpul Patimilor (In. 18,16), a fost pentru prima dată propus ca autor al Evangheliei a IV-a de H. Delff²⁸. În opinia sa, Ioan al Tradiției ar fi Ioan din Ierusalim și care mai târziu ar fi devenit foarte influent în bisericile creștine din Asia Mică. Acesta fusese destul de bine pregătit în rabinism și va fi fost prezent și la ultima Cină pascală a Domnului cu Ucenicii Săi, înainte de patima Sa. Teoria asociază, într-adevăr un martor ocular cu apariția Evangheliei a IV-a, dar nu are nici un suport biblic sau tradițional, neexistând nici o mărturie externă pentru o astfel de persoană.²⁹

c) Teoriile "neioaneice"

Câteva ipoteze ignoră cu totul numele lui Ioan Apostolul și contribuția sa în scrierea Evangheliei care îi poartă numele. Logica acestei poziții este că, dacă considerațiile de ordin intern ale Evangheliei sunt crezute, și care sunt considerabil de vagi în ceea ce privește identificarea autorului scrierii cu Ioan, Apostolul Domnului, atunci paternitatea apostolică a evangheliei este imposibil de susținut. În acest caz, mărturiile externe trebuie să fie total greșite, neexistând, astfel, nici un motiv pentru reținerea numelui lui Ioan ca autor al scrierii. *Atribuirea Evangheliei, la o dată mai târzie*, Apostolului Ioan este, în acest caz, singura aserțiune care poate fi luat în calcul. În acest sens, J. N. Sanders³⁰ leagă această atribuire cu necesitatea de suport apostolic în disputa quartodecimană, numai că Evanghelia după Ioan a avut o ne semnificativă valoare în această dispută.

Alți exegeți au susținut o teorie mai directă a falsității textului în care toate detaliile care susțin un martor ocular, ca autor al scrierii, sunt privite ca un cadru imaginar care creează doar impresia paternității apostolice. Dacă această supoziție ar putea fi luată în calcul în problema autorului Evangheliei, se poate ridica, atunci, întrebarea: De ce autorul nu menționează numele lui Ioan Apostolul, fapt care ar fi avut, în acest caz, un efect mult mai mare asupra primilor creștini în evlavia lor

²⁸ *Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth*, 1889, după D. Guthrie, *op. cit.*, p. 277.

²⁹ P. Parker într-un studiu publicat în JBL 79, 1960, 97 — 110) presupune că o persoană, dar care, totuși, puțin probabil că poate fi luată în calcul ca autor al Evangheliei, al cărui nume era Ioan, este Marcu. Într-un articol precedent (JBL 75, 1956, p. 303 - 314), în care Parker susține o a doua ediție a Evangheliei, apărută relativ mai târziu, apar discrepanțe în ceea ce privește ipotezele autorului.

³⁰ *The Fourth Gospel in the Early Church*, London 1943, p. 38- 39.

vizavi de Evanghelia a IV-a, procedeu care ar fi fost, de altfel, și în consonanță cu practica pseudoepigrafă?

Teoria mai cere și alte explicații, cum ar fi: Dacă Evanghelia nu a fost imediat acceptată ca apostolică, cum de a devenit, în foarte scurt timp, general acceptată în Biserica primilor creștini? Odată cu trecerea timpului, credem, că ar fi fost extrem de dificil să se creeze o astfel de impresie. Dacă autorul Evangheliei a plănuț să dea cărții sale o paternitate apostolică, atunci se poate afirma că a reușit într-o manieră fără paralelă în pseudoepigrafie. Numai că, în acest sens, nu există mărturii.

În rândul criticilor și-au făcut loc însă păreri și de altă natură cu privire la paternitatea Evangheliei a IV-a.

În acest sens, unii critici susțin ipoteza potrivit căreia această Evangheliie ar trebui atribuită unui grup de martori oculari, și nu unuia singur. În acest caz, lucrarea devine produsul unei școli, creată într-un așa-zis "Cerc ioaneic" sau "Școală ioaneică"³¹. Potrivit acestei ipoteze, Evanghelia a IV-a ar fi fost scrisă de un alt autor decât Apostolul Ioan, dar aparținând aceluiași grup ca și Apostolul.³² Ca argument în susținerea acestei ipoteze este invocat, în special, Epilogul Evangheliei în care s-ar părea că autorului scrierii i-ar putea fi asociate și alte persoane, probabil din anturajul foarte apropiat al autorului.

Susținătorii teoriilor redacționale se gândesc la existența, mai degrabă, a unui scriitor, decât a unui autor. Aceste teorii editoriale au avantajul de a transfera orice material care nu este în acord cu gândirea autorului original, copistului, pierzându-și astfel, valoarea de mărturie. Dar validitatea acestui tip de criticism trebuie depășită.³³

³¹ O dezvoltare a problemei legată de teoria așa-zisei "Școli ioaneice", vezi *Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994, p. 494 - 501; *O Cullmann, Der johanneische Kreis*, Tübingen, 1975; *Elisabeth Schüssler-Fiorenza, The Quest for the Johannine School: The Apocalypse and the Fourth Gospel*, NTS 23, 1977, p. 402-427; *G. Strecker, Die Anfänge der johanneischen Schule*, NTS 32, 1986, p. 31-47; *R. A. Culpepper, The Johannine School*, SBLDS 26, Missoula, MT: Scholars 1975.

³² Cf. *Oscar Cullman, The Johannine Circle*, Philadelphia: Westminster 1976, care consideră că autorul a aparținut unui tip de iudaism diferit de cel al celor Doisprezece Apostoli. Dar *F. M. Brown, Le cercle johannique et l'origine du quatrième evangile*, (RHPR 56, 1976, p. 203 — 214) critică poziția lui O. Cullmann pentru presupunerea că Iisus își va fi revelat Evanghelia Sa altcuiva, decât vreunui din cercul celor Doisprezece. Ideea lui Cullmann se găsește și în studiile lui *R. A. Culpepper, The Johannine School*, (SBLDS 26, Missoula, MT: Scholars) 1975, care evaluează ipoteza "școlii ioaneice" pe baza unei cercetări a naturii școlii antice și concluzionează că școala ioaneică era un grup centrat în jurul ucenicului iubit. *J. J. Gunther, The Elder John, Author of Revelation*, (JSNT 11, 1981, p. 3 — 20), crede că autorul era un proroc — învățător — apostol cu statut de arhieru mijlocitor și care a fost urmașul Apostolului Ioan.

³³ În comentariul său la Evanghelia după Ioan, *R. Schnackenburg, The Gospel according to St. John*, I, New York 1968 susține paternitatea apostolică, dar accentuează existența unor elemente, în forma finală a cărții, care ar aparține copiștilor. După părerea sa, Ioan a furnizat datele, dar o școală de copiști a fost responsabilă de producerea literaturii ioaneice. În acest sens, Apostolul Ioan ar fi "autorul", dar nu "Evanghelist". Acest mod de a trata paternitatea ioaneică a Evangheliei a IV-a pare a fi prea « liberal » vizavi de autenticitatea scrierii. Referire la autorul Evangheliei după Ioan nu se poate face decât dacă-l considerăm pe autor martor ocular al celor scrise. Această părere a teologului catolic poate fi comparată cu cea avansată de *R. E. Brown, The Gospel according to John*, New York 1966, care propune o teorie în cinci etape despre originea Evangheliei, Apostolul Ioan fiind implicat doar în prima etapă. Paternitatea apostolică devine astfel izolată.

d) Ioan "Presbiterul"

O faimoasă afirmație a lui Papias a dus la concluzia, răspândită printre cercetători, potrivit căreia ar fi existat un alt Ioan, sub numele de Ioan Presbiterul (Bătrânul), decât Ioan Apostolul, care a avut legătură cu Efesul, precum și cu apariția celei de-a IV-a Evanghelii. Astfel s-a ajuns la confuzia făcută de Tradiție între Ioan Presbiterul și Ioan, Apostolul Domnului.

Iată mărturia lui Papias, citată de Eusebiu al Cezareei³⁴ în "Istoria sa bisericească": "Dacă venea undeva vreunul care trăise cândva în apropierea acestor prezbiteri, atunci îndată mă informam ce credință avuseseră aceia și întrebam ce anume au învățat? Ce Petru? Ce Filip? Ce Toma sau Iacov și ce anume Aristion sau **Ioan Presbiterul**? Sau alți ucenici ai Domnului? Căci eram de părere că știrile scoase din cărți nu au, după mine, aceeași valoare ca mărturia orală, vie și statornică".

Problema este una de interpretare, pentru că cuvintele lui Papias nu sunt ambigue. Se pare numai că Eusebiu a confundat lucrurile atunci când s-a referit la acest pasaj, atribuindu-i lui Papias faptul de a fi afirmat că, pe lângă Apostolul Ioan ar fi existat și "prezbiterul Ioan", ceea ce este inexact.³⁵ Iată ce scrie, în continuare, Eusebiu: "Putem observa din aceste cuvinte că Papias amintește numele lui Ioan de două ori: prima dată îl pune alături de Petru, de Iacov, de Matei și de ceilalți Apostoli, gândindu-se astfel pe față la Evanghelistul Ioan; în cel de-al doilea caz, într-o astfel de exprimare, Ioan este pomenit într-o altă grupare, cu totul deosebită de cea a Apostolilor, având înaintea lui înșirat pe un oarecare Aristion și fiind categorisit cu atributul de "prezbiter" (Bătrânul) și fiind pus în rândul ucenicilor simpli"³⁶.

C. K. Barrett³⁷ este de părere că această afirmație poate să indice un serie de trei grupări existente între epoca Mântuitorului Hristos și cea în care a trăit Papias: *Apostolii, Bătrânii și alți ucenici*. Această interpretare anulează mărturia lui Irineu potrivit căreia Papias ar fi fost un contemporan al Apostolului Ioan și un cunoscut al lui Policarp³⁸, ceea ce este inexact.

Problema crucială este legată de ceea ce înțelegea Papias prin cuvântul "presbiter" (bătrân): persoane diferite sau aceiași cu ucenicii Domnului, cunoscuți și sub numele de bătrâni? Barrett este convins că "zicerile bătrânilor" conțineau cuvintele ucenicilor numiți Apostoli, și că Papias a auzit doar amintirile acestor bătrâni prin intermediul urmașilor lor.³⁹ De altfel, Eusebiu de Cezareea scrie în Istoria sa: "...chiar în introducerea la scrierea sa, Papias nu mărturisește că ar fi auzit și că ar fi văzut el însuși pe sfinții apostoli, ci precizează, doar, că învățătura de credință a primit-o de la

³⁴ *Istoria bisericească*, III, 39, 4, București 1987, p. 142 și Mircea Basarab, *Ermineutica Biblica*. Oradea, 1997, p. 90-91.

³⁵ A se vedea, în acest sens, studiul profesorului Vasile Gheorghiu, *Tradiția despre Apostolul și prezbiterul Ioan la Eusebiu de Cezareea*, Cernăuți 1926.

³⁶ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 143.

³⁷ *The Gospel according to St. John*, 1978, p. 105.

³⁸ Dintre bărbații vechi ai Bisericii, Papias ascultase pe evanghelistul Ioan și însoțise pe Policarp" (Cf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, XXXIII, 4, după Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 142.).

³⁹ C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 106.

oameni care au trăit în apropierea apostolilor".⁴⁰ Iar, în continuare, Eusebiu redă cuvintele lui Papias, spunând: "*lăță cum se exprimă el*": "*Ca să te întăresc în adevăr, pentru tine nu m-aș sfii să adaug explicărilor mele tot ceea ce am prins altădată de la prezbiteri sau bătrâni și pe care le-am păstrat bine în amintire*".⁴¹

Așadar, dacă Papias îi descrie pe Apostoli ca "bătrâni", rezultă, în acest caz, că el și-a cules informațiile de la urmașii Apostolilor.

În același timp, nu poate fi exclusă și posibilitatea să fi existat două persoane cu acest nume. Ideea aceasta poate fi susținută de către interpretările făcute cuvintelor lui Papias de către Eusebiu⁴², dar, întrucât el dorea să atribuie Apocalipsa unui Ioan, diferit de autorul Evangheliei, s-ar putea ca interpretarea lui să fie imparțială. De altfel, nu există o mărturie istorică care să dovedească existența acestei persoane recunoscute sub numele de Ioan Presbiterul (bătrânul), decât dacă se ia în considerare introducerea Epistolelor II sau III Ioan, unde autorul se prezintă ca "bătrânul".

În legătură cu teoria că Ioan presbiterul a fost o persoană istorică reală, mulți cercetători au adoptat părerea că Ioan Apostolul a fost martorul evenimentelor, iar Ioan Presbiterul (bătrânul) a fost autorul. Această soluție este un compromis, dar implică ideea că cei doi Ioan au aparținut aceluiași grup și că Evanghelia a fost rezultatul eforturilor comune. Este o ipoteză posibilă, dar puțin probabilă.

Dacă Ioan Presbiterul a existat, Papias nu dă informații nici cu privire la domiciliul lui, nici despre îndemânarea sa literară. De fapt, chiar dacă picioarele acestui bătrân ar fi înrădăcinate în istorie, bazându-ne pe interpretarea ambiguă a mărturiei lui Papias, nu există nici un motiv să credem că pana condeiului său ar fi scris Evanghelia a IV-a. Dacă Biserica creștină mai târzie îi numea pe Apostoli bătrâni s-ar putea ca Papias să fi făcut la fel, ceea ce ar distruge "raison d'être" al presupusei existențe a lui Ioan Bătrânul sau Presbiterul.⁴³

Așadar, *paternitatea iaoneic-apostolică* a Evangheliei a IV-a rămâne încă punctul de referință al problematicei literaturii de specialitate.

⁴⁰ Eusebiu, *op. cit.*, p. 142.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Istoria Bisericească* III, 39, 6, p. 143. Eusebiu citează cuvintele lui Dionisie despre existența a două morminte purtând numele lui Ioan, în Efes (*op. cit.*, III, 25. 6, p. 127). Într-un comentariu despre afirmația lui Papias, C. S. Petrie (NTS 14, 1967, p. 15 — 32) spune că Eusebiu nu se referea la Ioan Bătrânul, ci la cel deja menționat sub numele Bătrânul Ioan, adică Apostolul.

⁴³ B. W. Bacon concluzionează că teoria Bătrânului din Efes a fost "o păcăleală critică" (Hibbert Journal, 1931, p. 321). cf. C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 105 — 109.

TEOLOGIE ISTORICĂ

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ÎNTRE ANII 1990-2000

- considerații generale -

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. The Romanian Orthodox Church between 1990-2000.

After the Revolution from December 1989 many important changes took place both in the Romanian society and in the life of the Romanian Orthodox Church. In the new "democracy" it was possible both the re-establishment of some Eparcies, which were abusively destroyed by the communists after 1948 and the creation of some new Eparcies.

But, at the same time, in the years that followed the mentioned Revolution, new hierarchs were named; a great part of them followed post university studies (or doctorates) in the foreign countries or had a rich experience in the framework of our Church.

In order to face the actual needs of the Church, the theological seminaries and university education was reorganized on new terms, the number of the Orthodox Theological Seminares grew from six to thirty-eight, and the number of the Theological institutions, that is of the Theological Faculties grew from two to fifteen.

To develop in an ample mode the Christian, religious-moral and informational character it was necessary that the young people be in direct and immediate contact with the church throughout the religion class. This is how the religion classes were introduced in the state schools, at first for the I-VIII classes, and then also for the IX-XII classes.

If the number of the churches publishing houses and typographies were reduced during the communist period not to make religious propaganda, after 1989 we witnessed a considerable growth of the number of the publications: newspapers, magazines, books; also representative works from the universal spirituality were republished.

In what the missionary-pastoral activity is concerned, we can notice the "retaken of the activity of some Christian societies of the laymen", or the creation of some new ones as: The Crowd of God, The Romanian Orthodox Fraternity, The National Society of the Orthodox Women, The Association of the Christian Orthodox Students (ACOS), The Romanian Orthodox Youth League (ROYL) and so on.

Also in this period the *hermitages* and *monasteries*, which were abusively destroyed by the communists, were reopened; new monarchical placements were created and built; hundreds of churches and cathedrals were built all over the country, many of them being already finished and blessed.

A very important fact from the life of the Romanian Orthodox church was *the canonization of some Romanian saints*, in the framework of the ceremony from the "Saint Spiridon the New" Church from Bucharest on the 22nd of June of 1992.

We can also notice the active presence of the Romanian Orthodox Church in some areas of the social life, in which, for fifty years, the Church

was not allowed: in hospitals, in aged people houses, in orphanages, in the army, in the prison and so on.

In the last decade of the XXth century, the Romanian Orthodox Church had close relationships with the other Orthodox Churches, concretized through the reciprocal visits at the high level, changes of professors, candidates for a doctor's degree, students and others.

At the same time, the relationships and the theological dialogues among the Romanian Orthodox Church, the Old Oriental Church, the Roman Catholic Church, the Old Catholic Church, the Anglican Church, the Protestant Church or with other international ecumenical organizations continued, the final goal of which being the unity of the Christian Churches.

The ecumenical aspect of the Romanian Orthodox Church manifested not only on the national stage (through the local ecumenical aspect) but also on the international stage, through the ecumenical dialogue held in front of the Ecumenical Council of the Churches and the Conference of European Churches, in the framework of which militated, every time, for the re-establishment of the Christian unity and for the peace in the world.

Revoluția din Decembrie 1989 a adus schimbări însemnate în societatea românească, inclusiv în viața Bisericii Ortodoxe Române¹.

Acel moment al jertfei a fost leagănul retrezirii noastre în zorile libertății², zori așteptate de mulți dintre noi, decenii de-a rândul. Cu toții aveam, în acea clipă sentimente că se reclădea o nouă lume³. Însă, nu s-a întâmplat să fie așa. Lumea

¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, vol. 3, Ed. a II-a, București, 1997, p. 524.

² Referindu-se la acest eveniment epocal din istoria noastră un ierarh al Bisericii Ortodoxe Române afirma: "În mod cu totul miraculos, înainte de a încheia anul 1989, Dumnezeu i-a dat putere poporului român să-și cucerească libertatea.

Poporul român a câștigat în șapte zile o luptă mai importantă decât multe lupte din istorie.

E aproape incredibilă această biruință. Fără arme și fără să ucidă pe nimeni, în timp ce el era ucis fără milă, poporul român a biruit. S-au acoperit de rușine și de sânge nevinovat cei ce au terorizat acest popor zeci de ani.

Dumnezeu este cu noi - să nu uităm acest lucru - Dumnezeu este cu noi și acum când, împreună, mână în mână, plecăm la un nou drum, plecăm acum, la început de an nou, spre un nou orizont. Plecăm să cucerim alte bătălii tot așa de importante și de grele. Plecăm spre reconstruirea țării. Plecăm spre reorganizarea vieții. Plecăm spre refacerea României". - Cf. Justinian C. Maramureșanul, Episcop-vicar, *Dumnezeu este cu noi*, în "R", I (1990), nr. 1, p. 1.

³ Iată ce spunea, în acest context un elev seminarist: "Precum odinioară Brâncovenii au scris cu litere de sânge cuvântul CREDINȚĂ, prin jertfa lor supremă, asistăm astăzi la multiplicarea sensului acestui cuvânt, înțelegând prin aceasta nu numai credința în Dumnezeu, ci și în Adevăr, în Bine și în Frumos, în născute drepturi de libertate, adevăr, egalitate și dreptate.

Iată că sămânța Brâncovenilor nu a putrezit, ci acolo, în stare latentă, ea a descătușat în sufletul nostru nebănuite energii, care au explodat și de această dată, emanând lumină și căldură în jurul nostru". - Cf. Ioan Retegan, *Poporul care stătea întru întunerice a văzut lumină mare...* (Matei IV, 16), în "R", I (1990), nr. 3, p. 3.

"cea veche" refuza să moară atât de ușor precum am crezut noi, iar lumea "cea nouă", care se năștea, se mai hrănea încă din "învățătura" lumii celei vechi.

Ne așteptam atunci cu toții să ne putem elibera mult mai ușor de coșmarul trecutului⁴. Lucrul acesta nu s-a întâmplat, însă, deoarece mentalitatea trecutului a străjuit prea multe minți și suflete.

După revoluția din 1989 credem că s-a trecut prea ușor de la *spiritul dictatorial* al timpurilor apuse, în care Biserica a fost răstignită ca și Întemeietorul ei, Iisus Hristos, la *spiritul justițiar revanșard* al vremurilor noi, în care Bisericii i s-au contestat⁵ meritele ei și aportul adus de călăuză sfințitoare și îndrumătoare a sufletelor spre lumină⁶.

Biserica Ortodoxă a avut însă întotdeauna un rol vital în viața poporului nostru. Înfăptuirile sale în multe laturi ale trăirii românești ne dau nădejdi de noi progrese și în viitor. Un ierarh de frunte al Bisericii noastre arăta între altele: "Un viitor fără Biserică este un viitor fără viitor⁷. Această realitate au refuzat să o înțeleagă unii "intelectuali"⁸, care după 1989 și-au dat toată osteneala pentru a

⁴⁴ Un remarcabil om de cultură de la noi pomenind de perioada comunistă afirma: "După venirea trupelor sovietice, regimul comunist a supus biserica națională unei degradări și persecuții fără margini. Nicăieri în Europa ofensiva, agresivitatea, măsurile draconice luate împotriva dreptului la liberă expresie religioasă n-au fost mai severe decât la noi. Bulgarii și-au păstrat cultul pentru valorile creștine, aveau coruri vestite, îți puteau exercita liber credința, aveau acces la mass-media. Ungurii, polonezii, cehii, la fel. Doar noi românii nu aveam dreptul să pronunțăm în presă cuvintele *biserică, mănăstire, credință, Dumnezeu*; nu aveam voie să cântăm în public cântecele și colindele noastre de o mare frumusețe, să vedem biserici și prelați la televizor, să ne facem semnul crucii. Calvarul Bisericii noastre a fost lung și absurd. În locul spiritului, vidul îndochinat; în locul mântuirii și milei, a căinței și a valorilor morale, sperjurul, hidoșenia, păcatul, delațiunea, abdicarea de la orice precept etic". - Cf. Mircea Popa, *Biserica - călăuză*, în "R", I (1990), nr. 3, p. 6.

⁵ Petru Creția, *Unde ați fost în ceasul greu al țării ?*, în publicația "22", din 27 ianuarie 1990.

⁶ Fiindu-i contestat aportul Bisericii Ortodoxe Române la păstrarea ființei și spiritualității românești în perioada comunistă, un distins preot a spus următoarele: "Ce am făcut în această... perioadă... preoții de mir, schimnicii, episcopii, mitropoliții și chiar și patriarhul? Am declanșat cea mai nobilă revoluție. Am ieșit în întâmpinarea detractorilor cu flori și busuioc, cu rugăciuni și cântări, cu apă sfințită, cu făclii aprinse, cu cuvântări despre existența lui Dumnezeu și a unei ordini divine, cu dangăt de clopot, cu duhul Evangheliei, cu speranță și răbdare. Și, culmea, am învins... Este... apoi... vorba de ridicarea multor biserici noi, de repararea și împodobirea tuturor bisericilor, de case parohiale, de drumuri în unele sate... de înălțare de cămine culturale în multe localități... de opere de artă (picturi, sculptură), de publicații teologice (de la cele mai pretențioase studii până la cele accesibile credinciosului de rând)... Ori pentru împlinirea acestei misiuni, preoții de mir de acum, ca și cei din trecut... am acceptat să ne ducem viața prin sate cu drumuri defundate, fără lumină, fără școală, în ultima vreme, cu asistența medicală atât de precară, fără tineret. Eram singurii cu studii universitare, care, aveau domiciliul stabil acolo, unde adesea semnul de viață era uruitul sinistru al tractoarelor și croncănitul corbilor, tulburând liniștea de mormânt a satelor românești în agonie". - Cf. Preot Ioan Moraru, Gherla, *Aici am fost*, în "R", I (1990), nr. 7, p. 2.

⁷ Antonie Plămădeală, *Biserica în mers*, vol. I, Sibiu, 1999, p. 228.

⁸ Aceste atacuri - spune Î.P.S. Bartolomeu Anania - reprezintă un fel de modă a nonconformiștilor: sunt anumiți intelectuali care cred că stă mai bine dacă trebuie să trăiască

incrimina Biserica Ortodoxă, prin unii slujitori ai săi, de colaboraționism și aservire de vechea putere (cea comunistă)⁹.

Pentru aceștia, Biserica nu era un așezământ divino-uman, o comunitate de iubire, formată din cler și popor, care se conduce după legi dumnezeiești și omenești, ci, doar, o simplă instituție ale cărei merite, în loc să-i fie recunoscute, erau "puse la zid", în numele unui spirit justițiar tendențios¹⁰.

și să gândească altfel decât cei mulți. Pe aceștia îi cunoaștem; se manifestă și un fel de teribilism, dar și o crasă incultură teologică elementară și o incultură eclesială, iarăși elementară. Uneori sunt lamentabile paginile pe care le citesc. Iar pe de altă parte, dacă este vorba de un substrat - și substratul există - acestea sunt atacuri concertate, și cred că nu sunt atât de antireligioase și antinaționale, în sensul că Biserica este instituția frunzașă în ceea ce privește conservarea identității naționale cu toate competențele ei. Lucrul acesta nu convine unor tendințe de globalizare, de secularizare, de laicizare, așa încât Biserica va continua să rămână ținta unor asemenea atacuri atâta vreme cât își va păstra misiunea de a fi depozitara identității ființiale a poporului român". - Cf. *Destinul Ortodoxiei românești. Dialog cu Arhiepiscopul Bartolomeu al Clujului*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 5.

⁹ Vorbind despre această situație, cineva a afirmat următoarele: "Pe timpul dictaturii, la momente festive, se trimiteau telegrame de felicitare dictatorului. Au trimis astfel de telegrame toate cele 13 culte recunoscute, așa cum, obligatoriu, trimiteau toate instituțiile statului, de la guvern la ultima cooperativă. Ei bine, în anii post-decembrști, n-am auzit nici un cult să fie culpabilizat pentru aceasta, nici cel calvin, nici cel pentecostal, nici cel mozaic. Singura care e pusă la zid e Biserica Ortodoxă, ca și cum ea ar fi fost în «epocă» o excepție. Biserica Greco-Catolică își face un merit din faptul de a nu fi trimis asemenea telegrame. N-a trimis pentru că nu era recunoscută. Dacă ar fi fost, ar fi trimis cu siguranță. De unde știm? De acolo, că Biserica Romano-Catolică, de care ea aparține, a trimis cot la cot cu ceilalți.

Tot așa cu martirajul. Toate cultele au suportat prigoana, toate și-au dat ofranda lor de jertfe. Acum, însă, în libertate, unele se autoproclamă martire, în vreme ce părăsc Biserica Ortodoxă ca vinovată de colaboraționism. Anii trecuți, redacția *Renașterea* a publicat un volum cu listele clericilor întemnițați în trecutul regim, din orice cult, fără nici o deosebire confesională. Așa cum e firesc, preoții ortodocși închiși, mulți adormiți în închisori, ocupă în acele tabele patru cincimi din total, ilustrând corect proporția credincioșilor ortodocși din totalul populației țării". - Cf. Miron Scorobete, *Dreptul la smintire*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 7.

¹⁰ În replică la acuzațiile aduse Bisericii Ortodoxe Române, ni se oferă câteva realități concrete din perioada comunistă: "Și totuși dacă n-am putut salva cele câteva biserici pe care diavolul întrupat în cel mai ticălos fiu al poporului le-a demolat, am vrea să ne credeți că fiecare cărămidă căzută a fost o săgeată ce ne-a rănit sufletul. Ce au făcut în această situație clerul inferior și superior? Ceea ce au făcut cadrele sanitare când le-a demolat Spitalul Brâncovenesc, ce au făcut artiștii când le-a retezat borul celebrei pălării a lui Caragiale, ce au făcut înalții oameni de cultură când le-a spurcat Academia, Armata când a fost mânăată ca o turmă necuvântătoare spre munci agricole și spre mină, ce a făcut Învățămintul când li s-au transformat cadrele, de orice nivel, în propagandiști la cheremul analfabetei, ce a făcut țărănimea când a fost mutilată și i s-a luat pământul și vitele, ce au făcut muncitorii când au fost dezumanizați și înfomețați și umiliți cu cinism fără precedent... să fluture lozinci cum că ei sunt proprietari și beneficiari, ce a făcut întreg poporul român când i-a fost demolată țara; am scrâșnit din dinți și am pândit momentul când să dăm fiarei bicefale lovitură mortală... Asta am făcut cu toții, chiar dacă adesea aveam impresia că aplaudăm, sarcină de care se achita doar clica și aparatele de amplificare". - Cf. Preot Ioan Moraru, *Aici am fost...*, p. 2.

Observăm, de aici, dorința avidă de schimbare, indiferent dacă era oportună sau nu, dar o dorință de schimbare cu mijloace compromițătoare: calomnia, minciuna, dezinformarea, toate alimentate de o crasă ignoranță.

Anticlericalismul "intelectualilor" ca și antiortodoxia lor, a concurenței confesionale, în frunte cu greco-catolicii¹¹ (care nu vreau să recunoască anumite adevăruri istorice)¹², pornește de la "nerecunoașterea caracterului național și de masă al Bisericii Ortodoxe... Române..., respectiv, nerecunoașterea legăturii dintre cler și poporul lui Dumnezeu și a formelor în care s-a manifestat comuniunea"¹³.

Acest gen de "intelectuali" au pierdut legătura cu masele, omițând faptul că Biserica și clerul erau într-o continuă comunicare¹⁴ cu acestea, dar, totodată, neadmițând nici rezistența pasivă¹⁵ a Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul vremii.

Relevant pentru viața și misiunea Bisericii Ortodoxe Române a fost recensământul din anul 1992, care ne prezintă următoarea configurație confesională din țara noastră: din 22.760.449 locuitori, 86,8% sunt ortodocși, 5% romano-catolici, 3,5% reformați, 1% greco-catolici (uniți), 1% penticostali, 0,5% bapțiști iar restul cultelor sub 0,5%¹⁶.

Dacă se compară această cifră cu procentul de 60% din populația Franței, care s-a declarat atee, putem răspunde "neprietenilor" Bisericii Ortodoxe Române că după cinci decenii de ateism militant (de la noi), Biserica noastră n-a ieșit învinsă, ci, din contră, *biruitoare*, iar slujitorii ei, în marea lor majoritate și-au făcut din plin datoria, unii mergând până la sacrificiul suprem¹⁷.

Evaluând cele de mai sus, am putea întreba retoric: unde a fost opoziția decisivă, directă și fățișă a acelor "intelectuali" din timpul regimului de dictatură comunistă și care a fost contribuția acelora în traversarea cu succes a "cerului întunecos" adus de regimul trecut?

Credem că, puțini ar putea răspunde la această firească întrebare.

¹¹ Sever Buzan, *Adevăruri răstignite*, în "R", I (1990), nr. 7, p. 3.

¹² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Adevăruri care supără*, în "R", I (1990), nr. 3, p. 7.

¹³ Dan Ciachir, *Contestație și criză*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 4.

¹⁴ Un remarcabil om de cultură din țara noastră Acad. Răzvan Theodorescu referindu-se la colaborarea dintre Biserică și Stat a precizat următoarele: "În răspăr cu dorințele reformiste radicale - ivite în trena unor răsturnări socio-politice-, românii au optat conștient și răspicat pentru *Biserica moștenită* și, mai ales, pentru acei stâlpi ai săi care, după pilda marelui Patriarh Justinian Marina, *au colaborat neesențial și absolut firesc pentru Răsăritul ortodox - cu puterea momentului comunist, spre a salva, esențial Biserica*, transmițând mai apoi această prețioasă moștenire noii epoci de libertate. Grație acestei colaborări înțelepte nu au existat în România locașuri ferecate. Ceea ce nu a fost puțin". - Cf. *Opinii*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 6.

¹⁵ În situația dată se consideră următoarele: "Felul cum s-a comportat ierarhia B.O.R. era singurul rezonabil în condițiile istorice date. Ierarhia nu a abdicat conștient și liber de la îndatoriri și n-a adus prejudicii majore în îndeplinirea misiunii Bisericii. Sigur, nu era unicul mod de comportare posibil. Dar, era atunci, singurul înțelept. Adică, cu pierderi minime, cu salvarea esențialului". - Cf. S. Buzan, *După 10 ani!*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 7.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 524.

¹⁷ Vezi, îndeosebi la: Vasile Manea, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România (1948-1989)*,..., 215p.

Cu toate acestea și după 1989, Biserica Ortodoxă Română a căutat să-și continue misiunea pe care i-a încredințat-o Mântuitorul în lume: de a promova adevărul, dreptatea, libertatea, egalitatea și pacea între oameni și națiunile lumii.

Iată, de ce, încă în "focurile" revoluției din 1989, Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, pe postul național de televiziune și-a cerut iertare, public, tuturor fiilor duhovnicești, pentru greșelile, neputințele, neîmplinirile și slăbiciunile avute, în vremi de cumpănă și de mari încercări, pentru ca astfel, Biserica, prin slujitorii ei, să plece primenită în misiunea moralizatoare printre românii ortodocși.

Trebuie să menționăm faptul că și după 1989, Biserica noastră se conduce după: *Statutul de organizare și funcționare* din anul 1948, dar "cu unele modificări survenite", după revoluția pomenită.

Dacă sistemul politic de dinainte de 1989 a restrâns mult numărul Eparhiilor (și în consecință și al ierarhilor), în noua "democrație" s-a impus și o altă reorganizare a Bisericii Ortodoxe Române, în funcție de condițiile create în libertate. Acest fapt a făcut posibilă reînființarea unor Eparhii desființate abuziv de comuniști, după 1948, sau crearea unor Eparhii; au fost reactivate: Arhiepiscopia Tomisului (Constanța), Arhiepiscopia Sucevei, Episcopia Argeșului, Episcopia Maramureșului (cu sediul la Baia Mare), toate în anul 1990, Episcopia Caransebeșului în 1994 și Episcopia Hușilor în 1995; în același timp au fost înființate și câteva Eparhii noi: Arhiepiscopia Târgoviștei (1990), Mitropolia Ortodoxă pentru Germania și Europa Centrală (cu sediul la Nürnberg) în 1993; Episcopia Sloboziei și Călărașilor - cu sediul la Slobozia (1993), Episcopia Covasnei și Harghitei (1994), cu sediul la Miercurea Ciuc, Episcopia Alexandriei și Teleormanului (1995), cu sediul la Alexandria, Episcopia Ortodoxă Română cu sediul la Gyula (Ungaria) și Episcopia Ortodoxă Română cu sediul la Vârșeț (Jugoslavia), ambele în 1997.

De asemenea au avut loc schimbări și în titulatura unor Eparhii și anume: Mitropolia Ungrovlahiei în Mitropolia Munteniei și Dobrogei; Mitropolia Moldovei și Sucevei în Mitropolia Moldovei și Bucovinei; Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Centrală și Occidentală (de la Paris) în Arhiepiscopia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională; în cadrul Eparhiilor din America și Canada (una sub jurisdicția patriarhiei Române - Arhiepiscop Nicolae Condrea, iar a doua, sub oblăduire străină, Ep. Nathaniel Popp), în Parohiile Ortodoxe Românești din Australia, Noua Zeelandă, precum și în Așezămintele românești de la Locurile Sfinte (Ierusalim și Iordania, n-au intervenit schimbări majore).

În același timp, însă, în anii ce au urmat au fost numiți noi ierarhi, majoritatea cu studii postuniversitare (sau doctorate) în străinătate, ori cu o bogată experiență în cadrul Bisericii noastre, între care amintim pe: Dr. *Daniel Ciobotea*, la Mitropolia Moldovei și Bucovinei; Episcopul *Justinian Chira*, Eparhia Maramureșului și Sătmarului; *Irineu Pop-Bistrițeanul*, Episcop vicar al Clujului; Dr. *Ioan Mihălțan*, Episcop al Oradiei; *Bartolomeu Anania*, cunoscută personalitate bisericească, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului; Dr. *Vasile Costin*, Arhiepiscop al Târgoviștei; Dr. *Romul Joantă*, Mitropolit pentru Germania și Europa Centrală; Dr. *Casian Crăciun*, Episcop al Dunării de Jos; *Nifon Mihăiță*, Episcop al Sloboziei și Călărașilor (acum Arhiepiscop al Târgoviștei și doctor în Teologie); Dr. *Andrei*

Andreicuț din 1998 Arhiepiscop al Alba Iuliei (doctor în Teologie); *Ioan Selejan*, Episcop al Harghitei și Covasnei; Dr. *Laurențiu Streza*, Episcop al Caransebeșului; *Galaction Stângă*, Episcop al Alexandriei, Teleormanului; *Iustin Sigheteanul*, Arhiepiscop vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului; *Visarion Rășinăreanu*, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului; *Iosif Pop*, Arhiepiscop al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române pentru Europa Occidentală și Meridională; *Vasile Someșanul*, Episcop vicar, Arhiepiscopia Clujului; Dr. *Nifon Mihăiță* (din 14 decembrie 1999), Arhiepiscop al Târgoviștei; Dr. *Damaschin Coravu* (din 24 februarie 2000), Episcop al Sloboziei și Călărașilor; *Sofronie Drinsec*, Episcop al Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria; *Corneliu Bărlădeanu*, Arhiepiscop vicar al Episcopiei Hușilor; *Ioachim Băcăuanul*, Arhiepiscop vicar al Episcopiei Romanului; Dr. *Teofan*, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei; *Ambrozie Sinaitul*, Episcop vicar patriarhal; *Lucian Lugojanul*, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei; Dr. *Petroniu Sălăjanul*, Arhiepiscop vicar al Episcopiei Oradiei, ș.a.¹⁸

¹⁸ *Alegerea și instalarea noului Mitropolit al Moldovei și Sucevei* Î.P.S. Dr. *Daniel Ciobotea*, în "BOR", CVIII (1990), nr. 7-10, p. 3-25; *Gheorghe Vasilescu, Alegerea și instalarea Înalt Prea Sfințitului Dr. Vasile Costin ca Arhiepiscop al Târgoviștei*, în "BOR", CIX (1991), nr. 7-9, p. 20-42; *Noi ierarhi în Biserica Ortodoxă Română: P.S. Teofan Sinaitul, Episcop-vicar patriarhal*, în "BOR", CIX (1991), nr. 10-12, p. 27-31; *P.S. Irineu Slătineanu, Arhiepiscop vicar al Episcopiei Râmnicului*, în "BOR", CIX (1991), nr. 10-12, p. 32-34; *Alegerea noului ierarh al Episcopiei Ortodoxe din Oradea: P.S. Episcop Ioan Mihăiță*, în "BOR", CX (1992), nr. 11-12, p. 77-78; Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Alegerea noului titular al Episcopiei Ortodoxe Române Oradea, în persoana P.S. Arhiepiscop-vicar, Dr. Ioan Crișanul*, în "TR", 140 (1992), nr. 37-38, p. 3; *Gheorghe Vasilescu, Alegerea, hirotonirea și instalarea Înalt Prea Sfințitului Bartolomeu Anania ca Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului*, în "BOR", CXI (1993), nr. 1-3, p. 5-43; *Gheorghe Vasilescu, Alegerea și instalarea P.S. Nifon Mihăiță ca Episcop al Episcopiei Sloboziei și Călărașilor*, în "BOR", CXII (1994), nr. 1-6, p. 8-52; *Gheorghe Vasilescu, Alegerea și hirotonia noului Episcop-vicar Patriarhal Vincențiu Ploieșteanu*, în "BOR", CXII (1994), nr. 1-6, p. 159-168; *Idem, Alegerea și hirotonia Prea Sfințitului Teodosie Snagoveanu, noul Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor*, în "BOR", CXII (1994), nr. 1-6, p. 169-177; Pr. Suărășan Ciprian, *vicar administrativ, Alegerea și hirotonirea Prea Sfințitului Iustin Sigheteanul ca arhiepiscop-vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului*, în "BOR", CXII (1994), nr. 1-6, p. 178-182; Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Instalarea Î.P.S. dr. Serafim Joantă ca arhiepiscop de Berlin și mitropolit de Germania și Europa Centrală și de Nord*, în "TR", 141 (1994), nr. 21-24, p. 3; *Alegerea, hirotonirea și instalarea P.S. Ioan Selejan ca Episcop al noii Episcopii a Covasnei și Harghitei*, în "BOR", CXII (1994), nr. 7-12, p. 214-230; *Gheorghe Vasilescu, Alegerea și instalarea Prea Sfințitului Casian Crăciun ca Episcop al Eparhiei Dunării de Jos*, în "BOR", CXII (1994), nr. 7-12, p. 231-267; *Alegerea și instalarea P.S. Emilian Bordaș ca Episcop al Caransebeșului*, în "BOR", CXII (1994), nr. 7-12, p. 268-278; *Alegerea, hirotonirea și instalarea noului ierarh al Episcopiei Caransebeșului, Prea Sfinția Sa Dr. Laurențiu Streza*, în "BOR", CXIV (1996), nr. 7-12, p. 203-224; Pr. cons. Nicolae Dascălu, *Alegerea și instalarea Prea Sfințitului Ioachim Mareș ca Episcop al Hușilor*, în "BOR", CXIV (1996), nr. 7-12, p. 225-229; *Alegerea și hirotonirea noului episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului: P.S. Visarion Rășinăreanu*, în "TR", 145 (1997), nr. 37-40, p. 1 și 3; *Hirotonia și instalarea noului arhiepiscop la Paris*, în "TR", 146 (1998), nr. 17-18, p. 1; +*Visarion Rășinăreanu, Episcop vicar, Sibiu, Moment istoric pentru românii ortodocși din Ungaria*, în "TR", 147 (1999), nr. 9-10, p. 1-2; Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Catedrala Arhiepiscopiei...*, p. 109; Arhid. Marcel Andreica, *Alegeri de noi ierarhi în Biserica Ortodoxă Română*, în "R", XI (2000), nr. 3, p.2; *P.S. Teofan - noul arhiepiscop al Craiovei și mitropolit al Olteniei*, în "TR", 148 (2000), nr. 37-40, p. 1-2; Adrian Carabă,

În ce privește Biserica Ortodoxă Română din Basarabia amintim faptul că, în 1989, în locul ultimului ierarh rus din Chișinău (obligat să plece din eparhie), a fost numit *Vladimir Cântăreanu*, basarabean (din 1992 Mitropolit) iar la scurtă vreme alți doi români, Episcopi-vicari: *Petru Păduraru* la Bălți (sediul Episcopiei românești din perioada interbelică) și *Vichentie Moraru*, la Tighina; s-a nădăjduit atunci că se va realiza mai ușor unitatea bisericească a românilor din Basarabia și România; din păcate, însă, ierarhii Vladimir și Vichentie au rămas în continuare sub oblăduirea Patriarhiei Moscovei¹⁹. În ce privește pe Episcopul Petru de Bălți, în urma intervenției sale și a unor clerici și intelectuali basarabeni a fost luat sub jurisdicția Patriarhiei Române; în 19 decembrie 1992, Sfântul Sinod al Bisericii noastre a hotărât reactivarea Bisericii Ortodoxe din Basarabia, iar Episcopul Petru a fost numit locțiitor de mitropolit; mai târziu (în 1995) a fost ales și numit Mitropolit al Basarabiei și Exarh al Plaiurilor, cu sediul la Chișinău; abia în 2002, în urma deciziei forurilor internaționale în drept a fost recunoscută juridic Mitropolia Basarabiei, ca sufragană Patriarhiei Române.

Amintim că, parohiile românești din Bucovina și ținutul Herța (din Ucraina), unde românii au rămas doar în proporție de 20%, ele sunt sub oblăduirea unor ierarhi străini din Cernăuți, ca, de altfel, și parohiile românești din sudul Basarabiei (tot din Ucraina), care se află sub jurisdicția Mitropoliei din Odesa²⁰.

Tot nerezolvată a rămas până acum și situația românilor de pe Valea Timocului (fosta Jugoslavie), a celor de pe teritoriul Bulgariei, precum și a aromânilor din Grecia, Albania și Macedonia²¹.

Pentru a face față nevoilor actuale ale Bisericii s-a trecut la reorganizarea învățământului teologic seminarial și universitar pe baze noi²². Primul pas s-a făcut prin mărirea numărului de locuri la concursul de admitere în instituțiile de învățământ teologic, dând posibilitatea unui număr cât mai mare de tineri să cunoască și să se instruiască în acest domeniu.

Hirotonia Prea Sfinției Sale Lucian Mic în postul de episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, în "TR", 148 (2000), nr. 37-40, p.1 și 4; Pr. Liviu Ungur, *P.S. Petroniu Sălăjanul - noul arhieru vicar la Oradea*, în "TR", 148 (2000), nr. 37-40, p. 1 și 4; Idem, *Arhieru-vicar la Oradea*, în "LR", XI (2000), nr. 4, p. 6-7.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 526; Date despre situația Bisericii Ortodoxe Române din Basarabia vezi la: Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Iași, 1993, 151 p. + 1h.; *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei* (sub îngrijirea Î.P.S. Dr. Nestor Vomicescu), București, 1993, 143 p.; Boris Buzilă, *Din istoria vieții bisericești din Basarabia (1812-1918; 1918-1944)*, București, 1996, 376 p.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p.526.

²¹ *Ibidem*, p. 527.

²² Pr. Augustin Rusu, referindu-se la această problemă a afirmat, între altele: "În procesul de reorganizare a învățământului teologic, Sfântul Sinod s-a călăuzit de prerogativele conferite de Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române (art. 10, lit. «n» și «o»; art. 115-118), coroborate cu prevederile Regulamentului Organelor Centrale Bisericești (art. 7, lit. «o» și «p»; art. 51) și cu prevederile Regulamentului Învățământului teologic cu păstrarea caracterului unitar al învățământului teologic cu păstrarea specificului bisericesc propriu sub egida sa". - Cf. Pr. Prof. Augustin Rusu, Secretar al Cancelariei Sf. Sinod, *Învățământul Teologic și scrisul bisericesc*, în vol. "Autocefalie, Patriarhie,..." , p. 336.

Dacă sub stăpânirea comunistă, vreme de câteva decenii au existat numai două Institute Teologice Ortodoxe (la București și Sibiu), precum și șase Seminarii Teologice (București, Buzău, Neamț, Cluj-Napoca, Craiova-Mofleni și Caransebeș), după revoluția pomenită s-a produs o adevărată "explozie" de școli Teologice și în Biserica noastră: 15 facultăți de Teologie și 38 de Seminarii Teologice Liceale²³ (vezi pe larg în Partea a III-a, *Spiritualitate ortodoxă românească*).

Răspunzând amplelor necesități misionar-pastorale la care Biserica Ortodoxă Română a fost chemată să se implice, s-a impus creșterea numărului domeniilor de specializare în cadrul Facultăților de Teologie și anume: Teologie Ortodoxă-Pastorală, Teologie Ortodoxă-Litere (Limba și literatura română, sau limbă și literatură străină-Engleză, Franceză, Germană, Rusă, Spaniolă și Italiană); Teologie Ortodoxă-Filologie clasică (Limba greacă veche), Teologie Ortodoxă-Asistență Socială, Teologie Ortodoxă-Patrimoniu Cultural, Teologie Ortodoxă-Pictură bisericească și Teologie Ortodoxă-Istorie.

Dacă prin școală tinerii se pot informa asupra lucrurilor de factură materială, prin Religie se poate răspunde întrebărilor legate de nașterea universului, originea vieții, sensul vieții și al morții și la realitățile de după trecerea omului peste "pragul" acestei vieți. Toate acestea le putem afla numai prin intermediul Religiei.

Pentru a dezvolta în mod amplu caracterul creștin, religios-moral și informațional se impunea ca tineretul să intre în contact direct și nemijlocit cu Biserica prin intermediul orei de Religie. Un ierarh de seamă al Bisericii noastre referindu-se la rolul Religiei în viața tinerilor a afirmat: "Religia nu constrânge. Religia informează"²⁴. Acest lucru s-a făcut greu de înțeles la început de către unii lideri politici și miniștri ai învățământului, care s-au arătat reținuți și uneori chiar refractari ideii ca Religia să devină disciplină obligatorie de învățământ, pentru a se reveni la tradiția interbelică a învățământului românesc²⁵.

În ciuda tuturor acestor opoziții, fiecare obstacol a fost depășit, ajungându-se ca ora de Religie să se generalizeze atât în învățământul gimnazial, cât și liceal.

Pentru ca vocea Bisericii să ajungă la urechea, la inima și la sufletul fiecărui credincios era necesar ca ea să beneficieze de mijloace moderne ale mass-media.

Dacă numărul editurilor și tipografiilor bisericești a fost restrâns în perioada comunistă (pentru a nu se face propagandă religioasă), după 1989 am asistat la sporirea considerabilă a numărului publicațiilor: ziare, reviste, cărți; de asemenea, au fost reeditate, lucrări reprezentative din spiritualitatea universală²⁶. Toate acestea și-au adus o contribuție majoră la acoperirea vidului informațional și la facilitarea accesului la lucrări cu specific religios și teologic; din nefericire, însă, au apărut și

²³ Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Învățământul teologic seminarial și universitar ortodox din România (1990-2000) - aprecieri și atitudini*, în "R", XI (2000), nr. 1, p. 6.

²⁴ Antonie Plămădeală, *Biserica în mers*, vol. II, Sibiu, 1999, p. 15.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Gheorghe Lițiu, *Religia în Școală*, în "TR", 139(1991), nr. 5-8, p. 2; Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Religia în Școala românească - nostalgie și deziderate*, în "R", IV (1993), nr. 8-11, p. 8.

²⁶ *Cartea bisericească în România după 1989*, în "VO", X (1998), nr. 209-210, p. 5-6 și 11-12; *Catalogul aparițiilor la principalele edituri de carte religioasă*, în "VO", X (1998), nr. 209-210, p. 7-10.

unele lucrări pseudo-religioase sau pseudo-teologice care fac numai deservicii creștinismului și Bisericii în general²⁷.

În ce privește activitatea misionar-pastorală, evidențiem "reluarea activității unor asociații creștine ale mirenilor", ori înființarea altora, precum: *Oastea Domnului*, *Frăția Ortodoxă Română*, *Asociația "Sfântul Andrei"*, *Societatea Națională a Femeilor Ortodoxe*, *Asociația Studenților Creștini Ortodocși (ASCOR)*, *Liga Tineretului Ortodox Român (L.T.O.R.)* ș.a.²⁸

Tot în această perioadă au fost redeschise *schiturile și mânăstirile* desființate abuziv de către comuniști; au fost deschise și înălțate noi așezăminte monahale; s-a pus piatra de temelie la sute de biserici parohiale sau catedrale, pe tot cuprinsul țării, unele dintre acestea fiind, deja, terminate și sfințite²⁹.

Un fapt însemnat din viața Bisericii Ortodoxe Române a fost și *canonizarea unor sfinți români*³⁰, în cadrul ceremoniei din biserica "Sf. Spiridon-Nou" - din București, în 22 iunie 1992 și anume: *Cuviosul Gherman*, din Dacia Pontică (Dobrogea), din sec. IV-V (prăznuit la 29 februarie), *Sfântul Ierarh Ghelasie de la Râmeț* (sec. XV, la 30 iunie), *Cuviosul Ioan de la Prislop* (sec. XV, la 13 septembrie), *Sfântul Ierarh Leontie de la Rădăuți* (sec. XV, la 1 iulie), *Cuviosul Daniil Sihastrul de la Voroneț* (sec. XV, la 18 decembrie), *Cuvioasa Teodora de la Sihla* (sec. XVII, la 7 august), *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul*, Mitropolit al Țării Românești (+1716, la 27 septembrie), *Cuviosul Antonie de la Schitul Iezerul-Vâlcea* (sec. XVIII, la 23 noiembrie), *Preoții mărturisitori Moise Macarie* din Sibiel și *Ioan din Galeș* (sec. XVIII, la 21 octombrie), *Cuviosul Ioan Hozevitul* (+1960, la 5 august), binecredinciosul domn *Ștefan cel Mare* (+2 iulie 1504) și *Sfinții Martiri Constantin Brâncoveanu*, cu fiii săi *Constantin*, *Ștefan*, *Radu și Matei* și cu sfetnicul *Ianache* (+1716, la 16 august); de asemenea s-a hotărât "generalizarea cultului unor sfinți care au pătimit pe pământul românesc, precum și instituirea «Duminicii tuturor sfinților români» - în prima Duminică după cea a tuturor sfinților ortodocși"³¹.

Datorită evoluției informaționale și tehnologice a societății au venit, în sprijinul misiunii Bisericii și mijloacele moderne de comunicare în masă, precum radioul și televiziunea; menționăm că trei Centre Eparhiale Ortodoxe din țară au deja posturi de radio: Mitropolia din Iași, Arhiepiscopia Clujului și Arhiepiscopia Alba Iuliei. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu a pătruns și în acele suflete care s-au autoizolat, fără să mai rămână la periferia vieții religioase a comunităților în care

²⁷ Arhidiacon Ioan I.Ică jr., *Cartea teologică post-decembristă între impostură și profesionalism. O mărturisire*, în "VO", X (1998), nr. 209-210, p. 1 și 12.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 528; Vezi *Statutele* câtorva asociații: *Statutul Asociației "Oastea Domnului" din cadrul Bisericii Ortodoxe Române*, în "BOR", CVIII (1990), nr. 7-10, p. 212-214; *Statutul Ligii Tineretului Ortodox Român*, în "BOR", CVIII (1990), nr. 7-10, p. 215-219; *Statutul Asociației Studenților Creștini Ortodocși din România*, în "BOR", CVIII (1990), nr. 7-10, p. 220-221; *Statutul Societății Naționale a Femeilor Ortodoxe din România*, în "BOR", CVIII (1990), nr. 7-10, p. 221-222.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 528.

³⁰ *Act Sinodal al Bisericii Ortodoxe Autocefale Române privind canonizarea unor sfinți români*, în "TR", 140(1992), nr. 27-30, p. 1-2.

³¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 529.

trăim. Prin intermediul acestor mijloace de largă propagare în masă, credincioșii vrând-nevrând iau contactul cu caracterul viu și dinamic al Bisericii în viața lor. De aceea, putem observa că Biserica s-a impus în noile condiții sociale prin mijloacele sale proprii: *pastorația* (individuală și colectivă), *rugăciunea* (particulară și liturgică) și *diaconia*, adică slujirea aproapelui de la om la om sau prin mijloace organizate. Se poate, apoi, observa prezența activă a Bisericii Ortodoxe Române în sectoare ale vieții sociale³², în care, vreme de cinci decenii n-a avut acces și anume: în spitale, în cămine de bătrâni, în leagăne de copii, în armată, în penitenciare, cuprinzând în brațele ei părintești pe toți aceia care aveau (și au) nevoie de un sfat, de un sprijin și de un imbold pentru viața lor.

Trebuie în același timp, evidențiat faptul că, Biserica și Armata au fost și sunt cele mai vechi și mai bine organizate instituții fundamentale ale poporului român, ele afirmându-și existența prin câteva principii comune: "structură ierarhică, patriotism, tradiție înnoitoare, credință și credincioșie, sfințenie a jurământului, devotament și, la nevoie, jertfă de sine"³³.

Nu lipsit de importanță este și ajutorul substanțial pe care Biserica Ortodoxă Română l-a adus de fiecare dată unor localități calamitate prin cutremure, incendii, secetă, inundații.

Libertatea de după 1989 a facilitat "invazia" sectarilor în viața românească, care a lovit ca un puhoi edificiul spiritual al Bisericii. Prozelitismul sectar³⁴ a operat nestingherit la adăpostul unor principii precum: "libertatea religioasă", "drepturile omului", "spirit de toleranță". Pe fondul unui vid legislativ (sau a nerespectării celui existent), "agresiunea" spirituală a fenomenului sectar s-a manifestat prin violentarea conștiințelor și ademenirea unora prin mijloace materiale, provenite din afara hotarelor țării, profitându-se de slăbirea economiei noastre naționale. Se pare că, toți "agresorii" spirituali su înțeles atitudinea de toleranță și smerenie a creștinului ortodox ca lașitate sau neînțelepciune. Iată, de ce, Biserica Ortodoxă Română s-a văzut din nou obligată să se pună în gardă, reacționând față de sectari prin mijloacele ei specifice, rugăciune și pastorație.

Anul 1989 avea să aducă libertate de expresie și manifestare fostei Biserici Greco-Catolice din România. Este trist că această libertate a însemnat pentru unii

³² Pr. Prof. Eugen Drăgoi, Directorul Seminarului Teologic Galați, *Libertate și responsabilitate în Biserică*, în "VO", IV (1992), nr. 83, p. 3; Pr. Prof. Dumitru Radu, *Misiunea Bisericii Ortodoxe Române astăzi - priorități și perspective*, în "VO", IV (1992), nr. 84-85, p. 3; Ioan Chiș, Vasile-Adrian Mărginean, *Activitatea religioasă din penitenciare*, în "TR", 145 (1997), nr. 7-8, p. 3-4; *Regulament de organizare și funcționare a sistemului de asistență socială în Biserica Ortodoxă Română*, în "VO", IX (1997), nr. 190-191, p. 11; Pr. Prof. Gheorghe Lițiu, *Metode și mijloace de realizare a Apostolatului social*, în "TR", 146 (1998), nr. 15-16, p. 2.

³³ Bartolomeu Anania, *Biserica și Armata sunt instituții fundamentale ale poporului român*, în "GMR", București, 1999, nr. 3, p. 103; referitor la această problemă vezi de asemenea: Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, Crișanei și Maramureșului, *Biserica și Armata*, în "TR", 142 (1995), nr. 13-14, p. 1 și 4; *Protocol cu privire la organizarea și desfășurarea asistenței religioase în Armata României*, în "TR", 143 (1996), nr. 1-4, p. 1-2; *Biserica și Armata - Tradiție și actualitate*, în "VO", VIII (1996), nr. 148, p. 1-2.

³⁴ Arhim. Vasile Prescure, *Călătorind în iad cu Biblia în mână sau ce înseamnă a fi sectar*, în "VO", V (1993), nr. 90, p. 4; Bogdan Petrance, *Sectele și confuzia*, în "VO", VII (1995), nr. 140, p. 5.

lideri ai acestei Biserici un șir lung de invective la adresa Bisericii Ortodoxe, neînțelegeri, conflicte, care au dus la adevărate lupte fratricide între greco-catolici și ortodocși³⁵. Cele cinci decenii de "absență" a Bisericii Greco-Catolice din viața credincioșilor aveau să consfințească un șir lung de realități istorice, care acum nu mai sunt acceptate de această Biserică. În relațiile cu Biserica Greco-Catolică, Biserica Ortodoxă a accentuat mereu necesitatea trecerii de la manifestările zgomotoase și lipsite de spirit creștin la masa dialogului³⁶. Cu ocazia diferitelor întruniri dintre ierarhii celor două Biserici s-au pus și bazele principiilor care trebuie să susțină acest dialog. Acestea sunt: renunțarea ocupării prin forță a locașurilor de cult; renunțarea la acțiunile juridice; renunțarea la orice formă de prozelitism; rezolvarea prin dialog a folosirii locașurilor de cult³⁷.

În ultimul deceniu al veacului al XX-lea, Biserica Ortodoxă Română a avut relații strânse cu celelalte Biserici Ortodoxe surori, prin vizite reciproce (între care pomenim vizitele Sanctității Sale, Patriarhul Bartolomeu I în România și a Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist la Istanbul), vizite și schimburi de profesori și studenți, scrisori irenice ș.a.³⁸

În același timp, s-au continuat relațiile și dialogurile teologice dintre Biserica Ortodoxă Română și Bisericile Vechi-Orientale, cu Biserica Romano-Catolică, cu Biserica Veche-Catolică, cu Biserica Anglicană și cu Bisericile Protestante³⁹, sau cu alte organizații internaționale ecumeniste, scopul final al acestora fiind unitatea Bisericilor creștine.

Ecumenismul Bisericii Ortodoxe Române s-a manifestat nu numai pe plan intern (prin ecumenismul local)⁴⁰, ci și pe plan extern. De pildă, Biserica noastră a rămas în continuare deschisă dialogului ecumenic, îndeosebi din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor⁴¹ și al Conferinței Bisericilor Europene⁴², în care a militat, de

³⁵ *Profanatorii*, în "VO", X (1998), nr. 200-201, p. 5; articol preluat din "R", Cluj-Napoca, (1998), nr. 3; *Comunicatul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, privind recentul conflict de la Cluj. O pată rușinoasă în istoria conștiinței românești*, în "VO", X (1998), nr. 200-201, p. 3; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Ne întoarcem la Bukow*, în "TR", 146 (1998), nr. 13-14, p. 1-2.

^{36,36} *Punți între cele două strane. Elemente pentru dialog între Biserica Ortodoxă și cea Catolică Orientală de rit bizantin (unită)*, în "TR", 139 (1991), nr. 5-8, p. 1 și 3.

³⁷ *Reacții, Proteste, Scrisori, Declarații de presă - la încercarea de impunere, prin intermediul autorității politice, a unor stări de lucruri de natură să tensioneze relațiile dintre culte*, în "TR", 145 (1997), nr. 23-24, p. 3-4; *Episcopatul Ortodox Român din Transilvania către Parlamentul României. Adevărata țintă a ofensivei greco-catolice: nu locașurile de cult, ci credincioșii din ele*, în "VO", IX (1997), nr.187, p. 1.

³⁸ Amintim doar vizitele reciproce cele mai recente: Pr. Constantin Coman, *Vizita Prea Fericitului Patriarh Teoctist la Constantinopol*, în "VO", X (1998), nr. 212, p. 6; *Împreună slujire la altarul dreptei credințe. Eveniment major pentru Biserica Ortodoxă Română. Vizita Sanctității Sale Bartolomeu I, Patriarhul ecumenic în România (24-28 octombrie 1999)*, în "VO", XI (1999), nr. 234-235, p. 1-7.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 529.

⁴⁰ *Ibidem*, (Ed. I, București, 1981), p. 508-509.

⁴¹ *Ibidem*, p. 505-507; o evaluare sumară a activității Bisericii noastre în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor în perioada 1961-1991, vezi la: Pr. Prof. Ion Bria, *Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961-1991)*, în "BOR", CIX (1991), nr.10-12, p.66-82.

⁴² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 507-508.

fiecare dată, pentru refacerea unității creștine. Prin aceasta s-a dovedit că Ortodoxia românească poate să fie o punte de legătură între Orientul și Occidentul creștin. Această viziune ecumenică a făcut posibilă atât întâlnirea internațională "Oameni și religii"⁴³ din București, în 1998, cât mai cu seamă vizita istorică a Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II-lea în România⁴⁴ din mai 1999. Chiar dacă vizita Papei a fost considerată de către unii un succes al mediilor politice și diplomatice de la noi, ea denotă profunda deschidere și maturitate de care a dat dovadă conducerea Bisericii Ortodoxe Române, când a acceptat această vizită și fără acordul căreia prezența Înaltului Pontif roman în România nu era posibilă. Vizita Papei Ioan Paul al II-lea în țara noastră a fost încă un pas spre unirea celor două Biserici (Ortodoxă și Catolică), adică a unirii "Bisericii Ortodoxe Universale, ca întreg al tuturor Bisericilor apostolice și autocefale"⁴⁵, cu Biserica Catolică în întregul ei.

În prag de secol și de mileniu, așa cum rezultă din sondajele de opinie, Biserica Ortodoxă Română (ca Biserică Națională)⁴⁶ a rămas pe mai departe Instituția cu cea mai mare credibilitate în sânul poporului, fapt pentru care este obligată să vegheze și să țină, pe mai departe, conștiința trează a tuturor fiilor ei sufletești, și să fie profund ancorată în percepțiile evanghelice aduse în lume de Iisus Hristos și promovate de Biserică între oameni.

⁴³ Mircea-Alexă Uță, *A XII-a Întâlnire Internațională "Oameni și Religii" (București, 30 august - 1 septembrie 1998. Pacea este numele lui Dumnezeu)*, în "VO", X (1998), nr. 212, p.2-3.

⁴⁴ *În spiritul eforturilor de apropiere și refacere a unității de credință a creștinilor. Vizita ecumenică a S.S. Papa Ioan Paul al II-lea în România*, în "TR", 147 (1999), nr. 19-24, p. 1-5; vezi, îndeosebi, *Trei zile dintr-un mileniu 7-9 mai 1999*, București, 2000.

⁴⁵ Bartolomeu Anania, *Biserica și Armata...*, p. 106.

⁴⁶ Ilie F. Călineșteanu, *Biserica Ortodoxă Română - Biserică Națională*, în "VO", XI (1999), nr. 234-235, p. 11; Pr. Prof. Dr. Gheorghe Lițiu, *Biserica Ortodoxă Română de la dominantă la națională*, în "TR", 147 (1999), nr. 35-38, p. 1 și 4.

L'ETAT JURIDIQUE DE L'EGLISE DANS LE DROIT ROUMAIN. APERCU HISTORIQUE.

IOAN-VASILE LEB

REZUMAT. Statutul juridic al Bisericii în dreptul român. Scurtă prezentare istorică. Tema pe care dorim să o prezentăm în acest studiu este o delimitare prin care înțelegem în special dezvoltarea raporturilor dintre Biserica Ortodoxă și statul român din secolul al XVIII-lea până în 1948. Aceasta deoarece noi am împărțit acest studiu în două părți și anume perioada regalității române până în 1918 și de la 1918 până la 1948.

I. L'Eglise dans le Royaume Roumain jusqu'à 1918

Le développement de la Valachie et de la Moldavie sous aspect politique, social et religieux est plus unitaire à cause du régime politique différent. L'organisation ecclésiastique supérieure chez les Roumains a interféré à la genèse de l'Etat médiéval roumain, processus historique complexe et long, commencé vers le IX-e siècle et fini vers le XIVe siècle. En Transylvanie, où les premières formations politiques étaient en liaison avec Byzance, ce processus a été violemment interrompu par la conquête étrangère qui a eu lieu entre le XIe et le XIIIe siècles. Au sud et à l'est des Carpates où, malgré tous les efforts, la domination hongroise n'a pas réussi à s'imposer, les petits Etats roumains avant la forme de knézats-pays ou voïévodats - semblables aux ducats, aux principautés ou aux marques de l'Occident - ont lentement évolué vers l'Etat centralisé, parachevé au XIVe siècle¹.

Afin de consacrer et consolider l'indépendance de leur pays - dans un monde où il y avait toutes sortes de dépendances - les chefs roumains du sud et de l'est des Carpates ont fait appel, outre les méthodes politico-militaires, à d'autres méthodes aussi. Conformément à l'idéologie médiévale, le pouvoir d'un prince indépendant venait de Dieu, fait symbolisé par le cérémonial de l'onction suite auquel le souverain acquérait des attributs charismatiques. Il était donc normal que l'Eglise, grâce à laquelle avait lieu le cérémonial mentionné ci-dessus, acquit une très grande importance auprès de tout souverain chrétien. Dans le monde médiéval européen il y avait deux centres de légitimation spirituelle suprême du pouvoir laïc: Rome et Constantinople². Tout a dépendu des intérêts politico-militaires de la zone en cause et des rivalités, pour atteindre leurs buts. Un éminent spécialiste français - Vitalien Laurent - a remarqué dès 1945 que "la conquête la plus belle réalisée par l'Eglise byzantine au XIVe siècle est vraisemblablement celle de la principauté de la Valachie et de la principauté de la

¹ Ioan-Aurel Pop, *art. Cit.*, p. 22.

² *Ibidem*.

Moldavie"³. L'Église de l'Est a donc fait une "conquête à ce moment-là, c'est-à-dire elle a obtenu un succès suite à une conformation acerbe"⁴.

Après la fondation des Pays Roumains - Valachie et Moldavie - au XIVe siècle s'établissent dans les capitales de ces deux États des sièges métropolitains. Officiellement, la Métropole du Pays Roumain (Valachie) a été fondée en 1359, quand le Patriarcat Oecuménique a approuvé le déplacement du Métropolitain lachint de Vicina (Dobroudja) au siège métropolitain de l'Oungro-Valachie, qui se trouvait alors à Argeş (la ville de Curtea de Argeş). Après cela, en 1517, la Métropole du Pays Roumain a été transféré dans la ville Târgovişte, et d'ici, le 8 juin 1668, à Bucarest où elle se trouve maintenant. Cette Métropole existe donc depuis plus de 600 ans et la suite des hiérarques n'a jamais été interrompue.

Un demi siècle après 1359, vers 1401, le Patriarcat Oecuménique a reconnu aussi l'évêque Iosif de Cetatea Albă comme Métropolitain de Moldavie, prenant ainsi naissance la Métropole de Moldavie, qui devait prendre soin des nécessités religieuses des Roumains qui se trouvaient à l'Est des Carpathes. Son siège a été au début dans la ville de Suceava et puis, à partir du XVII-e siècle à Iassy, où elle fonctionne encore à présent. Ni son existence n'a été jamais interrompue.

Ainsi furent fondées canoniquement les deux Métropoles des Pays Roumains. Mais l'organisation ecclésiastique des Roumains a connu aussi d'autres étapes. En août 1370 a été créée la Métropole de Severin (en Olténie d'aujourd'hui); au XVI-e siècle les évêchés de Râmnic et de Buzău; au XVIII-e siècle l'évêché d'Argeş, comme suffragantes de la Métropole d'Oungro-Valachie, et au XV-e siècle l'évêché de Roman et Rădăuţi; au XVI-e siècle l'évêché de Huşi, et au XIX-e siècle l'évêché du Bas-Danube avec le siège dans la ville Galaţi, comme suffragantes de la Métropole de Moldavie.

Les Métropoles de la Valachie et de la Moldavie restèrent en relations canoniques permanentes avec le Patriarcat Oecuménique de Constantinople et jouirent d'une estime particulière de la part du monde orthodoxe, à la défense et au développement duquel elles contribuèrent largement. Le Patriarcat Oecuménique donna au métropolitain de la Valachie, successivement, le titre de "Iocumtenens" du siège métropolitain d'Amasie, de Nicomédie et d'Ancyre; en octobre 1776 il lui a conféré le titre de "Iocumtenens" du siège de Césarée de Cappadoce, le plus important siège du Patriarcat Oecuménique. En plus de ces titres honorifiques, le métropolitain de la Valachie était "Exarque de la Hongrie et des Montagnes", exerçant, au nom du Patriarcat Oecuménique, quelque temps, l'autorité sur les orthodoxes du royaume hongrois, ayant ensuite seulement la juridiction des orthodoxes de Transylvanie⁵.

La manière dans laquelle se sont établis les rapports entre l'Église Orthodoxe Roumaine et les États Roumains féodaux a été déterminé par le type des relations cristallisées dans l'Empire Byzantin, car l'église et le royaume des Pays Roumains ont considéré la société byzantine comme le modèle de l'organisation juridique et

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *L'Église Orthodoxe Roumaine*. Edition de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe, Bucarest, 1968, p. 9-11.

politique créateur d'une culture universelle⁶. On sait que le droit féodal des formations politiques roumaines consistait des coutumes juridiques propres pour la société féodale issues de la pratique judiciaire des communautés villageoises. Beaucoup de ces coutumes, ont devenues, par leur sanction expresse par l'autorité d'état, des sources constitutives du droit féodal dans l'état féodal centralisé. Pour satisfaire des objectifs précises, imposés par la réalité social-politique et ecclésiastique, le regne a commencé à user des codes de lois emprunté au droit byzantin. L'état roumain a trouvé ces lois dans l'usage de l'Église roumaine. Il les a empruntés et les a donné le pouvoir de loi pour être usés non seulement dans l'Église, mais dans l'État aussi. Les premières collections juridiques usées par l'Église et par l'État ont été les *nomocanons* byzantins en traduction slave. Ils ont eu une large circulation parce qu'ils étaient des lois civiles et aussi ecclésiastiques. Ayant un contenu varié, social, juridique, dogmatique, morale et liturgique, les nomocanons nous donnent des informations sur la société roumaine du X^e et du XVI^e siècles. Au XVIII^e siècle beaucoup des nomocanons seront assimilés totalement par le droit roumain écrit et incorporés dans les codes imprimés. Par cette voie, la société féodale roumaine entra dans le circuit des larges formes juridiques dès les premiers siècles des états féodaux. Le nomocanon le plus répandu dans les XVI^e et XVII^e siècles a été la *Syntagme de Mathé Blastaris* suivit par le *Code (Pravila) de Govora* (1640), *Le Livre roumain de doctrine* (Iași, 1646) ou le Code de Vasile Lupu et la *Correction de la loi (Indreptarea legii sau Pravila cea Mare)*, Târgoviște, 1652.

Le XVIII^e siècle et spécialement le XIX^e siècle sont très riches en événements sociaux, politiques culturelles et aussi ecclésiastiques. Notons ici l'oeuvre canonique réalisée par le métropolite de Moldavie Veniamin Costache (1768-1846), celle du Métropolite Nifon (+1875) de Valachie et par Saint Calinic, évêque de Râmnic (+1868), qui ont vécu dans les temps d'un grand essor connu par les Pays Roumains.

Dans l'oeuvre de rétablissement de la vie ecclésiastique sur les fondements canoniques les plus appropriés, fixés à la suite des Règlements Organiques, le Métropolite Nifon de Valachie a actualisé le principal contenu de la *Pravila cea Mare* (Le grand code de législation) de Târgoviște, en publiant à Bucarest, en deux éditions (1852, 1854) un bref *Manual de Pravilă bisericească* (Manuel de législation ecclésiastique).

Peu de temps après, précisément en plein processus de transformation de la vie religieuse de l'église et de l'État, processus qui a commencé en 1859 par l'Union des Principautés Roumaines, Saint Calinic publia en 1861 un autre *Manual de Pravilă bisericească* (Manuel de législation ecclésiastique).

Sans doute, la traduction et la publication par Veniamin Costache, de la collection de canons commentés connue sous le nom de *Pidalion*, et imprimée au Monastère de Neamț en 1844, représente une contribution beaucoup plus importante que celle des prélats de Valachie. Mais l'apport le plus important de Veniamin Costache au développement du droit canon est d'avoir proclamé l'indépendance, à l'échelle d'anatomie sinon d'autocéphalie de la Métropole de Moldavie par rapport au Patriarcat de Constantinople, avec lequel il engagea des pourparlers en vue

⁶ Ioan N. Floca, *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română (Studiu istoric-canonoc)*, Sibiu, 1969, p. 126.

d'obtenir la reconnaissance du droit de la Métropole de Moldavie de consacrer elle-même son Saint-Chrême.

A partir du règne du Prince Alexandru Ioan Cuza, *Melchisedec Ștefănescu*, évêque de Roman (+1892), continue la pensée et adopte la position de Veniamin Costake, mais en allant plus loin, dans l'esprit de la conception canonique plus large du Métropolitain Andrei Șaguna⁷.

La pensée canonique de l'évêque Melchisedec, sans être fixée dans un écrit spécial sur le droit canon, se reflète dans la législation et les réformes ecclésiastiques du Prince Cuza, ainsi que dans quelques ouvrages touchant le problème de l'indépendance de l'Église Orthodoxe Roumaine par rapport à toute autorité ecclésiastique étrangère, c'est-à-dire le problème de l'ancienne autocéphalie des Églises des Principautés et l'institution des synodes. Dans sa manière de traiter ces problèmes, Melchisedec est très proche de Andrei Șaguna⁸. Voyons en bref les principales mesures prises par Cuza dans le domaine ecclésiastique.

L'Union de la Valachie et de la Moldavie en 1859 était une bonne occasion de réaliser l'unité des deux Métropoles dans le cadre d'une église nationale unique. Une première mesure prise par Cuza a été la nomination en 1859, de l'archimandrite Dionisie Romano comme locumtenens à Buzău au lieu du Filotei (+19 juillet 1860). Le Métropolitain Nifon refusa de l'ordonner, parce que la nomination n'était pas canonique. Finalement, Dionisie fut ordonné au fin de l'année 1862. En 1860, par une ordonnance personnelle, il a supprimé les monastères Doljești et Zagavia et 31 de "skytis" de la Moldavie et il a posé des impôts de 10% sur les propriétés immobilières... des métropoles, des évêchés et des monastères. Puis, en 31 mars 1862 le Conseil des Ministres a décidé que les revenus des monastères n'entre plus dans la Casse Centrale, mais directement dans le trésor de l'État, c'est-à-dire au Ministère de Finance.

A cause des interventions du Prince et du gouvernement dans les affaires de l'Église, le Métropolitain Sofronie Miclescu a protesté plusieurs fois, motif pour Cuza de le suspendre et de nommer un "locumtenens". Cuza a agi de main forte aussi dans le domaine des lois ecclésiastiques. Par la *Loi de l'instruction publique*, promulguée au 5 décembre 1864 il a organisé plus initial l'enseignement théologique dans les deux Principautés. Toutes les séminaires seront "fondés et entretenus par l'État" et surveillés par l'inspection supérieure du Ministère des Cultes et les élèves qui finiront leurs études pourront devenir des professeurs aux écoles des villages. Une autre mesure prise par Cuza était celle de 1863, par laquelle les services divins seront faits seulement dans le roumain - et cela parce que dans les monastères voués aux Lieux Saints les services étaient faits en grec. Ont été exceptés les Églises pour les fidèles grecs. Plus controversé a été la décision de 13/25 décembre 1863 de *séculariser les biens des monastères*. Par cette action, le patrimoine de l'État recevait un quart (o pătrime) du territoire du pays, ce qui a permis la réforme agraire de 1864. Par la *Loi communale*, de 31 mars 1864 se décidait que chaque commune doit soigner son culte, son église ou les églises auxquelles elles appartenaient et aussi de payer, par la commune, les curés

⁷⁷ L. Stan, *art. Cit.*, p. 397-398.

⁸ *Ibidem*, p. 398.

là, où les églises n'avaient pas des revenus suffisantes. Les églises dont les curés étaient payés du budget d'état, étaient nommées "églises d'état). Mais, en dépit de ces mesures, la situation matérielle des prêtres restait précaire.

D'autres mesures pris par Cuza sont: l'introduction du *calendrier grégorien*, de 1864. Puis, par la *Lois concernant les enterrement*, de 18 mars 1864, toutes les cultes furent obligés de s'aménager des cimetières a un distance minime de 200 mètres de la ville ou du village. En même temps étaient interdites les enterrements dans les lieux de culte. Par l'article 92 de la *Loi comunale, de 31 mars 1864, les actes d'état civile* (naissance, mariagesmorts) qui auparavant aient portées par les églises, ont été devenus la responsabilité des maires. Dans le même année, par le *Code civil* (4 décembre 1864), *les divorces* qui étaient dans la responsabilité des tribunaux ecclésiastiques, entraient dans la compétence des tribunaux civiles. Par le même cone restait obligatoire seulement le mariage civile, et la parenté d'après le quatrieme grade ne constituaient plus impédiment au mariage. A la fin de l'anné 1864, Cuza donnait trois lois concernant directement l'Église Orthodoxe: La première est *La Loi du monachisme*, intitulé *Le Décret organique pour reglementer la l'état (schima) monacale*, qui reglementait l'élection de évêques seulement d'entr les moines avec des études supérieures. Pour devenir moine le candidat devait avoir 60 ans, les hommes ou 50 ans, les femmes et après une attestation soéciale donné par le Synode générale et par le Ministère des Cultes, et seulement pour les monastères qui devaient être établis par des reglements spéciaux.

La deuxième lois ait le *Décret organique pour la fondation d'une autorité synodale centrale*, du 3 décembre 1864, par laquelle se voullait la réalisation de l'unité ecclésiastique de Roumanie. Jusqu'à cette datte, les deux Églises - de Valachie et de Moldavie - n'avaient pas une autorité synodale. Le premier article de cette loi prévoyait que "l'Église Orthodoxe Roumaine est et reste *indépendante* de toute autorité ecclésiastique étrangère, en ce qui concerne l'organisation et la discipline). C'est la première loi qui légiférait l'ancienne autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine. En existant ensuite une église indépendante, elle devait avoir aussi un synode. Par conséquence, l'article 2 prévoyait la fondation d'un synode général de l'église roumaine et des synodes locaux pour chaque éparchie. Le synode général était composé par les métropolités et les évêques titulaires, par les évêques vicaires roumains, par les doyens des Fcultés de Théologie de Bucarest et lassy (qui était encore inexistantes) et par trois députés de chaque éparchie, pour trois sésions, élus par le clergé séculier et par les laïques avec des études théologiques. Le synode était présidé par le Métropolitite Nifon d'Oungrovalachie qui, à la base d'une ordonnance princière du 11 juin 1865 a reçu le titre de *primat de la Roumanie*".

Le synode général avait des attributions législatives, administratives et judiciaires. Les attributions législatives étaient: la discipline du clergé séculier et monacal, le rit de l'Église, les ordonations, la discipline et les matières d'étude dans les écoles théologiques. Les attributiona administratives concernaient l'ordination des évêques, la situation des paroisses et des prêtres, éducation du clergé, l'imprimerie des livres cultuelles, etc. Les attributions judiciaires concernaient les différends entre les évêques et le jugement en instance ultime les procèses qui existaient entre les clerks. Les synodes éparchiales étaient composés par l'évêque titulaire,

par les trois membres élus pour le synode général et par le recteur du Séminaire éparchial existant dans l'éparchie (naturellement, à Bucarest et à Iassy participaient les doyens des Facultés respectives).

Le Décret organique a été complété avec deux nouveaux règlements: *Le Règlement pour l'élection des membres du Synode générale de l'église Roumaine* et *Le Règlement intérieur du Synode général*. Les trois règlements portaient ensemble le titre: *La Loi synodale*. On a affirmé plusieurs fois que cette loi a été influencée par le Statut organique de Șaguna, mais nous devons observer que le Statut du métropolitain transylvain sera introduit seulement en 1868, trois ans après l'apparition de la Loi synodale de Bucarest. Beaucoup des idées sont communes parce que cette question a été débattue dans chaque éparchie par les *Conseils cléricaux* et par tout le clergé de Valachie et de Moldavie qui désiraient une plus large démocratisation de l'Église.

Mais, à cause du sabotage de quelques évêques, le synode n'a pu travailler que dans trois sessions en 1867, 1869 et 1871. En dépit de cet sabotage, le synode général est très important pour l'histoire de notre Église, si on pense que toutes les lois ecclésiastiques adoptées par le Saint Synode en 1872-1873 étaient en réalité des décisions discutées par ce synode.

La dernière loi ecclésiastique décrétée le 11 mai 1865 par Cuza a été *La Loi pour la nomination des métropolitains et des évêques diocésains de Roumanie*, avec trois articles: 1. *Les métropolitains et les évêques diocésains de Roumanie seront nommés par le prince, après une présentation par le ministre des cultes, et après une délibération du Conseil des Ministres;* 2. *Les métropolitains et les évêques seront nommés du clergé monacal roumain, les métropolitains ayant l'âge du moins 40 ans, et les évêques 35 ans, reconnus par leur piété, leur instruction et capacité.* 3. *Les métropolitains et les évêques seront justiciables pour les délits spirituels devant le Synode du pays, et pour autres délits devant la Cour de Cassation.* La loi apportait deux nouveautés: la nomination des métropolitains et des évêques et leur jugement par un tribunal civil. Par un décret du 17 novembre 1864, Cuza fondait aussi une nouvelle éparchie, celle de Dunărea de Jos. Toutes ces lois considérées anticanoniques ont contribué au commencement de *la lutte pour la canonicité*, qui va continuer aussi après la fin du règne de Cuza et à participer le patriarche oecuménique Sofronie III (1863-1866) lui-même⁹.

Le nouveau prince de Roumanie Karl de Hohenzollern a contribué lui aussi, à la réorganisation de l'Église roumaine en sanctionnant au 14/26 décembre 1872 *La Loi organique pour l'élection des métropolitains et des évêques diocésains et pour la constitution du Saint Synode de la Sainte Église Autocéphale Orthodoxe Roumaine*, par laquelle la lutte pour la canonicité prenait fin. Elle décidait que l'élection des hiérarques se fasse par un collège électoral composé par les deux métropolitains, par les évêques diocésains et titulaires roumains et par tous les députés et les sénateurs orthodoxes en fonction. La présidence de cet collège revenait au métropolitain primat et s'il n'était pas présent, le métropolitain de Moldavie ou le plus vieux évêque en ordination sera le président. Les métropolitains étaient élus d'entre les évêques diocésains, et ceux-ci d'entre les huit suffragants (arhieri)

⁹ M. Păcurariu, IBR, III, p. 113-127.

titulari). Ils devaient être roumains, âgés de moins 40 ans et d'avoir des études accomplies. L'élection se faisait avec la majorité des votes et elle était sanctionnée par le chef de l'état.

Par la Loi organique ont été posés aussi les fondements du Saint Synode, dans le but "de garder l'unité dogmatique et canonique avec l'Église oecuménique et aussi l'unité administrative et disciplinaire de l'Église nationale"¹⁰. Elle a préparé les démarches pour la reconnaissance de l'autocéphalie de notre Église. Notons que la *Constitution* promulguée le 30 juin 1866, précisait que "L'Église Orthodoxe Roumaine est et reste indépendante de toute juridiction étrangère, mais en gardant l'unité avec l'Église oecuménique en ce qui concerne les dogmes". Puis, La loi organique présentée auparavant, et dans les règlements ultérieurs, notre Église était nommée aussi "autocéphale. Après la guerre d'indépendance, de 1877-1878, le gouvernement roumain a commencé des démarches auprès du Patriarche oecuménique de reconnaître l'autocéphalie de l'Église roumaine. Le 25 avril 1885, le patriarche Ioachim IV a émis le Tomos patriarcal par lequel on reconnaissait l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine. Sortant ainsi de sous la juridiction du siège patriarcal de Constantinople, l'Église Roumaine a gardé l'unité dogmatique et canonique avec toutes les Églises Orthodoxes du monde, formant toutes ensemble l'unique, sainte, universelle et apostolique Église Orthodoxe"¹¹ Elle avait dès maintenant la possibilité de se développer toute libre jusqu'au commencement de la première guerre mondiale.

II. Le statut des Cultes dans la Roumanie après 1918

Comme nous avons vu jusqu'ici, dans la Roumanie l'État et l'Église se confondaient, en composant une unité parfaite. En rapport aux autres confessions, l'Orthodoxie était religion d'état et l'Église Orthodoxe Roumaine était l'Église dominante. On faisait, toutefois, distinction entre les pouvoirs des deux institutions, en précisant que dans l'ordre spirituel l'Église est absolument indépendante et que les droits de l'État étaient limités aux questions *extérieures*¹². Dimitrie Cantemir nous informe, par exemple, que la direction de *l'extérieur* de l'Église revient au *prince*, mais le soin des choses de *l'intérieur* pour les âmes est confié au *Métropolitain*¹³.

Cette situation c'est maintenue presque inchangée jusqu'à l'unification de 1918, quand par la loi, on a donné à l'Église son autonomie, mais en gardant ses rapports intimes avec l'état.

Les autres cultes, protestant, catholique, mosaïque et mahométan représentant un nombre infime de fidèles, n'avaient autrefois une réglementation légale. Ils étaient *tolérés*, dans l'acceptation que l'état ne s'occupait pas avec leurs problèmes et ne leur mettait aucun obstacle dans leurs manifestations libres. Comme preuve pour cela nous avons la réalité que sur la terre de la Roumanie, tout au long de l'histoire on n'a pas enregistré aucune lutte ou persécution religieuse, comme en Occident. A cause de leur nombre restreint des fidèles, le

¹⁰ *Ibidem*, p. 229-130.

¹¹ *Ibidem*, p. 132-134; *L'Église Orthodoxe Roumaine...*, p.13-14.

¹² Dr. I. Mateiu, *op. cit.*, p.23.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

culte catholique et celui protestant ne put pas se développer et organiser en formes définitives et ils étaient sous la protection de l'*Autriche* et de l'*Allemagne*, en étant sous la juridiction des chefs de ces États. Une préoccupation de régler leur position on trouve en 1859, à la *Commission Centrale de Focșani*, qui dans son projet de *Constitution*, en garantant leurs libertés, déclarait à l'article 19 qu'une "autre loi va régler la position dans les principautés unies de l'Église catholique et des autres cultes chrétiens reconnus, la nationalisation du clergé des ces religions et leur indépendance face à toute pouvoir étranger"¹⁴. C'était un point de vue avancé pour ceux temps et aussi digne pour le nouvel état roumain.

Si cette idée ne put pas se réaliser et la Constitution de 1866 énonçait toute simplement que "la liberté de toutes les cultes sera garantie vu que leur célébration ne porte aucune atteinte à l'ordre public ou aux bonnes mœurs", l'explication se trouve dans la très grande influence de l'*Allemagne* et de l'*Autriche*, directement intéressés de la sorte des leurs nationaux, et qui ne permettaient à un État encore jeune en processus de formation, d'affirmer son droit de souveraineté dans ses affaires de l'intérieure. La cooptation plus tard de Roumanie dans la triple alliance a fait cette situation plus sensible qu'auparavant, dans la mesure que les cultes étrangères se trouvaient dans une situation d'*exterritorialité* introuvable dans des autres pays. *Rom* considérait la Roumanie comme une terre de mission, administré par des vicaires et seulement plus tard a fondé les deux évêchés de Iassy et de Bucarest, sans avoir une reconnaissance de la part de l'État

Le culte protestant gardait ses anciennes liaisons avec d'autres pays, les communautés luthérienne étant conduites par le Berlin et les réformés étant conduites par l'évêque hongrois de Cluj qui avant 1918 faisait partie de l'Hongrie. Et cette situation n'a pas changé beaucoup dans la Roumanie que seulement en ce qui concerne les communautés luthériennes de Bessarabie et de Bucovine qui, en 1920 ont été acceptés dans l'organisation de l'église saxonne de Transylvanie. Par conséquent, nous devons retenir que dans la Roumanie d'avant 1918, le régime des Cultes n'était réglé par aucune loi spéciale.

De point de vue juridique, ils devaient être considérés comme ayant un caractère privé et toutes leurs manifestations en entrant dans la sphère du droit commun. Toutefois, nous trouvons des dispositions qui nous enseignent que l'état n'a pas resté totalement indifférent face de ces cultes. Les communautés *mahométanes* par exemple, se trouvaient sous la direction de l'état qui les entretenait et les préparait leur personnel religieux. La situation des quelques *églises grecques* était réglé par des conventions spéciales qui leur accordait personnalité juridique, avec le devoir de se conformer aux lois de l'état, mais leur était interdit d'avoir des immeubles rurales.

Les rapports avec les communautés *mosaïques* et *arméniennes* ont été établis seulement par des ordonnances ministérielles, mais celles ne leur accordaient les attributions de corporations publiques¹⁵. Mais l'état offrait aux cultes minoritaires *protexion pénale* de service militaire pour leurs représentants religieux et garantissait dans toutes les situations la paix religieuse.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 25.

Après la réalisation en 1918, de l'unité territoriale, l'État Roumain ne comprenait plus seulement une, mais plusieurs confessions. En ce qui concerne l'Église Orthodoxe, elle restait l'Église majoritaire et après un travail soutenu, elle a réalisé son unification à la base du *Statut Organic* d'Andrei Șaguna, qui reste jusqu'à nos jours le fondement de notre Église. Avec un nombre si grand de fidèles, notre Église occupa une position très forte dans l'ensemble de l'Église Orthodoxe. C'est pour ça que le Saint Synode, dans sa séance du 4 février 1925, a décidé la création du Patriarcat Roumain en élevant le Siège d'Archevêque de Bucarest, Métropolitain d'Oungro-valachie et Primat de la Roumanie au rang de Siège Patriarcal. En suivant une ancienne coutume, l'élévation de l'Église Roumaine au rang de Patriarcat a été annoncée à toutes les Églises Orthodoxes sœurs. Le Patriarcat Oecuménique a répondu par un Tomos synodal, dans lequel il est montré que le Synode du Patriarcat oecuménique apprécie la décision de l'Église Roumaine et accorde son consentement. Pareillement ont été reçues des bénédictions et de fraternels vœux de la part des autres patriarches d'Orient, ainsi que de la part de toutes les Églises Orthodoxes.

Le nouvel État roumain devait tenir compte des nouvelles réalités, motif pour lequel le législateur a décrété la liberté totale des cultes. L'article 22 de la Constitution de 1923 stipulé en cette matière que: "La liberté de conscience est absolue. L'État garantit à toutes les cultes l'égalité et protection, vu que dans leur exercice ils n'apportent aucune atteinte à l'ordre public, aux bonnes mœurs et aux lois d'organisation de l'État. L'Église chrétienne orthodoxe et celle gréco-catholique sont des églises roumaines. L'Église Orthodoxe Roumaine en étant la religion de la grande majorité des Roumains est l'église dominante dans l'État roumain; et celle gréco-catholique a une prééminence devant les autres. L'église Orthodoxe Roumaine est et reste indépendante de toute autre juridiction étrangère, mais en gardant l'unité avec l'Église Oecuménique de l'Orient, en ce qui concerne les dogmes. Dans tout le Royaume de Roumanie, l'Église chrétienne Orthodoxe aura une organisation unitaire avec la participation de toutes ses éléments constitutives, clercs et laïques. Une loi spéciale va préciser les principes fondamentaux de cette organisation unitaire, et aussi la modalité après laquelle l'Église va réglementer, conduire et administrer, par ses propres organes et sous le contrôle de l'État, ses affaires religieuses, culturelles, fondationnelles et épiscopales. Les questions spirituelles et canoniques de l'Église Orthodoxe Roumaine seront réglementées par une seule autorité synodale centrale. Les Métropolitains et les évêques de l'Église Orthodoxe Roumaine seront élus conformément à une loi unique, spéciale. Les rapports entre les différentes cultes d'état seront établis par la loi". Et l'article 23 précisait que: "Les actes d'état civil constituent l'attribution de la loi civile. L'élaboration de ces actes doit être précédée toujours par la bénédiction religieuse"¹⁶.

¹⁶ Idem, *Politica Bisericească a Statului Românesc*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1931, p. 141-143; *Constituirea*. Promulguată cu decretul regal No.1360 din 28 martie 1923 și publicată în *Monitorul Oficial* No.282 din 29 martie 1923, București, Imprimeria Statului, 1923, în vol. *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, Editura Humanitas, București, 1990, p.615.

Cet cadre juridique réalisé, chaque confession devait élaborer son propre Statut de fonctionnement. L'église Orthodoxe Roumaine a élaboré un projet de loi et son propre Statut qui seront adoptés par les Corps Législatives en 1925. *Loi pour l'organisation de l'Église Orthodoxe Roumaine* sera publié ensuite, dans le *Moniteur Officiel* Nr. 97, du 6 mai 1925. Une autre loi importante, *Loi pour l'élévation du siège d'Archevêque de Bucarest, Métropolitaine d'Oungro-Valachie et Primat de la Roumanie au rang de Siège Patriarcal*, sera adopté et publié dans le *Moniteur Officiel* du 25 février 1925. Le Métropolitain Primat Miron Cristea devenait ainsi le *premier Patriarche de Roumanie*. La Loi et le Statut de 1925, avec une large participation des laïques aux affaires et dans la vie de l'église étaient empruntés du Statut d'Andrei Şaguna qui, avec quelques changements reçues en 1935, a été en fonction jusqu'en 1948.

La Loi et le Statut d'organisation de 1925 stipulaient l'*autocéphalie* de notre église et son organisation comme Patriarcat Roumain. De point de vue canonique-administratif elle comprenait 5 Métropolie, ayant aussi un Évêché de l'Armée, avec la résidence à Alba Iulia, qui a été fondé en 1921. Le Sainte Synode était "la plus haute autorité pour les questions spirituelles et canoniques, et le forum suprême en ce qui concerne toutes les questions ecclésiastiques". Il était composé par le Patriarche comme président et par tous les métropolitains, les évêques et les vicaires (arhieri vicari) en fonction. Comme organ délibératif, pour tout le patriarcat, fonctionnait le *Congrès National Ecclésiastique*, composé par 6 représentants de chaque éparchie (deux prêtres et 4 laïques), élus pour 6 années et qui ait convoqué une fois à trois ans. Dans sa compétence entraient les problèmes administratives, culturelles et économiques L'organ exécutif du Saint Synode et du Congrès National Ecclésial était le *Conseil Central Ecclésiastique*, composé par 15 membres, trois pour chaque métropolie (un clerc et deux laïques), les membres du clergé étant salariés et les autres honorifiques. Pour l'administration du fond général ecclésiastique, a été institué une *Éphorie de l'Église*, composé par trois membres, un clerc et deux laïcs.

Les unités constitutives de l'Église étaient: *la paroisse (parohia)*, le *protopresbytérat (protopopiatul)*, le *monastère*, l'*évêché (archevêché)* et la *métropolie*. La paroisse avait comme organ délibératif l'*assemblée paroissiale*; comme organe exécutif et administratif, le *conseil paroissial*, composé par 10-13 membres, en fonction du nombre des fidèles et l'administration des biens de l'église était confiée à l'*éphorie (epitropie) paroissiale*, composé par 3-5 membres. À partir du conseil paroissial on pouvait élire un *comité paroissial*, qui s'occupait avec la dotation et l'embellissement des églises.

Un protopresbytérat était composé par 20-50 paroisses, dirigé par un presbytre, élu d'entre les licenciés en théologie ou d'entre ceux qui ont terminé les études aux Académies Théologiques (en Transylvanie), ayant une activité pastorale de moins de 5 ans. Il était aidé par l'*assemblée protopresbytérale* (organe délibératif, composé de 15 ou 24 membres, un/3 clercs et deux/3 laïques), le *conseil protopresbytéral* (organe exécutif composé par 6 membres, deux clercs et 4 laïques) et par 4 épitropes du protopresbytérat.

L'*Évêché (l'archevêché)* était conduite par un évêque (archevêque qui conduisait les affaires de l'éparchie, aidé par l'*assemblée diocésaine*, comme

organe délibératif, composé par 45 ou 60 membres, en fonction de l'étendue de l'éparchie, un/3 clercs et deux/3 laïques et par un *conseil éparchiale*, comme organe exécutif, composé par six conseillers - deux conseillers pouvaient être salariés (référents), pour chacune des trois sections du conseil: administratif-ecclésiastique, culturelle et économique. Chaque évêque avait un vicaire (prêtre ou moine) et, en cas qu'il était malade, il pouvait désigner un évêque -vicaire. Les métropolitains avaient le droit d'être aidés par un évêque vicaire, et le patriarche par deux.

Comme instances disciplinaires fonctionnaient: *Le Tribunal archipresbytéral*, *Le Consistoire spirituel éparchiale* (avec trois prêtres), comme première instance, le *Consistoire spirituel métropolitain*, comme instance d'appel aux trois métropolies "historiques" (Cucarest, Iassy et Sibiu), chaque éparchie ayant un délégué élu par l'assemblée, et le *Consistoire Spirituel Central*, comme instance de recours, avec cinq membres ordinaires et cinq suppléants, nommés par le Sainte Synode, un pour chaque métropolie.

Toutes les membres des corporations cléricales mentionnés, et aussi ceux des instances judiciaires étaient élus pour six ans. L'élection des évêques et des archevêques (qui étaient en même temps aussi métropolitains), était faite par un *Collège électoral*, composé par les membres du Congrès National Ecclésiastique et par les membres de l'Assemblée éparchiale de l'éparchie vacante et par quelques membres de droit, s'ils étaient orthodoxes: le président du Conseil des Ministres, le ministre des cultes, le président du Sénat, le président de l'Assemblée des Députés, le président de la Cour de Cassation, le président de l'Académie Roumaine, les Recteurs des Universités et les Doyens des Facultés de Théologie. Le Patriarche était élu par les membres du Congrès National Ecclésiastique, de l'Assemblée éparchiale de l'archevêché de Bucarest (car il est aussi l'Archevêque de Bucarest et Métropolitain d'Oungrro-Valachie) et par les membres orthodoxes des Corps Législatives (Chambre des députés et du Sénat). Après l'élection, l'examen canonique était faite par le Sainte Synode, en suivant la confirmation et l'investiture par le chef de l'État et l'installation, faite par le métropolitain du lieu (pour les évêques) ou par le patriarche (pour les métropolitains).

Mais, regrettablement, la Loi et le Statut d'organisation devaient se confronter avec une résistance forte de la part des traditionalistes, qui voyaient dans ses principes une influence protestante, accusant la loi qu'elle veut laïciser l'Église. Ils désiraient la réduction ou même l'écartement des laïques de la vie de l'Église. Dans les assemblées éparchiales et dans le Congrès National Ecclésiastique étaient élus plusieurs fois des politiciens qui n'avaient aucune liaison avec l'Église et ils ne contribuaient guère à sa prospérité. C'est pourquoi, en 1935 le Conseil Central Ecclésiastique a rédigé un projet pour modifier la loi, mais la deuxième guerre mondiale a empêché sa réalisation.

Le Concordat avec le Vatican

Un problème controversé rest encore le *Concordat* conclu avec le Vatican le 10 mai 1927 et voté par le Parlement le 23 mai 1929, que l'Église Orthodoxe a critiqué fortement. Pour mieux comprendre sa position il est nécessaire à savoir que l'Église romain-catholique de Transylvanie constituait un problème délicat pour l'état roumain. Car la majorité des ses fidèles étaient de nationalité hongroise, ayant son

suprême chef spirituel, le Pape, à l'étranger. De plus, beaucoup des paroisses des diocèses catholiques hongroises de Satu mare, Oradea et Timișoara se trouvaient dans l'Hongrie. Jusqu'à un nouveau arrondissement, ces paroisses ont continué de fonctionner sous la juridiction de leurs anciens évêques restés en Roumanie mais qui avaient la juridiction en deux états: dans la Roumanie et dans l'Hongrie. En même temps, les catholiques de Bucovina (polonais, allemands etc.) étaient sous la juridiction de l'archevêque catholique de Lvov (en Pologne), les uniates de la même province étaient sous la juridiction du même archevêque, les uniates ukrainiens des Maramureș et de Satu Mare étaient sous la juridiction de l'évêque uniate d'Uzhorod (qui se trouvait dans la Tchécoslovaquie) et l'archevêque romain-catholique de Bucarest, Raymund Netzhammer (1905-1924) n'était pas citoyen roumain, en manifestant des sentiments ostiles à l'État roumain pendant la guerre.

Dès 1920, les gouvernements roumains ont commencé des pourparlers diplomatiques avec le Saint-Siège, fondant en 1921 une Légation roumaine auprès du Vatican et une Nonciature Apostolique à Bucarest. Deux projets de Concordat ont été présentés par le gouvernement roumain présidé par Al. Averescu, ministre des cultes étant Octavian Goga, mais le Vatican les refusa. Le gouvernement roumain refusa lui aussi autres deux projets proposés par le Vatican. Dans la période de 1922 à 1926, sous le gouvernement libéral, l'Église catholique de Roumanie exerçait toutes ses droits sans aucun obstacle. On a eu aussi des chefs de cette Église qui étaient ostiles à l'État roumain, comme le nonce papal Marmaggi, qui a commencé à intervenir dans les affaires de l'État, cause pour laquelle il a été substitué. Un autre, l'évêque romain catholique Glattfelder, de Timișoara, dans une lettre épiscopale (circulară), s'exprimait en des termes qui offensaient l'État roumain et la réforme agraire de 1923, motif pour lequel il a été expulsé. Le clergé romain-catholique de Roumanie etc.

Après des longues discussions, le 10 mai 1927 le Concordat a été signé par le ministre Vasile Goldiș de la part de Roumanie et le cardinal Gasparri, de la part du Vatican (du Pape Pie XI). Mais il ne fut publié que très tard pour être connu. Une première réaction vint par un article du *Telegraful român* du 8 février 1928 suivi par plusieurs protestations. Le métropolite de Transylvanie, Nicolae Bălan, protestait à 27 mars 1928 par un discours dans tenu dans le Sénat, occasionné par la discussion sur la Loi des Cultes. Puis, au 23 mai 1929, le même métropolite critiquait le Concordat dans le Sénat, en disant qu'il était "anticonstitutionnel, en privilégier excessivement et exclusivement seulement le culte catholique, et totalement injuste en rapport avec l'Église Orthodoxe, en troublant la paix, et antipatriotique".

Mais, en dépit des protestations de la hiérarchie orthodoxe, le Concordat a été voté par le Sénat et par la Chambre des Députés en mai 1929. A 7 juillet 1929 était fait l'échange des documents de ratification et le 30 mai 1939 a été conclu avec le Vatican l'*Accord de Rome* concernant l'art. 9 du Concordat, en légiférant le "status romain-catholique transylvain".

Quelles étaient les principes fondamentaux du Concordat de 1927, critiqués par les orthodoxes? Premièrement, le Concordat était considéré anticonstitutionnel, parce-que l'article 22 de la Constitution du 1923 stipulait que "les rapports d'entre les différentes cultes et l'État seront fixés par la loi". En réalité, seulement les

rappports de l'État roumain et l'Église Orthodoxe étaient établies par une loi, mais les rapports avec l'église romaine-catholique (alors, avec un culte minoritaire) furent établies par une convention entre égaux.

L'article 2 du Concordat prévoyait la constitution de la hiérarchie catholique. Par conséquent, le "rit grec" (uniat) avait la Métropole de Blaj avec quatre éparchies suffragants: Oradea, Lugoj, Gherla (dont le siège devait être changé et une nouvelle éparchie au nord du pays. En 1931, le siège de Gherla fut transféré à Cluj et on a inauguré une nouvelle éparchie à Baia Mare qui avait la juridiction sur les uniates ruthènes aussi, avec une administration spéciale.

Le "rit latin" avait une Métropole à Bucarest, avec quatre éparchies suffragantes: Alba-Iulia, Timișoara, Satu Mare et Oradea (réunies "aeque principaliter" c'est-à dire, coduites d'un évêque, mais avec la possibilité de se séparer, ce qui s'est passé en 1941) et à Iassy. Pour le rite catholique arménien était prévu un "chef spirituel" à Gherla où existaient presque 3.000 des fidèles. Cela enseigne que pour les presque deux millions fidèles, l'église catholique avait 11 diocèses (cinq romaine catholique, même six, si on considère la situation de l'a diocèse de Satu Mare-Oradea), cinq diocèses uniates roumaines et un chef des arméniens de Gherla, en temps que l'Église Orthodoxe Roumaine avait seulement 18 diocèses pour 14 millions fidèles. Quelques diocèses, comme celles romaine-catholiques de Bucarest et Iassy ou celles uniates de Lugoj et Oradea n, avaient pas que 50.000 fidèles tandis que dans l'Église Orthodoxe Roumaine existaient des protopresbytérats qui avaient un nombre plus grandes des fidèles que celles-là. Le grand nombre des diocèses faisait que le nombre des chanoines, des protoprésbytres et des prêtres catholiques et uniates étaient supérieur au nombre des orthodoxes.

L'article 4 du Concordat garantait le droit des évêques, du clergé et du peuple de communiquer directement avec le Sainte Siège, sans le contrôle de l'état roumain. La nomination des évêques était réservée au Siège papal qui devait seulement notifier au gouvernement roumain la personne désignée, pour constater s'il n'y'avait pas des raisons politiques contre cette nomination (art.5). Les évêques devaient prêter le serment au roi, pas à l'état roumain. On ne précisa pas la langue dans laquelle devait être prêté le serment et on ne disait rien sur le serment des prêtres (art.6). Les évêques avaient la totale liberté d'exercer leur droits et les prérogatives de leur office pastorale, conformes aux règles de leur église catholique, de fonder des paroisses, de nommer les prêtres sans l'approbation du gouvernement, à l'exception des prêtres étrangères (art.8 et 12). Notons que dans l'Autrice-Hongroise catholique (donc dans la Transylvanie aussi), la nomination des prêtres était faite par l'état, mais l'état roumain permettait la nomination des évêques, des chanoines, des prêtres et des professeurs de théologie même s'ils étaient des étrangers (art.5, 11, 12, 16), réalité introuvable dans des autres Concordates d'après-guerre.

Par l'article 9, l'État reconnaissait l'Église catholique comme personnalité juridique. Les paroisses, les protopresbytérates, les chapitres, les éparchies, les métropolies et toutes les autres organisations légalement constituées, étaient des personnes juridiques, et leurs propriétés étaient garantis par l'état. On stipulait aussi que les évêques uniates roumaines et l'archevêque latin de Bucarest seront sénateurs de droit.

En ce qui concerne la situation matérielle, l'Église romaine-catholique a reçu d'immenses avoirs qu'elle n'avait pas dans l'Autriche-Hongrie catholique. L'article 13 prévoyait la création d'un "patrimonium sacrum" du culte catholique pour l'entretien des évêchés, des séminaires et des autres institutions et aussi pour le personnel de l'Église catholique. Ce "patrimoine" était constitué par les titres de rente roumaine d'état, reçues pour l'expropriation des biens de l'Église catholique. Mais, l'état autriche-hongroise avait donné ces biens à l'église seulement comme usufruit, pas du tout comme droit de propriété. Par conséquent, en 1918 le droit de propriété devait revenir à l'État roumain. Faute de connaissance juridique-historique des politiciens roumains d'après 1918, quand la réforme agraire a été faite, l'État roumain a considéré ces biens comme propriété de l'Église catholique et, en les expropriant, il a payé des sommes énormes.

De cette manière, l'État roumain a accepté à créer de son propre avoir cet patrimoine sacré et l'Église catholique devenait d'usufruitière la propriétaire d'un fond très fort et d'un immense avoir administrés par le Conseil des évêques, conform aux statuts rédigés par ce conseil et approuvé par le gouvernement roumain et le Siège papal. A cause de la même connaissance insuffisante des réalités transylvaines, le Concordat a laissé dans l'administration du Conseil épiscopal le Fond religieux (nommé le Fond général romain-catholique) et le Fond des études (nommé le Fond général romain-catholique d'instruction) qui, dans l'Autriche-Hongrie étaient considérés comme des fonds publics, administrés par l'état.

Jusqu'à 1918, l'état autriche-hongrois patronnait certaines églises paroissiales avec le but de catholiciser et de magyariser les fidèles roumains (par exemple, plus que 200 paroisses étaient patronnées par l'état). Par le Concordat, les droits et les obligations de patronat étaient abolies, mais "les édifices saints, les maisons paroissiales avec leurs dépendances et les autres biens affectés par le patron à l'église" restèrent comme propriété de la paroisse (s'ils étaient écrits dans les cartes foncières sur son nom) ou "en possession de l'Église" pour l'usage des églises (s'ils étaient inscrites sur le nom des patrons). Les avoirs gagnés par l'abolition du patronat constituaient un trésor considérable pour l'Église catholique qui détenait maintenant une richesse qu'elle n'a jamais eu dans le "royaume apostolique" magyar avant 1918.

En ce qui concerne le régime écolier, l'église catholique avait aussi une situation privilégiée. Chaque éparchie avait le droit de fonder un Séminaire pour l'instruction de son clergé, sous la directe direction de l'évêque local, sans le droit de contrôle de la part de l'état. L'évêque nommait les professeurs (dans des situations exceptionnelles même d'entre étrangers) et fixait le plan d'enseignement. L'étude de la langue roumaine et de l'histoire des roumains était obligatoire, mais seulement dans la mesure qu'il n'empêche pas les études théologiques et de la manière qu'il est compatible avec le caractère religieux de ces institutés" (art. 16). Cet article mettait de nouveau l'Église Orthodoxe en infériorité parce qu'elle n'avait le droit d'organiser et conduire ses propres écoles pour l'instruction du clergé.

L'article 19 stipulait pour l'Église romaine-catholique le "droit de fonder, et d'entretenir avec ses propres frais des écoles primaires, secondaires et normales", sous la dépendance de l'évêque locale, mais sous la surveillance et le contrôle du Ministère de l'Instruction Publique. Les écoles des ordres monacales et des

congrégations religieuses étaient toujours sous la dépendance de l'évêque locale, avec le droit de fixer la langue de l'enseignement. Toutes les écoles avaient le droit de publicité. Cet article a été critiqué comme étant en contradiction avec la Loi des cultes de 1928 et avec la Loi de l'enseignement particulier, qui stipulaient la nécessité d'avoir l'approbation du Ministère pour la fondation des écoles particulières. Il est intéressant de savoir que de 45 écoles monacales de grad secondnaire (36 dans la Transylvanie, une école dans la Bucovine et 8 dans le vieux Royaume Roumain), seulement dans une école l'enseignement était en Roumain, quoique la Loi de l'enseignement particulier précisait que dans les écoles de ces ordres la langue d'enseignement devait être le Roumain. Dans ces écoles on faisait l'instruction religieuse, mais aussi une éducation chauvine. L'article 20 du Concordat accordait à l'Église catholique le droit de faire l'instruction religieuse des élèves catholiques dans toutes les écoles du pays, dans leur langue maternelle.

On a des historiens qui considèrent que l'Église Uniate Roumaine même a été défavorisé par le Concordat. Car auparavant, elle était considéré, même par le Siège papal comme une Église autonome, avec un caractère nationale roumain (reconnu aussi par l'art. 22 de la Constitution roumaine). Par le Concordat, elle devenait un simple "rit" de l'Église catholique, en perdant son caractère national et l'autonomie. Les évêques uniates étaient nommés par le Vatican, en ignorant l'ancien droit traditionnel et canonique de l'Église Uniate d'élire ses hiérarques. De plus, l'at. 3 du Concordat prévoyait qu'aucune diocèse de Roumanie ne pouvait pas avoir une juridiction au-delà des frontières roumaines, ce qui signifia que les grecques-catholiques romains qui se trouvaient dans l'Amérique restèrent dans une situation incertaine, nuisible de point de vue nationale et ecclésiastique.

Ces sont quelques raisons pour lesquelles les orthodoxes roumains ont critiqué le Concordat. Ils considéraient que par cet acte on a créé pour l'Église romaine-catholique de Roumanie une situation d'état en état, qui porta atteinte à la souveraineté de l'État roumain et l'Église Orthodoxe Était mis dans une situation d'infériorité, étant en contradiction avec les stipulations de la Constitution de 1923 qui garantait la liberté et l'égalité des cultes¹⁷.

La Loi générale des Cultes, de mars 1928¹⁸ garantait aux cultes la liberté et la protection, en disant que: "L'État garantit à toutes les cultes une égale liberté et protection, vu que leur exercice n'apporte atteinte à l'ordre publique, aux bons moeurs et à ses lois d'organisation(art.1). L'empêchement du libre exercice d'un culte sera puni en conformité avec les dispositions respectives du code pénal" (art.2). La Loi reconnaissait aux cultes la qualité des corporations publiques, en les accordant la *personnalité juridique de droit public et l'autonomie*, stipulé dans l'article 11. Cet droit consistait dans "le droit des cultes de conduire, régler et administrer par leur propres organes, toutes les affaires ecclésiastiques d'ordre spirituel, culturel et économique sans aucune ingérence étrangère"¹⁹. Mais, elle contenait beaucoup des stipulations empruntées du Concordat, quoiqu'il n'était

¹⁷ M. Păcurariu, *IBU*, 3, p. 390-405.

¹⁸ I. Mateiu, *Politica bisericească a statului românesc*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1931, p. 167-197.

¹⁹ I. Mateiu, *op. cit.*, 1931, p. 112.

IOAN-VASILE LEB

pas ratifié à ce moment-là, motif pour lequel les orthodoxes ont critiqué de nouveau la loi dans le Sénat, comme favorisant pour l'Église catholique et pour les cultes minoritaires. Finalement, la loi a été votée et publiée dans le *Moniteur officiel* Nr. 89 du 22 Avril 1928 et avec quelques modifications en 1929 et restera valable jusqu'à 1948. Elle était qualifiée par les orthodoxes comme injuste, car elle était défavorisée en dépit des stipulations de la Constitution de 1923 qui la considère comme l'Église dominante". Elle a été aussi la source des disputes entre les deux Églises roumaines mêmes' orthodoxe et uniate, plusieurs fois avec l'ingérence de l'élément politique, ce qui avait des influences négatives sur les rapports interreligieuses et aussi sur les fidèles de point de vue spirituel. Mais, en tout ce temps, on a eu aussi des efforts pour refaire l'unité ecclésiastique des roumains en enregistrant même des communautés ou des personnes qui sont revenues à l'Orthodoxie.

PROCOPIUS OF CAESAREEA AND HIS SECRET HISTORY

DORINEL DANI

REZUMAT. Procopius de Cezareea și istoria sa secretă. Acest studiu prezintă lucrarea istoricului bizantin Procopius din Cezareea (sec. V-VI), intitulată: *Istoria secretă*, ce cuprinde evenimente mai puțin cunoscute și negative din viața marelui împărat Justinian I (527-565). Dacă până acum mulți istorici au arătat că istoria pomenită ar fi fost scrisă între anii 554-555, autorul acestui studiu crede că ar fi vorba de anul 565, după moartea împăratului Justinian. În această situație și Procopius de Cezareea n-ar fi murit îndată după 555, ci mai degrabă după anul 565.

One of the most unstable periods of the Byzantine History was the VIth Century. In point of external view, in this period, the Empire was confronted-firstly, with a great political power: Persia (which now had powerful rulers). Then, the barbarians (the Vandals, Goths, Slaves, Huns, Moors, etc.), who through their raid, had scattered panic inside the Empire. However -strong and skilful- the Byzantine Emperors were, they couldn't cope with so many fronts.

In point of internal view, the crowd of people which formed that Empire (Greeks, Latins, Jews, and Bulgarians-recalling only the most important), made the Empire look so variegated. The culture and temperament differences submitted the Byzantine Emperors to great efforts to keep peace and order inside the Empire. A peculiar role in this sense was played, also, by the religious denominations. The Pagans, Jews and Christians, often resorted to sanguine clashes. To be mentioned here, in particular, were the frictions among Christians (the heresies), which decimated the unity of the Church in the Empire. According to their appearance, they found bases in the precedent heresies which, although, local and ecumenical councils condemned them, hadn't disappeared. The most dangerous for the Church were the historical heresies which had broken, not only, the unity of the Church but, the unity of the State.

In these circumstances, in 527, Justinian became Emperor. He is recognised as one of the great emperors who ruled in Byzantium.

A few months ago, the question was posed of whether Justinian was really a great emperor or not, because the sources which gave us information about his reign are rather contradictory. In my opinion, he was great not because he was a genius in whole dominions but, because he knew how to encourage himself by surrounding himself with capable men who were loyal to his politics at the same time. Through, all that they did, they have given brilliance to Justinian's reign because, all was done in the name of the Emperor.

Amongst those who provided us with information about Justinian and his reign, we can mention here: Procopius, Malalas, Agathias, Cosmas Indicopleustes, Theophanes, etc. The most important amongst them is Procopius. He presents Justinian's reign, in three works: "The Wars", "The Buildings" and a pamphlet called "Anecdota" (or, as we know it, "The Secret History"). But just here starts the dilemma. In the first two works, Justinian is presented in a favourable light but, in the third he is presented as incessantly unfavourable, both, in politics and religion.

Before examining this last work of Procopius, I think it would be good to present the most important events of his life.

Resembling other great historians of Antiquity¹, Procopius was born in Caesarea around the year 500. About his family, we don't know a great deal. Perhaps it belonged to the middle class of the Palestinian society. He studied in Caesarea (being a dignified successor of Eusebius) and in Gaza². In 527, when Justinian became Emperor, Procopius was in Byzantium and because of his studies, he was appointed as Belisarius's private secretary. He followed his master everywhere, up until 541, in the military campaigns, glorifying him. After this year, his feelings changed towards Belisarius because of his failure in Italy. Starting in this year, he wrote his panegyrics dedicated to Justinian (The Wars and The Buildings), in which he presents events up until around 554³. The Secret History, also, it seems has been written around 554-555. Because, events, which happened after 555, are not mentioned in this work, there are historians who conclude that Procopius died soon after this year⁴.

Regarding the Secret History, as we have it today, it seems to be a compilation of three separate writings⁵. These writings circulated in the East up until the 10-th century when they were compiled by an unknown author⁶. This work was discovered in the Vatican Library, in 1623. This finding has stupefied the historian's world, because of the informations within. In the same year Holcroff translated it into Latin (by Alemmanus) and in English⁷.

The Secret History consists of 30 books divided (according to their content) in: a Foreword, 7 chapters and a Last word (so, nine parts).

In the Foreword (book 1), he presents the purpose of this work⁸.

The first chapter (books 2-5), presents Belisarius and his wife Antonina. It is shown how Belisarius married Antonina and, also, shows her immorality. Then, how, because of his wife, Belisarius neglected his duties, how he was disgraced in the eyes of his wife (and the imperial couple), how he was forgiven, how he started the second campaign in Italy and how he returned home discredited. At the

¹ Averil Cameron-"Procopius", p. 37 f. 134 f. ; Bury.

² *Ibidem*, p. 5 ff.

³ *Ibidem*, p. 9-10

⁴ *ibidem*, p. 10 ff.

⁵ K. Adshead –"The Secret History of Procopius and its Genesis"- Byzantion, no. 63/1993, p. 5 ff.

⁶ *Ibidem*, p. 26 f.

⁷ G. A. Williamson -"Procopius" -(translation)- in "Penguin Classics", 1966, p. 33-34.

⁸ *ibidem*, p. 37.

PROCOPIUS OF CAESAREEA AND HIS SECRET HISTORY

end of this part, it is presented how Theodora – the Emperes, tried to marry her nephew (Anastasius), with Joanina (Belisarius's daughter), how Belisarius was rejected by all his friends and how Theodora punished her enemies through Antonina.

The rest of this work, the author deals with the reign of Justinian and Theodora.

In the second chapter (books 6-10), the author, presents the rise of Justin, in spite that he was an illiterate, how Justinian was co-opted to the imperial businesses and how he started the extortion of the other properties. Than, the frictions between "Blues" and "Greens", the abuses of "Blues", the portrait of Justinian -how he married Theodora, her origins, her disgraceful behaviour and, at the end, her portrait.

The third part (books 11-14), deal with Justinian's misgovernment. Procopius shows how Justinian destroyed the established offices being concerned to spoil money, how he scattered off the State's property to barbarians, how under his government suffered all social classes and religious. The imperial pair is presented as being demons. At last, Procopius presents Justinian's fickle nature and how he changed the Law at one's will.

The fourth part (books 15-17), deals with Theodora and her crimes. Shows how she influenced Justinian, how she punished her enemies, how she sustained the "Blues" and hers machinations in divers businesses.

In the fifth part (books 18-22), the author is arguing his affirmation about Justinian "The King of demons", through different examples. He shows how in wars died a lot of innocents, how, because of Justinian behaviour, God punished the whole empire with deferent calamities, how he scattered the State's money and how he entered possession to other's property with the support of the corrupt servants. Because of these, the people started the revolt but Justinian succeeds to keep his throne.

The sixth chapter (books 23-26), present the ruin of various social classes like farmers, soldiers, mercants, and sailors, public statemen (as barristers, doctors, and teachers) and, even, the Senate.

The seventh chapter (books 27-30 –paragraph 20), presents Justinians greed throughout examples, the methods used in extorting in Alexandria and Palestine, how, because of the hasty laws, were created advantages for some protected friends in Alexandria, Byzantium and Cilicia, and how he destroyed the Secret and Postal services.

The "Last word" (formed by the last fifteen paragraphs) presents the arrogance of the Imperial pair showing their unusual pretensions to worship and greetings and in the end the author resumes his affirmation that Justinian was a demon incarnate.

Ther arises two questions:

a) What are the true motives that determind Procopius to write this pamphlet?
and

b) When was it written?

Each work has, at last, two purposes: one evident and one covert. In our case, the evident purposes, are presented by Procopius openly: a) he wanted to give some justifications of some events described in his early works, and, b) to present the imperial

pair as demons. Unfortunately, looking at the justifications of the events, he keeps only in parts his promise. He did it just in the first part of this compilation, in which narrates about Belisarius, accuracy which we cannot see in the second part (books 2-7) and in the third part (the Last word) of this work. His argues, about the "demon emperors", sometime are childish, their naivety make us smile⁹.

But what are the covert reasons of this work? I think that they are in connection with his life.

Reading this pamphlet we can see that a good part of this work deals with the them of extortion, of appropriation of other proprieties; Balizarius grew rich during his campaigns, Justinian spoiling different men, the statesman and the officials plundering the people, the Blues, who have met on the street etc. These things make me presume that Procopius was a victim of extortion. As Belizarius's secretary, I think, he had his part between spoils¹⁰. After 541 he had not another opportunity to enrich himself. Because of his property he belonged to the middle class of the Byzantine society. Probably, after the publication of *The Wars* and *The Buildings*, he had fallen in disgrace because of an affirmation inside them, and because Balizarius had not sustained him, he was the pray of the machinations and in the ways of a new law¹¹ he was dispossessed of his property.

More than that. Looking on his affirmations in wich he argues his purpose¹² he tells us that he could not write this story when it's subjects were still alive. So, he use the Past tence in his work, which means that his subjects were died. If Belizarius and Justinian have died in 565, means that Procopius wrote this pamphlet after this year.

In keeping with Procopius's affirmations, his extortion took place when Constantine was questor¹³.

After the death of Tribonius (in 545-546¹⁴), as questor was named Junilius. About him, Procopius says that he occupied this function, seven years¹⁵-so, up to 553 when he died. Than, this office was done to Constantine, who has "absurdly young...and...the biggest thief and boaster alive", "he was a dearest friend of Justinian"¹⁶. Which Procopius describes below, seems to be his own experience. How many years have passed up until this story, we cannot know? This "not long before" seem to me been happened late in Justinian's reign.

My opinion is that this pamphlet has been written or in 565 or after Justinian's death, and so, Procopius was still alive in 565.

Why Procopius doesn't mention events happened after 554 in this work, I can give two reasons:

⁹ see *The Secret History*- p. 102.

¹⁰ A. Cameron op. cit. p. 176-f.

¹¹ S. H. p. 108, 140, 142.

¹² Idem p. 37.

¹³ idem p. 142-143.

¹⁴ Oxford Dictionary Of Classics; C. Diehl- Justinian government in the East-in *The Cambridge Medieval History*, vol. II, Cambridge- 1913, p. 142.

¹⁵ S. H. p. 142.

¹⁶ *Ibidem*

PROCOPIUS OF CAESAREEA AND HIS SECRET HISTORY

a) In the Secret History, Procopius try to argues events who were described in the earlier volumes, for whom now, he give an other explanation. Or, the events described in "The Wars" and in "The Buildings", stop at the year 555, when he published them.

b) The Wars and The Buildings were dedicated to Justinian's glory. It is known that, the church Haghia Sophia's cupola falls down in 558 and Justinian was that who rebuilt it. Now, Procopius being furious on Justinian and on his servants (because of the lost of his property), didn't want to contribute more to the glory of his emperor.

In the Secret History, the author makes allusions to an other volume¹⁷. C.A.Williamson remarks that Procopius never wrote that volume. I think that the volume in case was done but, in time, was lost. When the compiler in the 10-th century made the compilation, he hadn't it on hand. Or, loking at The Last word, we can see that its style is different to the rest of the work. I think that, we can suppose, this part had been The Last word of that promiss volume.

Looking on the last sentence, we can see that Justinian was stil alive. So, Procapius wrote this volume before Justinian's death. My conclusions are that, The Secret History is only a compilation (look on its style), that Procopius have written three volumes who forms this pamphlet, that the covert purpose of this work presents Procopius as a subject of an extortion and that Procopius had written these works between 562-565.

¹⁷ see p. 43 note 3; p. 98 & note 2; p. 125 & note 1.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

TRANSPARENȚA LUI HRISTOS ÎN VIAȚA CREȘTINULUI

IRINEU POP BISTRITĂEANUL

ABSTRACT. In communion with the Resurrected and Spirit sending Christ, through His Rising to heaven, mankind participates in the eternal life, which is not simply life after death but life with God. And in this respect it starts already here on earth within the present existence as training for the participation in the wholeness of the divine life. Our resurrection either as spiritual anticipation or as total fulfillment is the sign of the defect of evil, which generated suffering and death.

Through the Holy Spirit in the word of the Bible, that is in the wholeness of the Truth, and through the Holy Sacraments founded by Christ and performed in the Church we, the Christians, have the radiant presence of the crossed and resurrected Christ among us, here and now.

1. Viziunea luminoasă a omului întreg, ca "vehicol" al Duhului

Experiența divinului este simțită într-un mod individual în diferite faze, dar nu este dobândită exclusiv într-un context individual. Lucrarea lui Hristos are dimensiuni universale și întreaga creație, în special omul, au participat la manifestarea Tainei Întrupării și s-au bucurat de beneficiile ei. Noua ordine este instaurată prin stabilirea comunității prietenilor lui Hristos, Biserica, iar viața divină este însușită în această ordine prin efort comun și individual. De regulă, viața este oferită prin Sacramente, în care întregul proces al Întrupării (nașterea, moartea, învierea și toată viața lui Hristos, în general) este repetat simbolic și în esență. Sacramentele, ca sferă prin excelență a operei Duhului Sfânt, oferă harul care transmite omului tot ceea ce s-a întâmplat cu Dumnezeu-Omul. Ele oferă harul într-un chip tainic, dar efectiv, aducându-L pe Hristos să locuiască în noi și noi să locuim în El.

Atunci când creștinul, prin cooperare cu harul sacramental, a ajuns spre culmea creșterii sale duhovnicești, curățindu-și mintea de orice idei și imagini externe și prin rugăciune progresează spre purificarea de gânduri și pasiuni, el experimentează liniștea și lumina sufletului. În această stare a spiritului luminat și a gândurilor purificate, cu o luciditate spirituală remarcabilă omul e apt de a realiza un nivel al rugăciunii, care este mai presus de simțuri, ba chiar și dincolo de rațiune. Aceasta este îndumnezeirea (θεωσις), pe care tradiția patristică a Răsăritului creștin o consideră ținta finală a vieții duhovnicești, și care dă caracterul mistic spiritualității bizantine. În toate limbile moderne occidentale, însă, cuvântul «misticism» evocă un context religios subiectivist și emoțional, care este în consecință instabil și nedemonstrabil. Aceasta nu este deloc ceea ce este implicat în literatura patristică. De fapt, unirea cu Dumnezeu și viziunea luminii despre care

Părinții vorbesc este o realitate în același timp pe deplin obiectivă, pe deplin conștientă și pe deplin personală: dilema dintre har și voința liberă, între acțiunea divină și efortul uman la care ea îi corespunde și pe care ea o cauzează, nu există pentru ei¹.

Credinciosul, pregătindu-se pe sine prin păzirea poruncilor lui Dumnezeu, purificându-se de pasiuni, întorcându-se către sine și aspirând către Dumnezeu, prin rugăciunea pură, primește iluminare divină și devine văzător al viziunilor supranaturale. În acest stadiu voința umană este puternic orientată către voința divină, cu care rămâne unită, și această cooperare și armonie a celor două voințe continuă, iar ființa umană, abandonând sfera, creată percepe lumina necreată nu prin ochi corporali, nici intelectuali, ci prin Duhul Sfânt: "Că vede în mod supranatural lumina care depășește lumina el este foarte conștient; dar cu ce vede această lumină el nu cunoaște, deci, și nici nu poate să scruteze natura ei, pentru că Duhul prin care el vede este insondabil"². Aceasta este "*theoria*" sau starea de pace desăvârșită – "*isihia*"³.

Facultatea spirituală este aceea cu care omul percepe harul dumnezeiesc (altfel ascuns) în timp ce el lucrează înăuntru și devine posesia sa – facultatea cu care omul experimentează strălucirea divină. Ea este pusă în mișcare când mintea este transformată, ridicată deasupra creației. S-ar putea zice cu Grigorie Palama că această facultate este lumina însăși, pentru că mintea, în timp ce ea este cuprinsă de lumina divină și intră în ea, devine ea însăși lumină. Deci, în realitate lumina este cea care vede lumină⁴. Prin urmare, în cursul înălțării sale, mintea este transformată într-o facultate spirituală și această facultate este, la rândul ei, transformată în lumină dumnezeiască⁵. Urcând pe scara desăvârșirii duhovnicești, cel ce vede lumina nu numai experimentează lumina dumnezeiască, dar și devine ca ea, el însuși devine lumină. Despre transformarea facultății spirituale în lumină a vorbit multe secole înainte Diadoh al Foticeii: "Când mintea începe să fie sub lucrarea luminii dumnezeiești, ea devine cu totul strălucitoare, astfel încât ea vede lumina sa proprie din abundență"⁶. Energia luminii dumnezeiești face mintea

¹ John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, New York, 1975, p. 128.

² Sfântul Grigorie Palama, *Defence of the Hesycasts*, 1, 3, 21, *Works*, ed. P. K. Christou, Tesalonic, vol. 1, (1962), p. 431.

³ Sfântul Ioan Climacus, autorul "Scării Paradisului" descrie rugăciunea isihastului astfel: "Isihia este un cult neîntrerupt și o slujire a lui Dumnezeu. Fie ca amintirea lui Iisus să fie una cu răsuflarea ta și vei înțelege folosul isihiei" (*Scara*, XXVII, P.G. 88, 1112 C).

⁴ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, 1, 3, 4..., *Works* 1, p. 431.

⁵ Esențialmente aceasta este realitatea îndumnezeirii accesibilă omului în Hristos pe care Sfântul Atanasie a voit să o apere când a proclamat, în opoziție lui Arie, acest mare principiu al teologiei patristice: "Dacă Dumnezeu nu a devenit om, omul nu poate să devină Dumnezeu". Și misticismul numelui lui Iisus, adică a persoanei sau ipostasului Cuvântului întrupat, ce asumă natura umană devenind astfel noul Adam, este el însuși legat intim de doctrinele sinoadelor de la Niceea, Efes, Calcedon și Constantinopol (John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 129).

⁶ Diadoh al Foticeii, *Capete gnostice*, 40, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, vol. I (1947), p. 35.

strălucitoare și transparentă astfel încât mintea poate să vadă lumina ei proprie. Prin viziunea lui Dumnezeu omul intră în tărâmul luminii necreate; dobândind lumina în sine, dobândește pe Dumnezeu Însuși. "Dumnezeu este lumină – zice Sfântul Simeon Noul Teolog – și aceia pe care El îi socotește vrednici de a-L vedea, Îl văd pe El ca lumină. Pentru că lumina slavei Sale merge înaintea feței Sale și este imposibil ca El să apară altfel decât în lumină. Aceia care încă nu au primit-o, care n-au participat la lumină, se descoperă adesea ca fiind încă sub jugul legii, în regiunea umbrelor și închipuirilor; ei sunt copiii femeii legate"⁷.

Natura intelectuală a omului nu primește iluminare dumnezeiască prin vreo putere proprie sieși, ci numai în măsura în care Duhul Sfânt o face capabilă de aceasta: "După cum lumina ochiului unită cu razele soarelui devine lumină reală și astfel vede lucrurile vizibile, tot așa intelectul devine "un duh cu Domnul" sesizând clar realitățile spirituale"⁸. Deci numai prin puterea Duhului Sfânt omul poate fi transformat complet spre a deveni apt pentru viziune: "Lumina a fost de asemenea văzută uneori prin ochii trupului, dar nu cu puterea lor creată și senzorială pentru că ei o văd după ce au fost transformați de Duhul"⁹. Prin rugăciune toate gândurile umane împreună cu referențele lor – persoane, lucruri, situații, concepte – sunt oferite lui Hristos, și Hristos este implorat să intre între ele. Rugăciunea, chiar dacă ea nu ajunge la contemplație, conduce gândurile și conținutul lor la Dumnezeu, iluminează intelectul și tot ceea ce intelectul percepe prin lumina lui Dumnezeu. Sfântul Isaac Sirul zice: "Când noi atingem această rugăciune, cea mai înaltă dintre virtuți, noi am devenit și rămânem de aici încolo sălaș al Duhului Sfânt. Dar dacă cineva n-a primit, propriu-zis, harul Paracletului, nu este posibil să desăvârșască această permanență cu ușurință"¹⁰.

Noi însă nu putem vorbi de viziune fără să ajungem la tema despre lumină. În Vechiul Testament locuirea lui Dumnezeu printre oameni era manifestată în mod vizibil sub forma unei lumini, «slava» dumnezeiască (în rugul aprins, pe Sinai, deasupra Cortului mărturiei, etc.). În Noul Testament adesea apar ideile despre «slavă» și «proslăvire» și acestea trebuie să fie înțelese nu într-un sens moral propriu-zis, ci cu referire la lumina divină și în mod real vizibilă. În Ortodoxie noțiunea despre lumină a jucat un rol central chiar de la început. Sfântul evanghelist Ioan Îl definește pe Hristos ca lumină care este străină de tot întunericul (I In. 1, 5). Hristos este "lumina lumii" (In. 8, 12). O profundă frază din epistolele pauline explică semnificația Schimbării la față și procesul interior al "preamării" Domnului nostru Iisus Hristos în noi înșine: "Fiindcă Dumnezeu Care a zis: Strălucească, din întuneric, lumină! – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos" (II Cor. 4, 6).

⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Sermon 79*, 2, editura Muntelui Athos, (rusă), II, p. 318.

⁸ Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, 1, 3, 17, *Works 1*, p. 427; Sfântul Macarie spune că în lumea aceasta împărăția luminii luminează sufletul secret "până în ziua învierii când trupul însuși va fi restaurat și preamărit prin lumina Domnului care deja acum este prezentă în suflet" (*Homilia II*, 5, ed. 4 Dörries, 19-20; P.G. 34, 468 AB).

⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Answers to Akindynos*, 3, 2, 3, *Works*, vol. 3 (1970), p. 162.

¹⁰ *Logos 5, Concerning Different Issues*, *Works 3*, p. 346.

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt formează lumina întreită a Dumnezeirii, din care întreaga creație primește lumină¹¹. Îndumnezeirea ființelor create nu este altceva decât participarea la această lumină "întreit strălucitoare": "A vedea lumina – remarcă Sfântul Irineu – înseamnă a fi în lumină și a te împărtăși din curăția ei, înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu și a te împărtăși din splendoarea Sa de viață dătătoare. Deci aceia care-L văd pe Dumnezeu se împărtășesc din viață"¹².

Monahii isihăști, practicând rugăciunea curată, progresau către viziunea luminii necreate; această lumină nu era considerată a fi un simbol al slavei dumnezeiești, ci harul și energia necreată a lui Dumnezeu. Noțiunile de lumină φως și slavă δόξα sunt în centrul spiritualității Bisericii Ortodoxe. Euharistia însăși este, în concepția ortodoxă o manifestare a luminii dumnezeiești; după împărtășire cu Trupul și Sângele Domnului noi cântăm: "Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...". În fiecare seară la apusul soarelui în cadrul slujbei Vecerniei, Biserica Răsăritului cântă frumosul și strălucitul imn "Lumină lină a sfintei slave". Pentru creștinătatea ortodoxă răsăriteană Hristos este poate mai mult decât orice "Domnul slavei" (Iac. 2, 1).

Precum soarele luminează lumea cu ajutorul strălucirii sale naturale, tot așa Dumnezeu, prin harul și energia Sa naturală, iluminează pe oameni. Referindu-ne la istoria Revelației dumnezeiești, putem descoperi o multitudine de împrejurări în care Dumnezeu Se revelează pe Sine oamenilor ca lumină.

Teofaniile Vechiului Testament, iluminarea feței lui Moise, viziunea protomartirului Ștefan, lumina de pe drumul Damascului și, mai presus de toate, lumina de pe muntele Taborului, toate acestea sunt diferite forme ale descoperii luminii naturale a lui Dumnezeu oamenilor. Dumnezeu Cel invizibil și neîmpărtășibil în esența Sa devine, în Duhul Sfânt, vizibil și împărtășibil credincioșilor, în virtutea energiei Sale. Lumina divină este energia prin care Dumnezeu Se manifestă într-o strălucire fascinantă și măreață. Cel ce o privește pentru primul moment va deveni amețit, întocmai ca cei trei apostoli pe munte în timpul Schimbării la față a Mântuitorului și întocmai ca Sfântul Pavel pe drumul spre Damasc (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 2-3; Lc. 9, 28-30; F. Ap. 9, ș.u.). În timpul Schimbării la față Petru era atât de uimit și copleșit de o așa fericire, încât el dorea să se bucure de ea pentru totdeauna: "Doamne, bine este nouă să fim aici", a strigat el (Mt. 17, 4).

Cel mai mare praznic al Ortodoxiei este numit de Ortodoxia greacă "Sărbătoarea strălucită" sau Praznicul luminos λαμπρή) și în acea zi totul este radios și luminos. Imnologul praznicului Învierii cântă: "Acum toate s-au umplut de lumină, cerul și pământul și cele dedesubt"¹³. Transfigurarea, fie a lui Hristos fie a Sfinților, scoate în evidență semnificația trupului omenesc pentru teologia creștină. Când Hristos era transfigurat pe Tabor slava Sa dumnezeiască era manifestată și prin trupul Său omenesc: prin ochii lor fizici ucenicii au văzut "căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea dumnezeirii" (Col. 2, 9). Și întocmai precum slava lui Hristos nu este numai interioară, așa și cea a Sfinților; transfigurarea lor scoate în

¹¹ Vezi *Luminândele* praznicelor Cincizecimii și Schimbării la Față.

¹² Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor*, IV, 2, 5, P.G. 7 col. 1035.

¹³ *Canonul Învierii, Cântarea 3.*

evidență faptul că sfințenia omului nu e ceva care privește numai sufletul, ci ceva care implică și trupul. "Trupul este îndumnezeit în același timp cu sufletul", afirma Sfântul Maxim¹⁴. Iar în cuvintele lui Tertulian "trupul este elementul principal al mântuirii: *caro salutis est cardo*"¹⁵.

Lumina Schimbării la față a lui Hristos nu constituie o a treia natură a lui Hristos sau un element nou între cele două firi ale Sale, ci "El este transfigurat nu prin asumarea a ceea ce El nu posedă nici prin preschimbarea în ceea ce El nu era, ci revelându-se pe Sine ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizându-le ochii și vindecând orbirea lor"¹⁶. În felul acesta ochii apostolilor transformați prin puterea Duhului Sfânt puteau percepe lumina necreată a Schimbării la față. Isihastă și toți care ajung la experiența mistică simt că nu lumina ochilor lor trupești e transformată, ci percepția lor duhovnicească este întărită prin trupul dumnezeiesc. Aceasta nu înseamnă că se ignoră împărtășirea trupului de comuniunea harului necreat. Trebuie știut că în timpul experienței mistice intelectul omului participă primul la strălucire "și prin intelect trupul, legat de el, este făcut mai dumnezeiesc"¹⁷. Predat lui Dumnezeu ca un întreg – ca un întreg personal în compoziția sa psihosomatică – omul privește slava lui Dumnezeu și contemplează lumina divină. Aceasta nu e o vedere tangibilă, ci o vedere plină de har și sfântă a minților imaculate. Totuși ea este și o lumină reală, fără de care mintea nu poate să vadă, întocmai precum ochiul trupesc nu poate vedea fără lumina sensibilă.

Deci ființele umane care ajung la o comuniune constantă și vie cu Dumnezeu prin rugăciune și cucernică viețuire simt scânteia de har, consumându-le ființa și această flacără luminoasă întâmpină "focul dumnezeiesc"¹⁸, devenind una cu el. În această stare, sub flacăra harului îndumnezeitor al Duhului Sfânt, intelectul uman devenit "tron al lui Dumnezeu"¹⁹ comunică acest har trupului, astfel încât omul întreg se împărtășește de harul îndumnezeitor. Precum divinitatea Logosului lui Dumnezeu întrupat este comună atât trupului cât și sufletului lui

¹⁴ *Capete gnostice, II, 88*; P.G. 90, 1168 A.

¹⁵ *De resurrectione carnis, 8*; P.L. 2, 852 A.

¹⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Tomul Aghioritic*, P.G. 150, 1232 C.

¹⁷ *Idem, Defence of the Hesychasts, 1, 3, 33, Works 1*, p. 444.

¹⁸ Sfântul Macarie vorbind despre focul harului aprins de Duhul Sfânt în inimile oamenilor afirmă că "acest foc material și dumnezeiesc iluminează sufletul și-l pune la încercare. Acest foc s-a coborât peste Apostoli în forma limbilor de foc. Acest foc a strălucit înaintea lui Pavel. Moise a văzut acest foc în rugul aprins. Același foc a ridicat pe Ilie de pe pământ în forma unui car de flăcări. Îngerii și duhurile slujitoare lui Dumnezeu participă la strălucirea acestui foc. Acesta este focul care alungă demonii și topește păcatele. El este puterea învierii, realitatea vieții veșnice, iluminarea sufletelor sfinte, stabilitatea puterilor cerești" (*Homilia 5, 8*; P.G. 34, 513 B).

¹⁹ Despre strălucirea omului în starea elevată a îndumnezeirii prin har scrie tot Sfântul Macarie: Sufletul devine "tronul lui Dumnezeu", devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime un ochi; fiecare din membrele sale s-a umplut de lumină și nici un loc nu este lăsat pentru întuneric, ca și cum ar fi plin de ochi spirituali; pe toate părțile el este o «față» întoarsă către Dumnezeu, primind lumina lui Hristos care pătrunde înăuntru. (*Homilia 1, 2*; P.G. 34, 449-452).

Hristos, îndumnezeind trupul "prin mijlocirea sufletului", tot așa harul lui Dumnezeu este comun întregului om fiind, în mod asemănător, transmis trupului "prin mijlocirea sufletului"²⁰. Revelând pe Dumnezeu prin Întruparea Sa, Fiul («chipul nevăzut») rămâne ascuns în divinitatea Sa. Chiar în Schimbarea la față El permite apariția numai a unei lumini care este adaptată vederii muritoare. Aceasta este o viziune "în oglindă și în ghicitură" (I Cor. 13, 12), "o obscură imagine a binecuvântării viitoare"²¹, de care se va împărtăși omul întreg după învierea de obște și pe care o va contempla cu ochii săi nemuritori în viața veșnică.

Învățătura biblică și patristică se opune cu vehemență doctrinei platonice despre creație, care consideră ordinea materială nu ca lucrarea mâinilor lui Dumnezeu, creată din nimic prin puterea dumnezeiască, ci mai degrabă ca ceva, în mod fundamental, nereal și iluzoriu²². În ochii Sfântului Pavel trupul nu este un dușman împotriva căruia să lupți și să-l calci în picioare, ci un mijloc prin care omul poate preamări pe Creatorul: "Nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi? Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu" (I Cor. 6, 19-20). Calea desăvârșirii creștine este calea îndumnezeirii care ne permite să depășim prin har, limitările naturii. Îndumnezeirea implică întreaga ființă umană. "Rămânând prin natură în sufletul și trupul său în întregime om, prin har el devine în întregime Dumnezeu în sufletul și trupul său, prin strălucirea divină a slavei care fericește și îi este cu totul folositoare"²³. Sfântul Grigorie Palama, exprimând aceeași învățătură, afirmă: "Odată ce a respins poftele rele ale cărnii, trupul nu mai târăște sufletul în jos, ci este ridicat împreună cu el, așa încât omul întreg devine duh"²⁴.

Această idee a interdependenței esențiale a sufletului și trupului, a răscumpărării și îndumnezeirii lor comune, este evidentă în mod clar la Sfântul Irineu. "Prin mâinile Tatălui, adică prin Fiul și Duhul – zice el – omul este făcut după asemănarea lui Dumnezeu. Eu zic că omul este făcut după asemănarea lui Dumnezeu – nu numai o parte a omului. Sufletul și duhul constituie o parte a omului, dar nu omul ca atare. Pentru că omul desăvârșit este un amestec și o unire a sufletului (care primește Duhul Tatălui) și a trupului (care este format după chipul lui Dumnezeu)"²⁵. Chipul lui Dumnezeu în om, cum susține Sfântul din Lyon, nu este ceva, în mod exclusiv, intelectual, ci îmbrățișează trupul omului care, ca și sufletul, poate deveni vehicol al Duhului încât să reveleze frumusețea originară a chipului.

²⁰ Sfântul Grigorie Palama, *Defence of the Hesychasts*, 2, 2, 12, *Works* 1, p. 518.

²¹ Sfântul Ioan Hrisostom, *Ad. Theod. Laps.*, 1, 11, P.G. 61, 292.

²² Vezi Platon, *Phaedo*, 64 c – 66 a; și Marcus Aurelius, *Meditations*, IV, 41; și Platon, *First Alcibiades*, 130 C.

²³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, 1088 C.

²⁴ *Triads II*, 2, 9; Sfântul Simeon Noul Teolog, de asemenea, accentuează faptul că omul duhovnicesc este unit cu Dumnezeu sufletește și trupește "pentru că sufletul său nu este în nici un chip separat de spirit, nici trupul de suflet. Dumnezeu intră în unire cu omul întreg" (*Sermon*, 25, ediția Muntelui Athos (rusă), I, p. 228).

²⁵ *Op. cit.*, V, 6, I; P.G. 7, 1137 A.

Creștinătatea a revelat aptitudinea fiecărui om pentru sfințenie și aptitudinea întregii lumi de a reflecta acea sfințenie. Întrucât în Hristos Cel răstignit și înviat natura umană a devenit vehicolul pentru manifestarea luminii infinite a ipostasului divin, omul are capacitatea de a purta în el, în mod conștient, infinitatea lui Dumnezeu și de a face un progres nelimitat în Dumnezeu. Viața noastră umană naturală se mișcă etern în oceanul nemărginit al conștiinței ipostasului dumnezeiesc fără ca ea să fie dizolvată, așa că există o capacitate în tot ce este uman, în gândire, în simțire, în bucurie, în iubire, în comuniune, să se îmbunătățească până la atingerea desăvârșirii divine infinite.

2. Experierea energiilor necreate și a stării paradisiace

Creștinul care perseverează în viața duhovnicească primește harul necreat îndumnezeitor și atinge îndumnezeirea, aceasta fiind un "dar al esenței transcendente a lui Dumnezeu"²⁶. Acest har îndumnezeitor conferit de Dumnezeu «sfinților» nu are un caracter tranzitoriu, ci rămâne cu ei permanent, servind ca o sursă traică de iluminare și regenerare. Sfântul Grigorie Palama descrie natura acestui har îndumnezeitor prin termenul «enipostatic», nu pentru că el posedă ipostasul său propriu autosuficient ci pentru că el este ferm unit cu ipostasul concret al omului²⁷. În timp ce esența divină rămâne inaccesibilă, omul poate să-L cunoască pe Dumnezeu prin energiile Sale care sunt îndreptate către lume²⁸ și care sunt necreate, fiind însăși radierea naturii dumnezeiești.

Pentru că omul e creat după chipul lui Dumnezeu Cel transcendent, însăși firea sa îi permite «să treacă» dincolo de sine și să comunice cu Arhetipul. Această trecere dincolo, sau extaz, este produsă din cauza prezenței Duhului, care cooperează cu alegerea liberă și efortul omului. Totuși, chiar după ce această trecere dincolo a avut loc, omul nu poate să comunice cu esența dumnezeiască însăși τα κατ' αὐτόν, ci numai cu ceea ce este "în jurul lui Dumnezeu" (τα περι Θεου). Vorbind despre aceasta Sfântul Maxim se referă imediat la Grigorie de Nyssa și la Dionisie²⁹. "Noi cunoaștem pe Dumnezeu – scrie el – nu prin esența Sa (ἐκ της οὐσίας), ci prin măreția Sa și providența Sa către făpturi"³⁰.

Extazul omenesc corespunde unui act al lui Dumnezeu, Care, de asemenea, iese din esența Sa transcendentă spre a întâmpina creatura. Întâlnirea celor două mișcări a fost pe deplin și ipostatic realizată în Cuvântul întrupat, dar acceptarea noastră gnostică a acestei întâlniri – ea este condiția mântuirii noastre și a

²⁶ Sfântul Grigorie Palama, *A treia scrisoare către Akindinos*, 15, Works 1, p. 306.

²⁷ Idem, *Conversația unui ortodox cu un varlaamit*, 26, Works, vol. 2 (1966) p. 188.

²⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisoarea 234*, 1, P.G. 32, 869 A.

²⁹ "El (Dumnezeu) Care este invizibil prin natură, devine vizibil prin energiile Sale, care ne apar în anturajul special al naturii Sale" (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilia 6 la Fericiri*, P.G. 44, 1269; vezi și Sfântul Maxim, *De char. I*, P.G. 100, 984 A).

³⁰ Sfântul Maxim, *De char. I*, P.G. 96, 981 C.

îndumnezeirii noastre – rămâne ținta vieții duhovnicești, care primește în acest fel locul ei necesar în iconomia mântuirii³¹.

Energia îndumnezeitoare nu numai că este ea însăși necreată, ci ea oferă necreatul aceluia care se împărtășește din ea. Atâta timp cât omul nu se împărtășește din harul îndumnezeitor, el rămâne o consecință creată a energiei creatoare a lui Dumnezeu, situație în care relația sa cu Dumnezeu se limitează la cea a creaturii cu Creatorul. Dar când omul se împărtășește din harul îndumnezeitor necreat, el dobândește atribute supranaturale, realizând "unirea" cu Dumnezeu, "vederea" nemijlocită a Lui, "participarea la El"³². Fără să înceteze a fi creat în ceea ce privește natura sa, el este, totuși, plasat dincolo de categoria lucrurilor create din cauza harului care locuiește în el. Omul este acum nu numai în posesiunea naturii sale create, ci a unui har necreat sălășluit în el, așa încât el poate fi definit nu numai după caracteristicile sale naturale ci și după calitățile harului care locuiește în el. "Cel ce realizează îndumnezeirea este deopotrivă definit de amândouă: el este, pe de o parte, fără origine, veșnic și ceresc din cauza harului necreat care derivă din Dumnezeul Cel veșnic; el este, pe de altă parte, o creație nouă și un om nou și lucruri asemănătoare cu acestea, din cauza sa și a propriei sale firi"³³. Pe de o parte, aceasta este o «unire»; pe de altă, această unire nu este o identificare. Dumnezeu copleșește ființa noastră cu darurile și cu puterile Sale, dar aceste daruri și puteri nu devin daruri și puteri naturale ale ființei noastre. Ființa noastră nu se preface în ființă divină, pentru că eul nostru creat nu devine eu dumnezeiesc și de aceea în această trăire eul nostru își păstrează conștiința că nu prin sine puterile sale se bucură de toate bunurile ce le gustă, ci prin Dumnezeu.

Recreat prin puterea regeneratoare a harului, omul nu este pur și simplu un produs al energiei creatoare a lui Dumnezeu, ci se împărtășește din viața Sa necreată care este fără de început și fără de sfârșit; în felul acesta se stabilește o nouă legătură între Dumnezeu și om; Dumnezeu devine nu numai Creatorul omului, ci Tatăl său, făcându-l pe el să participe la nemurirea lui, ca unul care prin Duhul Sfânt a devenit asemenea Fiului, chipul desăvârșit al Tatălui³⁴. Dumnezeu și omul posedă în comun energia și viața necreată, unul fiind sursa naturală și celălalt vasul harului. Deși omul rămâne în această lume actuală și nu este smuls din viața terestră, el participă la nemurirea și viața infinită a dumnezeirii cei în trei ipostase. "A participa la natura divină a Fiului în divinitatea comună a Sfintei Treimi – arată Sfântul Chiril Alexandrinul – înseamnă să fii îndumnezeit, să fi penetrat de divinitate –

³¹ Cf. I.H. Dalmais, *La doctrine ascétique de St. Maxime le Confesseur*, Irénikon, 26 (1953), p. 17-39.

³² Teologii protestanți din școala dialectică, respingând orice unire tainică cu Dumnezeu, au în vedere concepția hindusă sau cea eckartiană, idealistă și în general orice fel de panteism religios sau filozofic, pentru care între om și Dumnezeu există o «continuitate neîntreruptă», un suș evolutiv, neoprit de nici o prăpastie, omul fiind în esență și devenind în actualitate, prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale, Dumnezeu. Învățătura creștină însă este cu totul străină de tendința identificării panteiste a omului cu Dumnezeu.

³³ Sfântul Grigorie Palama, *Răspuns către Akindinos*, 3, 6, 15, Works 3, p. 172.

³⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfântul Ioan*, P.G. 74, 541.

întocmai precum fierul înroșit în foc este penetrat de căldura focului – îngăduind frumuseții naturii negrăite a Treimii să strălucească în noi”³⁵.

Erosul dumnezeiesc, după expresia Sfântului Dionisie Areopagitul, este extatic, nu limitat la purtătorii lui; el nu mai permite iubitorilor să aparțină lor, ci îi predă celor pe care ei îi iubesc³⁶. Cu multe secole mai devreme, Sfântul Ignatie al Antiohiei, ca prizonier călătorind spre martiriul său, exprima dorul său pentru o unire trainică cu Hristos, și descria iubirea interioară nepotolită a credinciosului cu astfel de expresii lirice neegalate, ca acestea: "Eu scriu fiind încă viu, dar tânjesc după moarte. Iubirea mea a fost răstignită pe cruce, și nu există foc de iubire materială în mine; doar Apa Vie este în mine strigând întru mine: «Grăbește-te spre Tatăl»”³⁷. Erosul divin împinge și conduce spre Dumnezeu precum și spre semen.

În această stare de împărtășire din energia și lumina necreată omul este încălzit și transformat în mod constant de Dumnezeu. Sub razele strălucitoare ale harului este creată în sufletul său o concentrare și o unire a tuturor puterilor sale. Astfel sufletul se întoarce încă odată la vechea sa frumusețe dumnezeiască; el este imprimat cu caracterul divin și e făcut vrednic, prin har, să devină egal în cinste cu Dumnezeu. Prin baia razelor energiilor necreate sufletul este răscumpărat, spălat de corupție, unit cu Dumnezeu într-o îmbrățișare reciprocă și se creează, în chip mistic, o curată și sfântă coexistență a umanului cu divinul. Este, de fapt, o reîntoarcere a omului la starea paradisiacă, înainte ca firea sa să fi fost desfigurată prin cădere. "În Hristos omul își recapătă destinul său original – afirmă un teolog ortodox – își readaptează existența la modelul divin, redescoperă adevărata libertate pe care robia Satanei l-a făcut să o piardă, și întrebuințează acea libertate, cu colaborarea Duhului Sfânt, spre a iubi și a cunoaște pe Dumnezeu. El poate apoi, prin anticipare să participe la împărăția despre care Hristos zicea că este înăuntrul nostru și să cunoască din experiență ceea ce este lumina dumnezeiască”³⁸.

Acum Dumnezeu comunică cu omul *in mod liber* pentru că acesta poartă în sine chipul Creatorului. Îndumnezeirea este în mod precis participare liberă și conștientă la viața divină care este proprie numai omului³⁹. Din cauza aceasta unirea cu Dumnezeu, menționată de Sfinții Părinți, nu echivalează niciodată cu dezintegrarea persoanei umane în infinitul dumnezeiesc; ci, dimpotrivă, ea este împlinirea destinului său liber și personal.

În această stare viziunea este o pregustare a cerului, o participare la viața îngerească, cea mai înaltă realizare mistică accesibilă creștinului. În această împărtășire fericită, prin energiile necreate, sfântul se întoarce la starea paradisiacă. Trupul omului poate fi văzut acum așa cum Dumnezeu l-a zidit pe el întru început. Despre Avva Pamvo se spune: Dumnezeu așa l-a proslăvit încât nimeni nu putea să-i privească fața din cauza strălucirii ei. Precum Moise a primit chipul măririi lui

³⁵ Idem, *Relic* 5, P.G. 75, 189 B.

³⁶ *Despre Numele Divine*, 4, 13.

³⁷ *Către Romani*, 7, 3.

³⁸ John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, p. 128.

³⁹ Vezi despre acest subiect: I. Popov, "Ideia obozheniia v drevnevostochnoi țerkvi", *Voprosi filosofii i psihologii*, 97 (1909), p. 185.

Adam, când fața lui era preaslăvită, tot așa fața Avvei Pamvo strălucea ca lumina și el era ca un rege șezând pe tronul său⁴⁰.

Asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfințenia, este o tot mai strălucită iluminare a conștiinței umane de conștiința infinit luminoasă a lui Dumnezeu; este transparența duhului omenesc, umplut desăvârșit de lumina Duhului Sfânt, care se reflectă până și în corpul său și radiază în jurul lui, se extinde chiar și pe fața și în acțiunile sale. Privind la remarcabila figură patericală a Avvei Pamvo, se poate ușor constata că el a recâștigat acel *status ante peccatum*, starea lui Adam din paradis, și în acest fel trupul său transfigurat era întocmai la fel cu cel al lui Adam dinainte de cădere, radiant și glorios⁴¹. Chiar în viețile Sfinților care n-au fost fizic proslăviți, ca Sfântul Serafim de Sarov, s-a putut vedea aceasta. Transfigurarea – zicea episcopul Westcott, "este măsura capacității umanității, revelarea spiritualității potențiale a vieții pământești în cea mai înaltă formă exterioară"⁴². Transfigurarea înfățișează trupul omenesc așa cum Dumnezeu l-a zidit la început și ceea ce natura umană poate încă odată să devină. Sfântul Ioan Scărarul, făcând aluzii la transfigurarea trupeză, scria: "Când inima este plină de bucurie fața este voioasă. Astfel când omul întreg este amestecat, într-un fel cu iubirea lui Dumnezeu, el manifestă splendoarea sufletului în exterior, în trupul său, ca într-o oglindă. Așa a fost preamărit Moise care a văzut pe Dumnezeu. Acei care au atins această condiție îngerească – continuă el – uită adesea de hrana trupeză. Și eu cred că trupurile acestor oameni incoruptibili nu se mai bazează pe boală; pentru că trupul lor a fost sfințit și, într-un fel, a redevenit nestricăcios prin flacăra purității"⁴³.

O altă dovadă sau semn al dobândirii condiției paradisiace este controlul pe care Sfinții pustiei sau Sfinții de mai târziu l-au exercitat asupra animalelor sălbatice. Sfântul Serafim de Sarov, de pildă, era prieten cu un urs pe care îl hrănea și care-l asculta⁴⁴. Așa cum indică apoftegmele patericale, "dacă un om câștigă puritatea, toate lucrurile i se supun, precum ele erau supuse lui Adam înainte ca el să calce porunca"⁴⁵. Puritatea celui drept, după Sfântul Isaac Sirul, îmblânzește sălbăticia fiarelor⁴⁶. Libertatea de boală, controlul asupra animalelor

⁴⁰ *Apoftegmata*, P.G. 65, *Pamvo* 1 și 12.

⁴¹ Aceeași învățătură este găsită în textele liturgice din 6 august: "La față schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăși a străluci, mutând-o în slava și strălucirea Dumnezeirii Tale" (din *Stihoavna de la Vecernia Schimbării la Față, stihira a doua*).

⁴² Citat la A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London, 1949, p. 141.

⁴³ *Scara*, XXX, P.G. 88, 1157 B.

⁴⁴ Ierom. Dosofoei Murariu, *Sf. Serafim de Sarov*, Sibiu, 1947, (text dactilografiat), p. 67: "Adeseori venea la el un urs voinic, pe care Prea Cuviosul Serafim îl hrănea cu pâine din mână. La porunca lui, ursul se ducea în pădure și venea iarăși după aceea și el îl hrănea din nou, dând uneori și vizitatorilor ce veneau la dânsul să dea hrană fiarei și aceia săvârșeau porunca fără teamă".

⁴⁵ Avva Pavel, 1, în *Pateric*, Râmnicu Vâlcea, 1930, p. 203.

⁴⁶ Isaac Sirul, *Filocalia rom.*, X, (1981). p. 108; "Se apropie cel smerit de fiarele pierzătoare și când acestea își aruncă privirea lor spre el, sălbăticia li se îmblânzește și vin la el ca la stăpânul lor. Și-și pleacă capetele lor și ling mâinile și picioarele lui, căci din el se răspândește acea mireasmă ce se răspândește din Adam înainte de cădere".

sălbatică, transfigurarea feței, incoruptibilitatea trupului după moarte, toate acestea sunt manifestări ale uneia și aceleiași realități. Trupul omenesc – deși prezent în această viață – atinge în anumite cazuri o măsură de nesticăciune pe care Adam a posedat-o înainte de cădere și pe care toți dreptii o vor posedea iarăși după învierea trupurilor. Dacă trăim constant în Hristos chipul este restaurat în noi, potrivit cu asemănarea, este îmbrăcat încă odată în lumina Duhului Sfânt precum Adam era înainte de cădere⁴⁷.

Sfinții, acești fii ai Tatălui, membre și frați ai Fiului, iconomi și moștenitori ai Casei primesc "raza Domnului, Duhul" și o reflectă în mod activ. "Ai vrea tu să-mi demonstrezi aceasta?" – întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur. "Gândește-te la Pavel ale cărui veșminte erau folositoare (F. Ap. 19, 12), și la Petru, a cărui umbră chiar avea putere (F. Ap. 5, 12)... Ei au purtat chipul Împăratului și strălucirea lor era inaccesibilă"⁴⁸. Noul mod al vieții umane, noul etos creștin are un caracter divin sau hristic, ori mai precis, un caracter teocentric și hristocentric. Această stare atinsă de cei îmbunătățiți este o restaurare a omului în chipul nedesfigurat de păcat și purificat de balastul patimilor. Leșit din vârtejul lor amețitor sfântul participă la amândouă lumile, fiind adevăratul microcosmos și mediator și constituind puntea și punctul de întâlnire pentru întreaga creație a lui Dumnezeu⁴⁹.

Numai îngerii buni și oamenii cuvioși se împărtășesc din energia îndumnezeitoare a lui Dumnezeu prin intermediul căreia ei se apropie de Creatorul lor și se aseamănă cu El. Deci, deși toate lucrurile create se împărtășesc din harul divin, totuși numai îngerii și sfinții se împărtășesc din viața dumnezeiască și, prin urmare, numai aceștia pot fi considerați ca unii ce se împărtășesc cu adevărat din dumnezeire⁵⁰. Nu toți oamenii care au primit harul îndumnezeitor se împărtășesc din el în egală măsură. Gradul de participare la viața dumnezeiască depinde de gradul de puritate și receptivitate⁵¹. Dar Dumnezeu Cel indisolubil și invizibil este

⁴⁷ Sfântul Macarie, *Omilii duhovnicești*, 12, 6 și 7, P.G. 34, 560-561.

⁴⁸ *Omilia 7 la Corinteni*, P.G. 61, 449.

⁴⁹ "Înainte de cădere Adam avea puterea de a da nume la toate făpturile create, de a le îmbrăca cu realitatea lor deplină, de a le adresa cuvânt (Fac. 2, 19). Dar Adam cel căzut nu mai înțelegea cuvântul de viață dătător care era în el; el a ales să-l elimine din însăși ființa sa și a preferat întunericul în locul luminii. Vechiul Adam era astfel lăsat de capul său, și acum vedea toate "ca în oglindă, în ghicitoră" (I Cor. 13, 12). Noul Adam l-a adus pe om iarăși la posibilitatea unui deplin discernământ. În El viziunea omului era deplin restaurată, pentru că acesta a fost restabilit în rolul său de împreună-creator cu Dumnezeu. Cu Hristos toată creația a intrat într-o realitate nouă, într-o transfigurare cosmică, pentru că ea s-a mutat din realitatea suveranității lui Dumnezeu la cea a paternității Sale" (Juan Miguel Garrigues, *Maxime le Confesseur*, Paris, 1976, p. 113-152).

⁵⁰ Sfântul Grigorie Palama, *Capete naturale*, 91, P.G. 150, 1189 B; Idem, *Despre împărtășirea divină și îndumnezeitoare*, 14, *Works 2*, p. 149.

⁵¹ S. Kern, *Les elements de la théologie de Grégoire Palamas*, Irénikon 20 (1947) p. 166. Vorbind despre vederea lui Hristos Cel transfigurat prin care Tatăl comunică în Duhul Sfânt lumina naturii Sale inaccesibile, Sfântul Irineu distinge trei grade de viziune: viziunea profetică prin Duhul Sfânt, viziunea înferii prin Fiul și viziunea Tatălui în Împărăția cerurilor. Duhul prepară omul în Fiul lui Dumnezeu, Fiul îl aduce pe el la Tatăl, Tatăl îi conferă nesticăciunea vieții veșnice, încât omul să poată înțelege din faptul în sine că el îl vede pe Dumnezeu (*Împotriva ereziilor*, IV, 20, 3, P.G. 7, 1035).

prezent în întregimea Sa în fiecare din energiile Sale, așa că omul care se împărtășește din harul îndumnezeitor, chiar într-un grad mai mic, este unit prin el cu Dumnezeu în întregimea Sa.

Fiecare viziune este o viziune pascală, o viziune a lui Hristos Cel înviat. Domnul nostru Iisus Hristos rămâne centrul viziunilor creștine, dar Tatăl și Duhul de asemenea operează în fiecare viziune. Sfântul Vasile cel Mare exprimă acest adevăr într-o sinteză minunată; el zicea că Duhul Sfânt prin lumina Sa ne va arăta nouă pe Dumnezeu în Logosul⁵². Acest fapt îl indică inspiratele cuvinte: "întru lumina Ta vom vedea lumină" (Ps. 35, 9).

Deci, posedând energiile necreate, omul posedă însăși viața dumnezeirii și având-o pe aceasta se împărtășește din sursa nepuizabilă a iubirii, căci Dumnezeu Însuși, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt iubire. Iubirea dumnezeiască care este natura comună a divinității trinitare, este iubirea care ni se oferă nouă. "Din plinătatea Lui noi toți am luat, și har peste har" (In. 1, 16). Plinătatea dragostei ne este acordată ca dar al Duhului și ceea ce ni se oferă la început continuă să fie oferit pentru totdeauna; pentru că sufletul omenesc nu este niciodată satisfăcut. Deci Dătătorul iubirii este Duhul Sfânt Care, ca fântână nesecată a iubirii, ne face participanți la suprema desăvârșire care este natura comună a Sfintei Treimi. "Plăcerea duhovnicească" pe care sfântul o găsește în Dumnezeu Cel întreit Sfânt este ceva care e posedat în mod simultan și totdeauna căutat. Treimea locuiește în suflet nu așa cum este Ea în Sine – întrucât nici o creatură nu poate să o primească în acest fel – ci potrivit capacității omului de a o primi pe Ea⁵³.

3. Dragoste, cunoaștere și enosis

Între împărtășirea din Dumnezeu și cunoașterea Lui există o corespondență. În mod antinomic Dumnezeu nu este numai împărtășibil, ci și neîmpărtășibil, și, de asemenea, cognoscibil și necognoscibil. El este necunoscut în ceea ce privește esența Sa și cunoscut în ceea ce privește energiile Sale naturale care coboară în lume, îl apropie pe om și-l conduce la Dumnezeu. Ele se revelează însele omului fie direct prin viziune mistică, fie indirect prin creație.

Cunoașterea lui Dumnezeu dobândită pe cale naturală este puerilă și preliminară, pentru că Dumnezeu nu este tratat ca o ființă vie ci ca o putere transcendentă, impersonală, prin care lumea este guvernată și îndrumată. Există o contemplație orientată spre fapte care, în acest înțeles, are ca obiect «rațiunile» din fapte⁵⁴. Prin ea omul dobândește o privire spirituală a rațiunilor din lucrurile create; prin ea natura îi este omului un «pedagog», un îndrumător spre Dumnezeu.

Cunoașterea autentică, personală și directă este realizată printr-o comuniune mistică cu El, în care omul e vizitat de harul îndumnezeitor și unit prin el cu Dumnezeu. Colaborând cu energia necreată, omul este transformat de Duhul încât poate atinge o cunoaștere a lui Dumnezeu plenară și desăvârșită. Dar la aceasta,

⁵² *De Spiritu Sancto*, XVII, 4, P.G. 34, 154.

⁵³ Sfântul Macarie, *De car.*, 28, P.G. 34, 932.

⁵⁴ Sfântul Maxim, *Quest ad Thalys. Introd.* P.G. 90, 252 AB, 335 B.

cum am spus, se ajunge printr-o experiență de viață duhovnicească din care nu lipsește rugăciunea. Evagrie Ponticul spunea: "Cunoașterea Sfintei Treimi e tot una cu rugăciunea și e treapta cea mai înaltă a ei". Cunoașterea religioasă este, după expresia Ieromonahului Sofronie, "co-existență" (sobîtie)⁵⁵.

Cunoașterea aceasta e mai presus de minte și în stadiul ei cel mai înalt are loc după ce urcușul duhovnicesc pe calea rugăciunii a atins culmea, când dialogul cu Dumnezeu încetează, mintea nu se mai roagă, ci pătrunde în lucrurile neînțelese și coexistă cu Dumnezeu. Ea este o gustare a bunătății, mângâierii și dulceații lui Dumnezeu, cum este descrisă de Diadoh al Foticeii: la începutul rugăciunii Duhul Sfânt oferă sufletului un gust al lui Dumnezeu în orice simț și încredere⁵⁶. Această cunoaștere, după Părintele Stăniloae, este un rezultat produs de întâlnirea dintre actul voluntar de «pogorâre» a lui Dumnezeu și structura noastră originară cognitivă⁵⁷, deschisă pentru Dumnezeu, pentru lumina cerească, întocmai ca natura lui Adam înainte de cădere. Numai atunci împărtășește Dumnezeu harul unirii. Deci cunoașterea autentică a lui Dumnezeu e fructul îndumnezeirii omului, efectuată de Dumnezeu. Cu cât el avansează mai mult pe calea îndumnezeirii cu atât mai deplină și mai sigură este cunoașterea lui Dumnezeu pe care el o câștigă.

Comunicarea în Taine, păzirea poruncilor divine, rugăciunea și în mod special viziunea mistică a luminii necreate, îl conduce pe om nu numai la unirea cu Dumnezeu ci și la cunoașterea Lui. Această cunoaștere adevărată nu este cucerită prin capacitățile Lui mintale, ci este harul conferit aceluia care trăiesc după Hristos în Duhul Sfânt. Cunoașterea prin unirea cu Dumnezeu depășește pe cea dobândită pe cale logică – discursivă. I se suprapune ca o cunoaștere suprarățională, ajutată de harul divin, pe de o parte, și de efortul purificării ascetice, pe de altă parte. Ea poate fi socotită suprarățională și nu prelogică sau antirațională⁵⁸. Părinții Bisericii, când vorbesc de «simțirea minții», afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță. Este ceva analog cu «înțelegerea» unei persoane cu care ești în contact⁵⁹. Chiar cuvintele ne arată că suntem de la început într-o legătură cu Dumnezeu, în mod ontologic, printr-o putere a Lui și prin firea ce ni s-a dat. Spiritualitatea ne face conștienți de această legătură.

Ființele umane, unite cu Dumnezeu, nu sunt pur și simplu identificate cu El, ci ele sunt "în întregime în Dumnezeu" (ἡμεῖς ἐν Θεῷ γινόμενοι). În starea unirii, noi îl cunoaștem pe Dumnezeu la un nivel mai înalt decât inteligența – vous – pentru simplul motiv că noi nu-L cunoaștem pe El deloc⁶⁰. Noi avem aici intrarea în întuneric (σκοτός), o lucrare ascunsă de către lumina abundentă prin care Dumnezeu se face

⁵⁵ Ieromonah Sofronie, *Stareț Siluan*, Paris, 1952, p. 59.

⁵⁶ *Capete gnostice*, 90, în Filoc. rom. vol. I (1947), p. 380.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia» (1957), nr. 4-5, p. 564.

⁵⁸ Idem, *Curs de ascetică*, 1947, p. 10.

⁵⁹ Vezi Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântul etic*, V, în Filoc. rom. VI (1977), p. 185.

⁶⁰ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, VII, 1; P.G. 3, 868 A; Idem, *Teologia mistică*, I, 3; P.G. 3, 1001.

cunoscut pe Sine în ființele Sale. Cunoașterea tainică este limitată la ceea ce există; acum, ca și cauză a toată ființa, Dumnezeu nu există, ori mai degrabă, El este superior la toate opozițiile dintre ființă și neființă⁶¹. Obiectul acestei cunoașteri este dumnezeirea preasfântă și preafericită, supranegrăită, supranecunoscută și mai presus de toată infinitatea⁶² cu care omul e unit. Unirea este o cale care merge dincolo de viziune (θεορία), dincolo de inteligență, în zona unde cunoașterea este înăbușită și numai dragostea rămâne, ori, mai curând, unde gnoza devine agape(ή δε γνώσις ἀγαπηγίγνεται⁶³ .

Gnoza desăvârșită este de altfel dragostea realizată pe drumul rugăciunii și al ascezei. Întâlnirea cu Dumnezeu se consumă în dragoste și dragostea se împlinește în creștere continuă. Ea este sentimentul participării persoanei umane la Persoana divină. Aceasta este de fapt caracteristica esențială a spiritualității ortodoxe: coincidența funciară a dragostei și a cunoașterii⁶⁴. Dragostea este autentica cunoaștere întrucât ea singură oferă participarea la lucrurile supranaturale divine și singură poate duce pe om la unirea mistică. Unirea finală la care omul este adus prin iubire constă mai presus de toate în cunoaștere. Centuriile despre dragoste ale Sfântului Maxim oferă un text important în această privință: "Plasată în Dumnezeu și aprinsă de dorință, ea caută, mai întâi de toate, temeiurile ființei Sale, dar nu găsește nici o încurajare în ceea ce este propriu Lui; pentru că aceasta este, cu adevărat, interzis oricărei naturi create. Dar ea primește încurajare din atributele Sale – adică din lucrările care privesc eternitatea Sa, infinitatea și nemărginirea, din bunătatea Sa, din înțelepciunea, și din puterea Lui care face, guvernează și judecă creaturile Sale. Și cu privire la El, numai aceasta este complet înțeleasă – infinitatea; și chiar faptul că nu cunoaștem nimic este cunoaștere ce depășește mintea, precum au spus teologii Grigorie și Dionisie"⁶⁵.

Deci, inteligența, deși e "plasată în Dumnezeu" și umplută de adevărata dorință pentru El, nu poate să pătrundă în ceea ce este ființa lui Dumnezeu, fiindcă nu este îngăduit nici unei creaturi. Totuși, ea găsește îmbărbătare în atributele divine, adică în ceea ce Dumnezeu revelează din Sine. Noi putem vedea că însăși inteligența iluminată, în ardoarea ei curată de iubire pentru Dumnezeu, caută ceva în Dumnezeu care nu este permis să cuprindă. Totuși, chiar în această iubire este dat omului să fie unit cu Dumnezeu. Această iubire este, astfel, mai presus și dincolo de cunoaștere și de inteligență.

⁶¹ Idem, *Despre numele divine*, I, 1, P.G. 3, 588.

⁶² Sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G. 91, 1168 A; Sfântul Părinte explică cu claritate că această cunoaștere a lui Dumnezeu este un extaz al dragostei, care persistă nemișcat într-o așintire către Dumnezeu (Idem, *Cap. de char.*, I, 39, P.G. 90, 1097 C).

⁶³ Vladimir Lossky, *The Vision of God*, New York, 1983, p. 88.

⁶⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, în Filoc. rom. II, (1947) p. 38; După Sfântul Evagrie dragostea este autentica cunoaștere; "este starea înaltă a sufletului rațional în unitatea căreia el nu poate să iubească în lumea aceasta nimic atât de mult ca și cunoașterea lui Dumnezeu". (*Centurii*, I, 86, Ed. Frankenberg, p. 123).

⁶⁵ *Capete despre dragoste*, I, 100; P.G. 90, 981 D – 984 A.

În felul acesta iubirea este, în orice privință, superioară, sprijinind drumul spre cunoaștere și apoi oferind cunoașterea. Dragostea este, pe de o parte, fructul purificării de patimi prin lanțul virtuților ce face sufletul bine dispus și este ceva diferit de cunoaștere (gnosis) care e raportată la minte (nous). Pe de altă parte, prin caritate, cunoașterea lui Dumnezeu devine atașată la intelectul purificat. Agape pregătește mintea pentru avansarea ei în cunoaștere. Cunoașterea, de altfel, depinde de iubire și această dependență nu încetează niciodată, fiindcă singură iubirea deschide omului ușa unirii mistice⁶⁶. Iubirea, purificată de flacăra iubirii dumnezeiești, intră în lumina neapropiată unde locuiește Dumnezeu și Dumnezeu, cel incognoscibil în sfera cunoașterii umane și inaccesibil în esența Sa, se descoperă inimii care-L iubește. Această descoperire are loc într-o liniște mistică.

Dragostea este de fapt sensul înălțării rugăciunii și a condescendenței divine. După ce te-ai lepădat de toate, ai făcut loc lui Dumnezeu și te-ai făcut apt pentru pogorârea Lui sub forma dragostei, că El este dragoste. Acum are loc inițierea în tainele dumnezeiești. Dragostea este primul și unicul bun, întrucât ea leagă pe Dumnezeu cu ființele umane. În ea ființele umane ating *theosis* și desăvârșirea. Această dragoste, departe de a fi o simplă emoție, ajunge la o cunoaștere ce depășește orice cunoaștere umană. Îl iubești pe Dumnezeu pentru că Îl cunoști. Sfântul Maxim notează: "Dragostea este prima înclinare binevoitoare a sufletului care preferă cunoașterea lui Dumnezeu deasupra tuturor altor bucurii"⁶⁷. Prin dragostea divină toate lucrurile create își primesc existența și se reîntorc la sursa lor originară și acasă. Dragostea e ploaia dumnezeiască care spală sufletul de orice pasiune și dorință de păcat, de tot ce nu este de acord cu chipul divin al ființei umane, transformă sufletul, îi dă aripi duhovnicești și, asemenea unei scări cerești, îl ridică înnoobilat în fața tronului lui Dumnezeu. Aceasta este «intimitatea cu Dumnezeu» sau «unirea în iubire» despre care Sfântul Vasile cel Mare vorbește atât de elocvent⁶⁸.

În această stare duhovnicească elevată a creștinului, Dumnezeu "se face pe Sine văzut în mod clar, El este perfect de recunoscut, El vorbește și aude într-un mod ce nu poate fi exprimat. El, Care este Dumnezeu prin natură, comunică cu aceia pe care i-a făcut dumnezei prin har, după cum un prieten conversează cu prietenii săi, față către față, El iubește pe fiii lui ca un Părinte; El este iubit de ei dincolo de toată măsura. El devine în ei o minunată cunoaștere, o înfricoșătoare auzire. Ei nu pot să vorbească despre ei precum ar trebui, nici nu pot să mai tacă... Duhul Sfânt devine în ei tot ceea ce zic Scripturile despre Împărăția lui Dumnezeu, mărgăritar, bob de muștar, aluat, apă, foc, pâine, băutura a vieții, nuntă, cămară de nuntă, mire, prieten, frate și părinte. Deși e posibil să experimentăm aceasta în noi, ca un dar al lui Dumnezeu, noi nu putem nicidecum să le măsurăm

⁶⁶ "Dragostea – afirmă Diadoh al Foticeii – realmente, unește sufletul cu puterile lui Dumnezeu, în timp ce acesta caută prin simțul interior pe Cel ce este invizibil" (*Centurii, I, Opere duhovnicești*, în «Sources Chrétiennes», 5 a, p. 85).

⁶⁷ *Capete despre dragoste, Prima sută*, P.G. 90, 961 A.

⁶⁸ *Homilia quod est Deus*, 6, P.G. 31, 344 B.

prin intelect ori să le exprimăm în cuvinte⁶⁹. Acestea sunt realități ale veacului viitor care pot fi percepute aici pe pământ – la început în extaz, dar într-o constantă comuniune cu divinul – în aceia care sunt mai îndeaproape desăvârșiți.

Această experiență a iubirii de cei avansați duhovnicește este extazul treaz, o revelație și o acceptare a misterelor divine, o cunoaștere supranaturală și unică a lui Dumnezeu care merge dincolo de cunoașterea umană normală, o cunoaștere care iubește și este iubită. Această iubire atinsă de om este de fapt asemănarea dumnezeiască prin care ființele umane sunt sfințite și îndumnezeite. Dragostea ajunsă pe aceste trepte este, în același timp, un act de înțelegere iar cunoașterea, în același timp, un act de iubire. Starețul Zosima a lui Dostoievsky zicea: "Dacă veți iubi, veți înțelege!". Dragostea este totdeauna inseparabilă de cunoaștere, de gnoză. Fără gnoză, care e notă de cunoștință personală, urcușul ascetic ar fi fără țel sigur, ar fi «asceza» iluzorie, după Sfântul Macarie Egipteanul⁷⁰. Și Sfântul Dorotei spune că viața ascetică fără această cunoaștere a persoanelor – om și Dumnezeu – nu are nici un preț⁷¹.

În această stare a sufletului unit cu Mirele ceresc, umplut de indescriptibilă dulceață a cântecului nupțial, care e imnul iubirii, în locul cunoașterii de orice fel apare *enosis* – unirea, care e mai mult decât cunoaștere și mai mult decât s-ar putea realiza prin minte (prin *vouç*). Atingând unirea cu Dumnezeu, omul primește simțuri duhovnicești: o nouă vedere cu care să contemple obiectele supracorporale, un auz capabil de a distinge vocile care nu răsună în aer, un gust de a savura pâinea care se coboară din cer, un simț al mirosului care percepe realitățile ce l-au făcut pe Pavel să zică "bună mireasmă a lui Hristos" (II Cor. 2, 15), simțul pipăitului pe care-l posedă Ioan când zicea că el a pipăit cu mâinile sale pe "Cuvântul vieții"⁷². Noi putem vedea aici prima schițare a doctrinei despre simțurile spirituale. "Sfântul nu dorește sinea sa, ci pe Dumnezeu – spune Cabasila... El lasă sinea în urmă și întâmpină pe Dumnezeu cu toată voința sa. El uită sărăcia sa proprie și privește înainte, cu nerăbdare, la aceste bogății... Puterea iubirii știe cum să-i facă pe iubitori să asimileze ceea ce aparține celui preaiubit. În Sfinți toată puterea voinței lor și a dorinței lor e cheltuită în întregime pentru Dumnezeu. Ei îl consideră numai pe El ca bunul lor adecvat; nici trupul nu poate să-i încânte, nici sufletul... nici altceva care este înrudit cu firea și propriu ei... Este ca și cum ei ar fi ieșit din

⁶⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Sermon 90*, ediția citată, II, p. 488-489; Unirea tainică cu Dumnezeu e dincolo de afectivitatea psihologică curentă. J. Hausherr zice: "De fapt, misticul sfârșește prin a trece dincolo de suferința și de bucuria umană, dincolo de ceea ce se cheamă vulgar mângâiere și dezolare spirituală, într-o regiune unde cuvintele omenești pierd din ce în ce mai mult semnificația lor originară, pentru a nu mai păstra decât o valoare de analogie. Nu există numai un apofatism pentru cunoașterea intelectuală, ci există și unul pentru psihologia mistică, când, pentru a vorbi ca Diadoh, unitatea simțirii duhovnicești a fost restabilită", (*Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de Saint Jean de la Croix?*, «Orientalia Christiana», vol. 12, nr. 1-2, 1946, p. 38).

⁷⁰ *Omiliile duhovnicești*, XL, 1; P.G. 34, 761.

⁷¹ *Doctrina XIV*, 3; P.G. 88, 1776-1780.

⁷² Origen, *Contra Celsum*, P.G. 11, 749 AB.

sine odată și pentru totdeauna, și ar fi mutat viața lor și toată dorința lor altundeva, și ar fi devenit necunosători de sine".⁷³

Astfel sfinții se bucură în orice se bucură Hristos și se întristează de orice se întristează El. Ei exprimă și fac activă în istorie voința lui Hristos. Ei vorbesc ca guri ale lui Hristos și manifestă adevărul. Ei operează ca mâini ale lui Hristos și lucrează minuni.

Odată ce omul a experiat unirea supranaturală cu lumina necreată, el a dobândit adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu prin comuniune cu El și poate continua să învețe adevărata teologie în cuvinte. Teologia tratează despre energiile dumnezeiești care pot să fie cunoscute numai prin experiență căci "numai cine învață din experiență cunoaște energiile Duhului"⁷⁴. Pentru Diadoh al Foticeii teologia este "primul copil al harului". Nimic – spune el – nu aprinde inima de dragoste pentru Dumnezeu așa de mult ca teologia; prin teologie sufletul intră în compania spiritelor slujitoare, îngerii⁷⁵.

Teologia e gnoza cea mai înaltă ce urmează nepătimirii ἀποθεία e contemplarea Sfintei Treimi, e gustarea tainelor veacului viitor sau a Împărăției neînserate a lui Dumnezeu. Aceste taine pot fi cunoscute ori, mai degrabă, experiate în această lume numai de Sfinți, de aceia care, trăind în unire cu Dumnezeu, sunt transformați prin har și aparțin mai mult veacului viitor decât vieții acestei lumi⁷⁶. Aceasta este veritabila teologie a sfinților, teologia contemplării lui Dumnezeu în iubire, în frumusețea Lui fără formă, în energiile Lui necreate, când, prin rugăciune curată⁷⁷, mintea unită cu inima invocă numele lui Iisus, iar firea omenească regenerată și restaurată în starea paradisiacă a ajuns la κοινωμία și ένοσις, prin iubire.

După cum indică părintele Florovsky⁷⁸, termenul «*theosis*» este mai degrabă ofensator pentru urechea modernă. Dacă noi îl luăm ontologic este cu totul arogant să vorbim despre devenirea omului drept Dumnezeu. Dar pentru Sfinții Părinți structura ontologică a metafizicii elenice a fost nimicită la Niceea și tot

⁷³ *Viața în Hristos*, P.G. 150, 708 D – 709 A.

⁷⁴ Sfântul Grigorie Palama, *Teophanes*, P.G. 150, 957 B.

⁷⁵ *Centurii despre capete gnostice*, 67, Filoc. rom., vol. I, p. 363.

⁷⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Tomul Aghioritic*, P.G. 150, 1225-1227.

⁷⁷ Practica rugăciunii lui Iisus domină monahismul răsăritean până în zilele noastre; ea este elementul esențial al isihasmului bizantin. Bazată pe sinergia efortului uman și a harului, rugăciunea constantă este ocupația proprie pentru mintea eliberată de pasiuni. Isaac de Ninive scrie: "Când Duhul își stabilește sălașul Său în om, cel din urmă nu mai poate înceta să se roage, pentru că Duhul nu încetează niciodată de a se ruga în el. Dacă el doarme sau stă treaz, rugăciunea nu-i separată de sufletul său. În timp ce mănâncă, în timp ce bea, în timp ce stă în pat, sau lucrează, în timp ce este cufundat în somn, parfumul rugăciunii emană spontan din sufletul său. De acum el stăpânește rugăciunea nu numai în vremea anumitor perioade determinate de timp, ci totdeauna" (*Treatises*, trad. A.J. Wensinck, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie Van Wetenschappen Nieuwe Reeks*, 23, 1, Amsterdam, 1923, 174). Isaac a fost episcop nestorian de Ninive în secolul VII. Tratatul său mistic, scris în siriacă, traduse în grecește în secolul XIX, au avut o rară circulație în lumea bizantină.

⁷⁸ G. Florovsky, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, *Sobornost*, 4, 4, Winter-Spring, 1961, p. 173.

accentul este pus pe acțiunea unică a lui Dumnezeu în istorie. *Theosis*-ul sau îndumnezeirea este partea atribuită omului în acțiunea lui Dumnezeu; ea implică alegerea, adaptarea și participarea, în care omul comunică cu Dumnezeu Care este "cu totul Altul". În această comuniune existențială a harului întreaga ordine creată realizează ființa sa prin prezența sfințitoare a Dumnezeului întreit. Acest mod de înțelegere a prezenței lui Dumnezeu în Hristos și în Biserica Sa, ca penetrând toată ordinea creată, înseamnă că doctrina îndumnezeirii poate fi interpretată ca afirmând cu adevărat "triumful harului în Iisus Hristos"⁷⁹.

În această unire, care e cunoaștere prin iubire, omul iluminat de teologia cea de sus, aflat pe culmea însorită a lui *theosis* exclamă cu Sfântul Simeon Noul Teolog: "După ce m-ai fermecat potrivit voinței Tale, Tu Te-ai revelat sufletului meu strălucitor, devenidu-mi invizibil încă odată. Și fără veste ai apărut ca un alt soare, o inefabilă condescendență divină"⁸⁰. Și, copleșit de plenitudinea dialogului iubitor cu Cel dorit, exclamă: "Îți mulțumesc pentru că Tu, Ființă dumnezeiască peste toate ființele, ai binevoit să Te faci un duh cu mine, fără confuzie și fără alterare. Îți mulțumesc că mi Te-ai revelat ca o zi fără capăt, ca un soare ce nu apune niciodată, o, Tu Care n-ai loc să Te ascunzi; pentru că nu Te-ai ascuns vreodată de la vedere și n-ai disprețuit pe nimeni niciodată, ci mai curând, noi suntem cei ce ne-am ascuns, nevoind să ne apropiem de Tine"⁸¹. Posibilitatea dialogului plinar, a contemplării frumuseții și splendorii indescriptibile a Sfintei Treimi este posibil "hic et nunc" printr-un încordat efort de sensibilizare morală. Aceasta ne-o dovedește cu prisosință panteonul Sfinților.

⁷⁹ În timp ce Apusul de la Fericitul Augustin încoace, a fost preocupat în mod deosebit cu ceea ce este în om, care îi permite lui să-l primească pe Dumnezeu, teologia răsăriteană este preocupată mai cu seamă cu stabilirea a ceea ce este în Dumnezeu Care îl face pe El capabil de a se dăruie pe Sine omului. Această diferență este de cea mai mare semnificație.

⁸⁰ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Sermon 90*, ed. citată, II, p. 489.

⁸¹ Idem, *Introducere la imnele dragostei divine*, P.G. 120, 509.

EVANGHELIE ȘI CULTURĂ

VALER BEL

"Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v'am poruncit vouă" (Mt. 28, 19-20)

ZUSAMMENFASSUNG. *Evangelium und Kultur.* In den vorliegenden Aufsatz wird das Verhältniss von Evangelium und Kultur mit seiner geschichtlichen Problematik und seiner Aktualität behandelt. Nach einer kurzen geschichtlichen Übersicht in dem ersten Teil, werden in dem zweiten Teil die Inkulturationsmodelle, die in der gegenwärtigen westlichen Theologie entwickelt wurden dargestellt. In dem dritten Teil werden dann systematische Überlegungen angestellt. Die Botschaft des Evangeliums begegnet der Welt nur in Konkreten Situationen den Menschen und den menschlichen Gemeinschaften die geschichtlich, kulturell und gesellschaftlich sehr verschieden sind. Die Kirche darf diese magnifalige Verschiedenheit nicht ignorieren und eine Kultur mit der sie geschichtlich verbunden ist durchsetzen. Der christliche Glaube drigt in die Kultur wie eine Saat, die auf verschiedenem Boden, in verschiedenem Klima in immer neuen Formen aufgeht und dabei doch ihres Wesen und ihre Identität bewahrt. Andererseits bleibt die Verkündigung des Evangeliums immer ein Zeichen des Widerspruchs, sie stellt in Frage die Überlegenheit jeder Kultur und Ideologie. Die christliche Mission bleibt der Identität des Evangeliums treu, sie "richtet" und unterziet die Kultur eines Prozesses der Transzendierung und Verklärung nach dem Bild der Menschwerdung Gottes. Wie der Sohn Gottes eine konkret menschliche Natur annahm und als Mensch in einem bestimmten Volk, in einem konkret gesellschaftlichen und kulturellen Kontext lebte und so Gott mit uns wurde und sein Menschsein in die volle Gemeinschaft mit Gott erhöhte, soll sich auch die Botschaft Jesu Christi in jewels einer neuen Kultur "inkarnieren", d.h. eine neue Gestalt annehmen, die dem jeweiligen Volk angemessen ist. Also weder Entfremdung von den ethnischen und kulturellen Werten noch eine synkretistische Anlagerung, sondern eine kritische Annahme aus der eine neue Identität als angemessenes Medium der Mitteilung des Evangeliums entsteht.

Urmând poruncii Mântuitorului, Biserica are misiunea de a predica Evanghelia lui Hristos la toate neamurile, fiecăruia după limba și cultura lui, cu scopul de a înălța omul, în Hristos și Biserică, la asemănarea cu Dumnezeu, ca să se împărtășească de comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi.

Misiunea creștină este așadar un eveniment evanghelic care presupune comunicarea Vestei celei Bune a mântuirii în Hristos către o comunitate umană, folosind pentru aceasta elemente și valori culturale. Evanghelia nu poate fi predicată

decât folosindu-se un anumit limbaj, concepte și imagini omenești care aparțin unei anumite culturi. Desigur, aceste concepte și imagini nu sunt adevărul însuși al Evangheliei, ci mijloace lingvistice și de gândire prin care este prezentat adevărul Evangheliei și care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu. Pe Dumnezeu îl găsim dincolo de noțiunile și imaginile prin care exprimăm adevărul despre El și despre lucrarea Lui mântuitoare. Prin aceste noțiuni, concepte și imagini, misiunea creștină îndreaptă omul spre întâlnirea personală și comuniunea adevărată cu Dumnezeu, Care rămâne inefabil. Inefabilitatea lui Dumnezeu și a lucrării Lui nu înseamnă însă agnosticism. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, cele două modalități de fixare și transmitere a Revelației divine supranaturale, exprimă în formele culturale ale timpului, transfigurate de duhul Evangheliei, adevărul despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui de mântuire și de îndumnezeire a omului prin har.

Perspectivă istorică

Propovăduirea Evangheliei s-a confruntat de la început cu cultura semită, prin care s-a exprimat Evanghelia, și apoi cu cultura greco-romană ce domina bazinul mediteranean. Răspândirea creștinismului s-a confruntat de la început, nu numai cu religiile păgâne ale timpului, ci și cu culturile pe care acestea le-au creat și promovat, și prin intermediul cărora s-a transmis păgânismul. Acolo unde este propovăduită Evanghelia, are loc o confruntare între Evanghelie și religia sau religiile locului, dar și între Evanghelie și culturile respective.¹

Evanghelia transmisă inițial prin intermediul culturii semite s-a confruntat cu cultura greco-romană pe care Părinții Bisericii o cunoșteau. Confruntarea dintre mesajul Evangheliei și cultura greco-romană a luat forme diverse. Istoria comunicării Evangheliei cunoaște atitudinea critică radicală a lui Tertulian care se întreba: "Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii?"² Această atitudine critică negativă provine din precauția de a evita un sincretism între creștinism și elenism, deoarece, ca orice operă omenească, filosofia și cultura antică au avut pe lângă părțile lor luminoase și înălțătoare, și părți idolatre, obscure și hedoniste care incitau omul să se alipească mai mult de cele trecătoare decât de realitățile eterne. Pe de altă parte, în interpretarea apologetilor, a școlii din Alexandria și îndeosebi a lui Origen, cultura și filosofia greacă au o valoare pozitivă. Căci marii filosofi ai antichității au cultivat simțul pentru valorile eterne, pentru bine, adevăr și frumos, pregătind astfel terenul pentru răspândirea Evangheliei lui Hristos. Filosofia antică, în această interpretare, a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru «plinirea vremii» în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Vechiul Testament este considerat, după cuvântul sfântului Apostol Pavel, ca un pedagog spre Hristos în cadrul poporului ales, tot astfel și filosofia antică a îndeplinit în lumea păgână același rol de pedagog spre Hristos. Socrate, Heraclit și Platon sunt citați pentru rolul lor de «pedagogi» în lumea păgână, de aceea chipurile lor sunt pictate pe pereții exteriori ai bisericilor cum sunt cele din Moldova și Bucovina. Dacă există până astăzi continente mai puțin receptive la valorile

¹ Pr. dr. Mircea Basarab, *Biserica și neamul în diaspora*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 116-117.

² Tertulian, *Contra ereticilor*, în: *Apologeti de limbă latină*, traducere, introducere, note și indicii de prof. dr. Nicolae Chițescu, PSB, 3, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 143.

EVANGHELIE ȘI CULTURĂ

creștine, aceasta se datorește în bună măsură absenței unor filosofi care să ridice mintea omului la valorile ideale.³

Având în vedere relația dintre Evanghelie și cultură, teologia patristică s-a declarat în favoarea unei metode selective care i-a permis să ia din filosofie tot ceea ce era bun și putea contribui la edificarea omului, și să respingă tot ce putea dăuna spiritualității și vieții creștine. În acest sens, sfântul Vasile cel Mare recomandă tinerilor creștini lectura filosofilor greci, din care să culeagă cu discernământ înțelepciunea lor: "Tocmai pentru aceasta vin și vă sfătuiesc. Că nu trebuie să dați cu totul acestor bărbați cărma minții voastre, oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte."⁴ Pentru a ilustra și mai concret acest îndemn, el recurge la următoarea imagine plastică: "După cum celelalte ființe se bucură numai de mirosul sau de frumusețea florilor, iar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și frumosul pot să scoată din ele și un oarecare folos pentru suflet. Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător. Așadar chiar de la început se cuvine să cercetăm pe fiecare dintre învățăturii și să le adaptăm scopului urmărit, potrivit proverbului doric: «potrivind piatra după fir»".⁵

Există o «preparatio evangelica» în spiritul uman, pe care Biserica nu putea să o excludă. Acest lucru se poate observa mai ales în perioada marilor sinteze teologice patristice. În virtutea metodei selective amintite, teologia patristică a fost pentru preluarea și convertirea valorilor culturale clasice. Dar ea n-a optat pentru un sistem filosofic, ci a luat din fiecare sistem elemente care au ajutat-o să pună în evidență adevărul de credință neschimbat al Bisericii lui Hristos. Pentru a pune în evidență, spre exemplu distincția dintre chipul lui Dumnezeu din om și asemănarea cu Dumnezeu la care este chemat să se înalțe prin har, credința și fapte bune, teologia patristică a făcut apel la relația aristotelică dintre potență și act. Chipul este asemănarea potențială, iar asemănarea este chipul actualizat. Iar pentru a da expresie aspirației înnăscute a omului către Dumnezeu, spre care năzuiește, ajutat de harul divin, teologia patristică a făcut apel la erosul platonian pe care l-a încreștinat și l-a transformat în element component al învățaturii creștine despre desăvârșire. Dar a respins cu hotărâre atât concepția excesiv de pesimistă a platonismului despre trup, care a determinat pe unii dintre teologii creștini să susțină că chipul lui Dumnezeu din om a fost distrus complet prin păcat, cât și optimismul aristotelic cu privire la natura umană, care a făcut pe unii dintre teologii scolastici

³ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Filosofia antică și impactul ei asupra teologiei apusene și răsăritene*, în: Teologie și cultură, p. 80.

⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a către tineri*, II, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, PSB, 17, Ed. IBMBOR, p. 567.

⁵ *Idem*, III, p. 569-570.

de mai târziu să susțină că omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, prin propriile sale puteri, fără ajutorul harului divin, uitând că religiile păgâne, în care se regăsește acest principiu, n-au putut depăși pragul panteismului.⁶

În confruntarea cu filosofia și cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învățătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelația biblică dar folosindu-se și de termeni luați din filosofia contemporană.⁷ Părinții Bisericii folosesc în lucrările lor arta combaterii împrumutată de la filosofii greci și apologetica iudaică. Ei preiau de asemenea noțiuni și expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învățaturii creștine, după ce le-au dat un conținut creștin.⁸ Dar de o valabilitate absolută pentru ei este convingerea că "ceea ce nu s-a făcut cunoscut fiilor oamenilor din alte generații, acum s-a descoperit"⁹ în Hristos. Pentru ei unicul adevăr este "acela despre care Domnul a spus: «*Eu sunt adevărul*»"¹⁰ (In. 14, 6). Ca urmare, învățătura creștină este adevărul și filosofia adevărată, pe când filosofia în sensul comun contribuie la căutarea adevărului. Așa cum toate obiectele devin complet vizibile și pot fi recunoscute atunci când răsare soarele, tot așa se recunosc adevărurile dobândite de filosofie în relația lor cu adevărul creștin; ele sunt luate în considerare în măsura în care conduc spre cunoașterea Adevărului unic.¹¹

În virtutea acestui principiu, marii Părinți ai Bisericii au introdus o adevărată revoluție în domeniul filosofiei antice grecești. Desigur confruntarea a fost de durată și n-a fost simplă. Astfel, folosind ideile filosofiei grecești contemporane despre logos, luate îndeosebi de la Filon din Alexandria și stoici, și prelucrându-le în spiritul credinței creștine, apologeții identifică logosul din această filosofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înțelegere a învățaturii creștine despre Fiul lui Dumnezeu în cultura elenistă, întrucât ideea de logos era binecunoscută atât intelectualilor păgâni, cât și multor creștini. Dar în această expunere ei au făcut și greșeli. Căci în sistemul filosofiei lui Filon și al stoicilor, logosul era o idee cosmologică necesară pentru a stabili o punte de legătură între absolut și materie, pentru a crea lumea. În sistemul teologiei apologetilor însă, ideea de logos nu este strict necesară. Deoarece, potrivit Revelației biblice, lumea este creată de Dumnezeu din nimic, nu era numai decât necesar să existe logosul ca mijlocitor între Dumnezeu și lume. În consecință, apologeții învață că logosul nu există la Dumnezeu din veci. Dumnezeu vrând să creeze lumea, înainte de creare a dat naștere Cuvântului (Logosului). Această naștere nu este o emanație din ființa divină, și Dumnezeu n-a pierdut nimic din ființa Sa născând Logosul. Odată născut, Logosul nu mai există în interiorul, ci alături de Dumnezeu.

⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Filosofia antică și impactul ei asupra teologiei apusene și răsăritene*, p. 83.

⁷ *Teologia dogmatică și simbolică*, Ed. IBMBOR, București, 1958, p. 387.

⁸ I. Zizioulas, *Ființa eclesială*; Th. Nikolaou, *Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik*, p. 308.

⁹ Clement Alexandrinul, *Stromate V,13*, traducere, cuvânt înainte, note și indicii de Pr. D. Fecioru, PSB, 5, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 360.

¹⁰ *Ibidem*, I, 5, p. 28.

¹¹ *Ibidem*; Th. Nikolaou, *art. cit.*, p. 308-309.

Logosul este izvorul binelui, adevărului și al tuturor valorilor din lume. Toți oamenii mari au stat sub influența lui. Dar această influență n-a fost de așa natură ca ei să nu poată greși, întrucât ei posedau adevărul numai parțial. La plinirea vremii, logosul s-a întrupat în Iisus Hristos. Iisus Hristos este însuși Logosul lui Dumnezeu întrupat. De aceea El posedă adevărul deplin, și prin El toți creștinii în Hristos.¹²

Apologeții n-au abordat însă învățătura creștină despre Sfânta Treime în ansamblul ei și n-au clarificat relațiile dintre Persoanele trinitare. Ei au abordat numai relația Logosului cu Dumnezeu și cu lumea și au cugetat nașterea Fiului în timp, Fiul fiind în cugetarea lor într-o anumită măsură inferior Tatălui și neavând toate însușirile ființei dumnezeiești. Abia în lupta cu marile erezii ale vremii – cu arianismul, sabelianismul și pnevmatomahii -, care erau influențate de gândirea filosofică antică, marii Părinți ai Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea au formulat învățătura despre Sfânta Treime. Pentru aceasta ei au prelucrat mărturiile trinitare revelaționale și au creat un limbaj bisericesc, folosindu-se de termeni din cultura elenistă ca *ουσια, φυσικς, υποστασις*, etc.¹³ Întemeindu-se pe Revelația biblică, ei au depășit caracterul substanțial al gândirii eleniste, fie că este vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoșteau ca nimeni alții, și au făurit pentru prima dată în istoria culturii umane conceptul de persoană, pe care l-au așezat la temelie învățăturii despre Sfânta Treime. Ei n-au adaptat teologia la filosofie, ci filosofia la teologie, fiindcă au transformat conceptul de substanță impersonal din filosofia antică în concept de substanță personală la nivelul teologiei trinitare.¹⁴ Din acest punct de vedere sfântul Vasile cel Mare spune: "Proprietățile personale contemplate în ființă diferențiază comunul prin pecete și forme ... Căci aceasta este natura proprietăților personale (Tată, Fiu, Duh), că identitatea ființei arată deosebirea, iar proprietățile însele opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea ființei".¹⁵ "Cu alte cuvinte, proprietățile personale ale Sfintei Treimi, adică proprietatea de Tată, Fiu și Duh, nu mai sunt privite ca niște forme și pecete ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăși, sunt contemplate în natură, care devine astfel o natură cu caracter personal, o natură drept comuniune".¹⁶ Pentru sfântul Vasile cel Mare, «natura lui Dumnezeu este comuniunea», comuniunea este o categorie ontologică (ontologie relațională). S-a înlocuit astfel conceptul de «natura pură» prin conceptul de «natură-comuniune».¹⁷

Așezând la baza comuniunii trinitare conceptul de persoană, pe care l-au dezvoltat în lumina Revelației biblice, sfinții Părinți au precizat în mod creator că persoana nu este o mască exterioară, ci o formă care structurează natura divină din interior, conferindu-i atât unicitate cât și libertate. Astfel, luptând pentru dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt și precizând învățătura despre Sfânta Treime

¹² *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, p. 386.

¹³ *Ibidem*, p. 387.

¹⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Actualitatea teologiei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi*, în: *Teologie și cultură*, p. 13.

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium*, lib. II, P. G. 29, col. 637.

¹⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷ I. Zizioulas, *Being as Communion*, Ed. Darton, London, 1985, p. 86.

prin intermediul conceptului de persoană, care conferă ființei divine nimbul unicității și libertății, ei au delimitat creștinismul de elenismul panteist și de gnosticismul care-l masca pe acela în termeni creștini.¹⁸ În același timp, ei au eliberat realitatea divină și umană de determinismul gândirii substanțiale antice, care își găsea expresia în destinul implacabil ce domina tragedia antică, după cum se opune și astăzi oricăror ideologii colectiviste, care fac abstracție de libertatea persoanei umane și caută să o scufunde în masa anonimă a naturii impersonale.¹⁹

În teologia patristică Dumnezeu este cu totul transcendent lumii după ființa Sa structurată personal ca Tată, Fiul și Duh Sfânt. Ca o creație a gândirii și iubirii inefabile a lui Dumnezeu, lumea își are izvorul în lucrarea energiilor necreate prin care Dumnezeu este prezent și lucrător în lume.

În momentul în care Părinții Bisericii au integrat diversitatea personală a lui Dumnezeu în unitatea naturii divine, înțelegând Treimea ca taină a iubirii supreme dintre Persoanele divine, Sfânta Treime nu mai rămâne închisă în transcendent, ci coboară dinamic în întâmpinarea omului credincios pentru a-l înălța la asemănarea cu Dumnezeu. De la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul, și împreună cu el întreaga creație, să devină în Duhul Sfânt prin Fiul la Tatăl, părtaș comuniunii mai presus de fire a Sfintei Treimi.²⁰

În lupta pentru definirea chipului evanghelic al persoanei lui Iisus Hristos la nivelul filosofiei și culturii contemporane, teologia patristică a reușit să depășească și dualismul gândirii eleniste dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, adică dintre spirit și materie la nivelul universului creat. Din cauza acestui dualism au apărut în Biserica primelor secole a istoriei creștine numeroase erezii care au semănat confuzie în mintea credincioșilor cu privire la persoana Mântuitorului Hristos. Astfel, erezia cunoscută sub numele de nestorianism, introducea o separație dualistă atât de profundă între dumnezeirea și omenitatea lui Iisus Hristos, încât susținea că în Iisus Hristos n-ar exista o singură persoană, ci două persoane, de unde și numele de dioprosopism. Această erezie intra în conflict direct cu credința Bisericii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat și ca atare natura divină și cea umană sunt unite în persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat.

Teologia patristică a depășit acest dualism, introducând și aici o adevărată revoluție în sistemul gândirii antice. Pornind de la prologul Evangheliei după Ioan în care se spune că toate lucrurile au fost create prin Logos, adică prin Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu, teologia patristică susține că întreaga creație are o raționalitate internă, dată în energiile necreate ale lui Dumnezeu, ce păstrează unitatea întregului univers în Logosul divin. Sfântul Atanasie cel Mare prezintă această raționalitate internă a creației ca «ordinea armonioasă a universului»²¹ ce constituie punctul de încopciere între transcendența divină și imanența creației. De

¹⁸ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, prin Care toate s-au făcut și se refac*, în: "Ortodoxia", XXXV, 1983, nr. 2, p. 73.

¹⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 14.

²⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 16-17.

²¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în: *Scieri, Partea I, traducere, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae*, PSB, 15, p. 79.

aceea, spiritul ca raționalitate a universului, nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei. Pe această cale teologia patristică a depășit dualismul filosofiei antice dintre cele două lumi și a valorificat la maximum lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, fiindcă prin actele Sale mântuitoare, prin întrupare, jertfă, înviere și înălțarea la cer, a transfigurat și îndumnezeit în Sine omul și cosmosul.

Așadar, acuza formulată de teologul protestant Adolf Harnack, după care, creștinismul bizantin n-ar fi altceva decât o elenizare a mesajului biblic, devine superfluă în lumina studiilor patristice recente. Istoria protestantă clasică a dogmelor obișnuia să aprecieze extrem de negativ aportul teologic al apologeticii creștine din primele secole. După aceasta, preluarea principială și conștientă a ideilor și conceptelor filosofice în teologia creștină reprezintă, conform celebrei afirmații a lui A.Harnack, începutul elenizării creștinismului.²² În situația grea a persecuțiilor, apologeții ar fi întreprins o adaptare a creștinismului la spiritul elenist care a falsificat esența creștinismului. După A.Harnack, apologeții au păstrat formal tradiția apostolică, însă de fapt au făcut din creștinism o religie deistă pentru toată lumea. Dogmele lor despre Dumnezeu nu ar fi formulate din perspectiva comunității creștine, ci pe baza contemplării lumii și a comportamentului moral al omului, care la rândul său nu este decât o reflectare a cosmologiei antice.²³

Wolfhart Pannenberg, teolog luteran din a doua jumătate a secolului XX, a apreciat corect că la baza acestor judecăți istorice negative se află poziția dogmatică a lui A.Rischl (1822-1889). Într-o vreme când filosofia și teologia apuseană păleau în fața criticii pozitivizmului științelor naturale, A. Rischl s-a străduit să păstreze o sferă proprie experienței religioase. În acest sens, după părerea sa, teologia, care era expusă criticii pozitivizmului mai ales prin elementele metafizice ale tradiției sale, trebuie să elimine și ea aceste elemente, și aceasta în numele experienței religioase autentice care nu trebuie să se confunde cu cunoașterea lumii. Și poziția lui Karl Barth, marele teolog reformat de la mijlocul secolului XX, față de orice apologetică programată precum și lupta sa împotriva a tot ceea ce el numește teologie naturală este din multe puncte de vedere o continuare și o radicalizare a poziției lui A. Rischl.²⁴

W. Pannenberg arată însă că ne putem baza serios pe teologia creștină primară, fără a renunța la o apreciere critică a patristicii și a istoriei bisericești cu condiția ca această apreciere să nu fie stabilită de la început. După cum arată Pannenberg, legătura dintre concepția biblică și conceptul filosofic despre Dumnezeu a rezultat pentru teologia creștină nu numai dintr-o situație exterioară, adică din faptul că filosofia era o putere spirituală în perioada elenistă cu care teologia s-a aliat din punct de vedere tactic. Această concepție, răspândită în istoria protestantă a dogmelor, explică demersul teologic mult prea exteriorist și subapreciază seriozitatea situației. Căci confruntarea cu problemele filosofice a fost provocată de întâlnirea

²² *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, Bd. 1,2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 45.

²³ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5. Aufl., Bd. 1, 1931, p. 546.

²⁴ W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in *Grundfragen systematischer Theologie*, 3. Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 296-297.

creștinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată și în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu care este Dumnezeul universal al lui Israel și al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenție de universalitate altfel decât prin faptul că credința creștină a intrat în dialog cu filosofia și a încercat să răspundă la întrebările acesteia? De aceea, de apologeți ne leagă și un anumit mod de a întreba. Iar o elenizare în sensul unei înstrăinări nu are loc deja acolo unde teologia creștină s-a confruntat cu teologia filosofică, ci abia acolo unde a capitulat în această luptă întrucât și-a pierdut puterea ei de asumare critică.²⁵

Așadar, confruntarea creștinismului cu cultura și filosofia elenistă a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenței create și mântuirea se dobândește numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt. Metafizica elenistă a fost subordonată istoriei revelației așa cum se vede mai ales în elaborarea teologiei trinitare și în teologia întrupării. După W.Pannenberg, în asimilarea conceptului filosofic despre Dumnezeu de către teologia creștină a Bisericii primare au rămas însă resturi metafizice apreciabile care au influențat negativ gândirea teologică creștină, mai ales cea apuseană. De aici ar fi greșit însă să se tragă concluzia falsă și să se pretindă eliminarea elementelor metafizice din concepția creștină despre Dumnezeu din teologia Bisericii primare. Căci prin aceasta s-ar abandona însăși pretenția de universalitate a creștinismului. Însă o prelucrare a acestor resturi care n-au fost asimilate adecvat de teologia creștină rămâne o sarcină permanentă a teologiei. Dar această sarcină nu poate fi îndeplinită decât numai în concordanță și în continuitatea teologiei Bisericii primare și în special cu învățătura ei despre Dumnezeu. Însă numai în măsura în care această sarcină este asumată în mod radical sub toate aspectele ei și dusă până la capăt, mai temeinic decât s-a putut realiza aceasta atunci, se poate realiza continuitatea teologiei.²⁶

Pe de altă parte, Părintele profesor Dumitru Popescu a subliniat într-o serie de studii faptul că, în elaborarea teologiei trinitare, Părinții Bisericii au reușit să depășească caracterul panteist și substanțialist al gândirii eleniste. Însă pornind de la aceeași Revelație divină și de la aceleași concepte făurite de Părinții Bisericii, o însemnată parte a teologiei creștine a elaborat, sub influențe filosofice și culturale pe care nu le-au putut depăși, o doctrină trinitară sensibil deosebită de cea a Părinților răsăriteni, cu consecințe incalculabile pentru unitatea Bisericii, pentru viața și spiritualitatea creștină, pentru societate și pentru idealurile ei.²⁷ "În loc să progreseze spre o doctrină trinitară care să devină din ce în ce mai credincioasă datului revelat, o bună parte a teologiei creștine s-a lăsat influențată de gândirea substanțialistă a lumii precreștine, transformând doctrina trinitară într-o teorie abstractă în care natura sau substanța divină dobândește o prioritate logică față de persoanele Sfintei Treimi. Formula scolastică «una substanția, tres personae» pune bine în relief prioritatea care se dă substanței față de persoane."²⁸ "În felul acesta, conceptul natural filosofic de <natura pura>, care nu are nimic comun cu

²⁵ *Ibidem*, p. 341.

²⁶ *Ibidem*, p. 345-346.

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, p. 9-10.

²⁸ *Ibidem*, p. 10.

Sfânta Scriptură, a pătruns în domeniul teologiei trinitare, introducând diviziuni acolo unde totul trebuie să rămână mai presus de orice diviziune".²⁹

Separarea dintre natură și persoană și accentul pus pe substanța divină impersonală în detrimentul caracterului personal al Sfintei Treimi au dus la transformarea tainei comuniunii personale supreme a lui Dumnezeu în obiect de speculație teologică, închisă într-o transcendență inaccesibilă și lipsită de semnificație pentru viața creștină. Consecințele acestei teologii trinitare se pot descoperi în istoria creștinismului la mai toate nivelurile vieții creștine și sociale. Ea a avut consecințe dezastruoase pentru unitatea creștină, care a fost frântă și supusă unor tendințe care se confruntă până azi. Pe de o parte este vorba de o unitate universală care se plasează deasupra diversității locale și caută să domine prin mijloace juridice inspirate din dreptul natural; de altă parte se exagerează diversitatea locală, care este plasată deasupra unității universale, în numele libertății creștine. În primul caz avem de-a face cu o concepție a unității de tip dictatorial, de altă parte suntem confrunțați cu o concepție sectară a unității Bisericii.³⁰

Aceste tendințe opuse între ele s-au manifestat și în ceea ce privește procesul inculturării Evangheliei. Și aici s-au înregistrat fie tendințe de imperialism cultural, de respingere a culturii sau de exagerare a ei, îngustându-se sau diluându-se adevărul Evangheliei.

În Biserica primară culturile cu care s-a confruntat creștinismul au devenit punct de plecare și forme de exprimare a credinței creștine. Adresanții Evangheliei erau oameni concreți marcați de concepții religioase și etice precise și adorați pe Dumnezeu în felul lor, așteptând de la ordinea vieții și a serviciilor religioase sensul și împlinirea vieții. În asemenea comunități concrete trebuia să se articuleze mesajul evanghelic, într-o formă accesibilă. În această situație, comunitățile creștine au preluat elemente ale tradițiilor culturale și religioase pe care le-au reinterpretat, altora le-au dat un conținut nou iar altele au fost respinse ca unele ce contraziceau credința creștină.³¹ Dar mai presus de toate au creat, în puterea Duhului evanghelic, forme culturale noi de exprimare a credinței și spiritualității creștine. În acest proces de asimilare, transformare, respingere și creație, concomitent cu stabilirea și transmiterea structurilor sacramentale ale Bisericii, a luat naștere o obiectivare a credinței creștine. Un asemenea proces s-a realizat la început în confruntarea cu iudaismul, apoi cu elenismul, în imperiul roman și în spațiul galic și germanic. Inculturarea nu s-a restrâns numai la cultura greco-romană, căci în perioada patristică, și mai târziu în cea bizantină, acest proces s-a produs și în confruntarea cu alte culturi. Încreștinarea Etiopiei, Siriei, Armeniei, Georgiei și apoi, misiunea la popoarele slave au dovedit că creștinismul nu se transmite doar prin intermediul unei singure culturi. Procesul inculturației nu s-a desfășurat fără conflicte însă totuși organic.

Înculturarea nu a fost o acțiune întâmplătoare ci un act misionar în care s-au respectat anumite criterii. În acțiunea de evanghelizare, criteriul teologic are un rol decisiv, ajutând să se facă o distincție clară între Evanghelie și cultură. Evanghelia se întemeiază pe Revelația divină împlinită și desăvârșită în Iisus

²⁹ *Ibidem*, p. 11.

³⁰ *Ibidem*, p. 11-12.

³¹ K. Müller, *Inkulturation*, în: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, p. 176.

Hristos și nu poate fi confundată cu nici o cultură. Această neidentificare a Evangheliei cu o anumită cultură, pe de o parte și confirmarea diversității culturale prin care se exprimă Evanghelia, pe de altă parte, a asigurat Bisericii un succes misionar incontestabil și de durată.

Biserica Ortodoxă a rămas credincioasă viziunii apostolice sobornicești a Bisericii, care îmbină caracterul universal și veșnic al Evangheliei cu varietatea neamurilor, dincolo de tendințele unui universalism superficial de nuanță imperialistă care nu vrea să știe de această varietate. Căci, așa cum se menționează în Apocalipsă "*neamurile*" cu darurile lor se vor înfățișa la judecata din urmă și apoi "*vor umbla în lumina Domnului în Ierusalimul cel ceresc*" (Apoc.21,23-24). Echilibrul între Evanghelie și cultură se exprimă în tradiția Bisericii Ortodoxe în faptul că ea a accentuat totdeauna unitatea de credință, unitatea sacramentală, canonică și liturgică și a confirmat diversitatea harismatică, misionară și pastorală, proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează și se conduce autonom, rămânând în comuniunea Bisericii universale. Biserica locală este manifestarea concretă a Bisericii universale³² în diferite medii culturale, etnice și sociale, care crează valori specifice la poporul la care a fost trimisă pentru a vesti Evanghelia lui Hristos, după limba și cultura lui, cu scopul de a înălța omul la asemănarea cu Dumnezeu spre a se împărtăși de viața Sfintei Treimi.

Ortodoxia a înțeles de la început rolul culturii, al împrejurărilor istorice și al specificului etnic în care s-a prezentat credința într-un anumit context și a promovat limba și cultura ca mijloace de transmitere și interpretare a adevărului de credință. Din acest motiv Biserica Ortodoxă n-a sacralizat o anumită limbă, n-a dogmatizat o anumită cultură sau filosofie pentru propovăduirea și exprimarea Evangheliei. Ea a sprijinit diversitatea limbilor, a culturii și a elementului etnic contextual, bazându-se pe evenimentul Rusaliilor, al propovăduirii Evangheliei în limbile popoarelor. Practic, ea a încurajat de la început traducerea Sfintei Scripturi în diferite limbi: latină, siriană, coptă, armeană, georgiană, etiopiană, gotică, alături de săvârșirea cultului divin în limbile vorbite ale popoarelor respective. Mai târziu, fidelă aceluiași principiu, a propovăduit Evanghelia și a încreștinat pe slavi prin intermediul limbii și culturii slavone, prin traducerea cărților de cult, a Sfintei Scripturi și a săvârșirii serviciului divin în limba slavonă.³³ Pe de altă parte, ea a condamnat prin sinodul de la Constantinopol din 1872 filelismul, adică autocefalismul provocat de rivalități etnice care, exagerând specificul local, scindează unitatea comuniunii Bisericii universale.

Papa Ioan Paul al II-lea a apreciat mult modul în care Biserica răsăriteană a reușit să rezolve problema inculturării Evangheliei arătând că "de la începuturile sale, Orientul creștin a îmbrăcat forme interioare diferite, care s-au arătat capabile să adopte trăsăturile specifice ale fiecărei culturi și să manifeste respect deosebit pentru fiecare comunitate particulară. Nu putem decât să mulțumim lui Dumnezeu, cu profundă emoție, pentru minunata varietate care i-a permis să alcătuiască, cu modele diferite, un mozaic atât de bogat și compozit."³⁴ De aceea el subliniază

³² A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, în: "Ortodoxia", XVIII, 1966, nr. 2, p. 167-198.

³³ Pr. dr. Mircea Basarab, *Evanghelie și cultură*, în: *Biserica și neamul în diaspora*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 106.

³⁴ Jean Paul II, *Oriental lumen*, Paris, 1995, p. 10.

faptul că "într-o epocă în care dreptul fiecărui popor de a se exprima potrivit patrimoniului său cultural național este recunoscut mereu mai fundamental, experiența fiecărei Biserici Orientale se înfățișează ca o reușită de inculturare vrednică de interes. Învățăm din acest model că dacă dorim să evităm reapariția particularismelor și naționalismelor exacerbate, trebuie să înțelegem că vestirea Evangheliei trebuie să fie în același timp înrădăcinată în specificitatea culturilor și deschisă convergenței într-o universalitate care este un schimb spre îmbogățirea comună."³⁵

Sub influențe filosofice platoniste sau aristotelice, Biserica apuseană a creat o cultură de tip scolastic și raționalist care a intrat în conflict cu cultura indigenă a diferitelor popoare destabilizându-le în mod îngrijorător. Datorită evoluției Bisericii apusene ca putere ecclesiastică și a favorizării ei de către marile descoperiri geografice, misiunea a devenit ușor o "expediție misionară", în slujba căreia s-au organizat ordine religioase, congregații și societăți misionare, seminarii și instituții misiologice, comisii pentru necreștini și dizidenți, enciclici și predici de evanghelizare. Misiunea presupunea nu numai un teritoriu de încreștinat, ci și transmiterea unei culturi străine, care era impusă indigenilor odată cu propovăduirea Evangheliei. Spațiul încreștinat era încorporat în organizarea canonică bisericească monolită. Astfel, Biserica locală era supusă unei duble presiuni: monopolul jurisdicțional al Bisericii care trimitea misionari și colonizarea culturală. Din acest punct de vedere, Biserica apuseană stă sub acuzația că a promovat o întregă ideologie culturală și sociologică în jurul ideii de misiune, care a fost însoțită adesea de colonizare, de latinizare de imperialism cultural și economic.³⁶

Instrucția Congregației de propagarea credinței din 1659, adresată vicarilor apostolici, ilustrează prin caracterul ei de excepție, faptul acesta atunci când spune: "Ce este mai absurd decât a duce Franța, Spania, Italia sau oricare altă țară a Europei în China? Nu aceasta, ci credința trebuie să o duceți."³⁷ Creșterea tot mai mult a naționalismului pe teren misionar și îmbinarea misiunii cu colonialismul au fost numite de către papa Benedict al XV-lea ca "o ciumă oribilă care paraliză în vestitorii Evangheliei orice putere de iubire a sufletelor și subminează prestigiul lor în fața poporului."³⁸ Conciliul al II-lea de la Vatican a încercat o reconsiderare a problemei inculturării Evangheliei, asemănând cuvântul lui Dumnezeu cu sămânța care crește din pământul bun umezit de roua cerească, își trage seva din el, o transformă și și-o asimilează pentru a aduce rod îmbelșugat.³⁹

Bisericile evanghelice au experimentat sub impresia căderii totale a omului - și în timpul mai nou sub presiunea teologiei barthiene - conflictul integrării Evangheliei și culturii mai accentuat. Din perspectivă practică s-au ocupat cu această problemă Gustav Warneck, Bruno Guttmann, Christian Keysser și alții.⁴⁰ Declarația ecumenică despre Misiune și Evanghelizare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1982, nu adoptă o poziție în această privință însă oferă ca temei al inculturării întruparea Fiului lui Dumnezeu atunci când spune "Deșertarea de sine a unui rob, care a trăit printre oameni, a împărtășit durerile și speranțele lor, și-a dat

³⁵ *Ibidem*, p. 15.

³⁶ Pr. prof. Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 2.

³⁷ *Ad exteros*, la K. Müller, *Inkulturation*, p. 177.

³⁸ *Maximum Illud*, la K. Müller, *op. cit.*, p. 177.

³⁹ *Ad gentes*, 22.

⁴⁰ K. Müller, *op. cit.*, p. 177.

viața pe cruce pentru toți oamenii - aceasta a fost calea lui Hristos, pe care El a propovăduit Vestea cea bună; aceasta este calea, pe care noi ca ucenici ai Săi trebuie să o urmăm" (nr. 28 și 26).

Lupta pentru teorie în ceea ce privește inculturarea Evangheliei merge mai departe.

Modele de inculturare în teologia apuseană

Înculturarea Evangheliei în spațiul european s-a produs într-un mediu mai mult sau mai puțin omogen și a avut ca urmare faptul că întâlnirea cu alte culturi a devenit mai grea sau chiar problematică. Confruntarea creștinismului cu alte religii și culturi constituie în sine o problemă, însă această confruntare a fost mult îngreunată de atitudinea Bisericii apusene în mileniul al II-lea.

Desprinderea greoaie a Bisericii de cultura apuseană dominantă este desemnată în teologia occidentală cu termeni ca acomodare, adaptare, iar mai recent, indigenizare, contextualizare, incarnare sau inculturare. Termenii diferiți exprimă accente diferite, însă vizează aceeași problematică, adică integrarea credinței creștine în diferite culturi. Căci, cu condiția ca mesajul Evangheliei, conținutul și duhul ei să rămână integru în unitatea credinței, unitatea sacramentală, liturgică și canonică, fiecare cultură trebuie să aibă dreptul să exprime credința în forme adecvate ei.

Tema acomodării a fost abordată în teologia apuseană abia în secolul XX. După J.Thauern, acomodarea cuprinde "toate străduințele care vizează venirea întru întâmpinarea spiritului poporului, a condițiilor de viață și a dezvoltării culturii de până acum, în cadrul anumitor limite și adaptarea la acestea."⁴¹ H.W. Schomerus, care a vorbit de o "acomodare religioasă" a fost contestat vehement pentru pericolul sincretismului. G.Rosenkranz a folosit termenul de "incopiere" (Anknüpfung) indicând trei faze ale acesteia: transpunerea în situația altuia, selectarea și valorificarea valorilor și îmbrățișarea și conducerea lui într-o a treia dimensiune, care se află deasupra celor două.⁴² Th.Ohm stabilește trei trepte în procesul inculturării: acomodarea (adaptarea la oameni și popoare), asimilarea (preluarea unor elemente de la acestea) și transformarea (schimbarea, transformarea, transfigurarea și "botezarea" acestora).⁴³ Un pas decisiv al Romei care a temperat controversa în legătură cu "contextualizarea" creștinismului a fost revocarea practică a decretelor despre rituri (*Ex illa*, din 19.03.1715 și *Ex quo singulari*, din 5.07.1742). Papa Pius al XII-lea a subliniat axioma, exprimată adesea de congregația pentru propagarea credinței după care, Biserica de la originea ei până în zilele noastre a ținut cu tărie regula de cea mai înaltă înțelepciune că primirea Evangheliei nu dustruge și nu înlătură nimic din ceea ce dețin diferitele popoare în ceea ce privește înclinația și dotarea lor spre bine, nobil și frumos" (Evanghelii praecones).⁴⁴

⁴¹ K. Müller, *op. cit.*, p. 177.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 177.

⁴⁴ *Ibidem*.

A. Roest Crollius descrie inculturarea ca "integrare a experienței creștine a unei Biserici locale în cultura poporului respectiv, și anume în așa fel, încât această experiență nu numai că se exprimă în elemente ale culturii proprii, ci devine o putere care însufletește această cultură, îi dă direcția și o înnoiește și în felul acesta creează o unitate și comuniune nouă, nu numai în cadrul culturii respective, ci constituie și o îmbogățire a Bisericii universale."⁴⁵ Noțiunea de "inculturare" pleacă de la conceptul etnologic <in-culturare> și a intrat în misiologie prin P.Charles și J.Masson. Prin cea de-a 32-a adunare generală a iezuiților din 1974 a intrat în documentul papal Catechesi tradende, și de atunci termenul de inculturare este termenul folosit cel mai adesea de teologia misionară catolică pentru a descrie procesul în cauză. Ceea ce se exprimă prin conceptul de inculturare nu este străin nici pentru teologia misionară protestantă. Termenul însuși întâmpină însă suspiciune, fiindcă teologia protestantă a accentuat mai mult faptul că tot ceea ce este creat, deci și cultura este o realitate distrusă prin păcat.⁴⁶

Pentru a se explica și promova procesul inculturării Evangheliei s-au formulat în teologia catolică, mai ales în spațiul american, mai multe modele. St.Bevans a enumerat cinci modele: modelul antropologic, modelul traducerii, modelul practic, modelul sintetic și cel semiotic.⁴⁷

Modelul antropologic pleacă de la premiza fundamentală că omul și cultura sunt bune și propune articularea credinței creștine în condițiile culturale ale fiecărui popor. După cum spune U Khin Maung Din, susținător al acestui model, "concepția burmenică și budistă despre om, natură și ultima realitate trebuie să devină o componentă vitală a chipului întreg al Evangheliei." Modelul traducerii nu propune o traducere cuvânt de cuvânt și de aceea ia în serios diferențele culturale. Punctul de plecare al acestui model este însă mesajul supranatural al Evangheliei care merge la culturi și le "botează". Modelul practic, numit și modelul eliberării, înțelege revelația lui Dumnezeu ca o acțiune continuă a Lui în istorie. De aceea, acest model propune analiza realității, adesea foarte complexă, ca prin ea să se ajungă la activitate creștină, ortopraxie în loc de ortodoxie. Modelul sintetic pleacă de la premiza că nici o cultură nu este ceva absolut unic, ci s-a dezvoltat prin întâlnirea cu alte culturi și este în continuă dezvoltare. Deoarece Dumnezeu este prezent în toate culturile, creștinismul trebuie să fie deschis pentru toate, să intre în dialog cu ele, să învețe de la ele și să se lase format de ele. La rândul lor, diferitele culturi se îmbogățesc prin întâlnirea cu cultura creștină apuseană. Modelul semiotic încearcă să-L descopere pe Hristos în valorile, modelele de comportare, în diferite situații și evenimente ale popoarelor și să formuleze "teologii locale" mai ales din "simbolurile cheie" ale acestora. Aici Scriptura și Tradiția sunt mai mult un test de verificare decât căi de fixare și transmitere a Revelației divine supranaturale și izvor al cunoașterii.⁴⁸

După cum arată Robert Schreiter, aceste modele teoretice de inculturare formulate în teologie se reduc în fond la două poziții fundamentale în ceea ce privește

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ St. Bevans, *Models of Contextual Theology*, New York, 1992.

⁴⁸ K. Müller, *op. cit.*, p. 179.

procesul de inculturație.⁴⁹

Prima poziție se regăsește în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice începând cu Constituția pastorală a Conciliului Vatican II, *Gaudium et spes*, în scrierile papei Paul al VI-lea și apoi mai ales în cele ale papei Ioan Paul al II-lea. Această poziție accentuează rolul credinței creștine în întâlnirea cu cultura. Învățătura creștină pătrunde în cultură, o cercetează temeinic, confirmă ceea ce este bun și adevărat în ea și ridică acest bine și adevăr pe o treaptă superioară. În același timp, ea pune în cauză ceea ce este rău și păcătos în cultură și o purifică. Această poziție accentuează de asemenea faptul că deși învățătura creștină poate fi inculturată cu adevărat în fiecare situație umană, ea rămâne în același timp mai presus de orice cultură. Ea nu poate fi cuprinsă sau definită de o singură cultură umană. Înseși culturile, în care Evanghelia este cunoscută deja de mult și în care este practică credința creștină (așa cum este cazul culturilor europene), nu pot avea pretenția de proprietate asupra învățaturii creștine. Această poziție confirmă potențialul bun aflat în cultură și insistă asupra dreptului la cultură, mai ales cuvântările papei Ioan Paul al II-lea. Ea accentuează însă mereu și insistent puterea suverană a credinței creștine de a se mișca liber și autonom în acțiunea ei de transformare a culturii în cadrul procesului de inculturație. Această poziție se întemeiază pe o teologie a Revelației care incopiază adânc cuvântul lui Dumnezeu cu creația, și totuși înțelege Revelația ca fiind mai presus de creație.⁵⁰

A doua poziție preferă să accentueze ca punct de plecare dinamica culturii. Ea nu contestă caracterul de transcendență a învățaturii creștine sau puterea credinței de a critica și transforma cultura. Ea împărtășește în această privință convingerile teologice ale primei concepții. Însă cea de-a doua concepție își pune întrebarea dacă procesul de inculturație dorit poate avea loc cu adevărat într-o situație în care învățătura creștină acționează împotriva culturii. Ea accentuează faptul că Evanghelia nu întâlnește cultura niciodată într-o formă neinculturată, ci totdeauna integrată în cultura celor care evanghelizează. Această formă a credinței, inculturată deja, va accentua foarte mult unele aspecte ale mesajului evanghelic și pe altele mai puțin. Concepția că învățătura creștină acționează într-un mod autonom asupra culturii se întemeiază pe neînțelegerea dinamicii comunicării interculturale. Ea pleacă de la presupunerea că un mesaj împărtășit de adepții unei culturi va fi primit și înțeles de aderenții altei culturi exact așa cum l-au înțeles cei care-l transmit. Însă pentru aceasta nu există nici o garanție, deoarece lumea culturală a transmițătorului se deosebește totdeauna de cea a primitorului. De aceea, metodele de evanghelizare cele mai temeinice rămân totdeauna în urma așteptărilor. Pe lângă aceasta, orice comunicare, deci și inculturația, va fi cu lipsuri și nedesăvârșită în măsura în care misionarul nu este conștient cât de mult învățătura creștină este înrădăcinată în cultura sa. În consecință, pentru ca inculturația să se producă în mod real, trebuie să se plece de la cultura ce urmează a fi evanghelizată, avându-se în vedere raportul dialectic dintre învățătura creștină și cultură. În procesul inculturației, prezentarea învățaturii creștine va fi eliberată treptat

⁴⁹ Robert Schreier, *Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur*, în: "Concilium", 30. Jh., H. 1, 1994, p. 12.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

de integrarea culturală anterioară, permițându-i-se luarea unor forme noi care se acordă cu fondul cultural nou.⁵¹

Prima concepție despre inculturație obiectează însă pe bună dreptate celei de-a doua o prea mare identificare cu cultura ce urmează a fi evanghelizată. Această identificare prea mare expune credința creștină unui sincretism care slăbește sau chiar transformă învățatura creștină care, în felul acesta, își pierde puterea de judecare și transformare a culturii, ajungându-se la un sincretism religios periculos. Exemple de o identificare prea mare, care au sfârșit printr-o prezentare falsă a mesajului creștin, sunt ușor de dat. Poate exemplul cel mai cunoscut este cel al creștinilor germani din Germania nazistă a anilor '30.

Astfel, dacă prima concepție nu poate oferi garanția unei inculturații reale, tinzând spre imperialism cultural și occidentizare, a doua concepție, care cere o identificare mai mare cu culturile diferitelor popoare, nu poate oferi criterii care să garanteze integritatea credinței creștine în fața falsificării ei prin diferitele culturi.⁵²

După R.Schreier, puntea de legătură între cele două concepții se poate găsi în răspunsul la întrebarea cum înțelegem credința și cultura. Căci înțelegerea credinței influențează ceea ce urmează să fie inculturat, iar de felul cum înțelegem cultura depinde înțelegerea contextului în care urmează să se facă inculturația. Poate marele pericol constă în a începe cu o înțelegere obiectivă a credinței după care, credința este o sumă de învățături abstracte ce trebuie transmise mai departe. Ori, gândirea conceptuală însăși este o practică legată de cultură. Și dacă aceasta poate servi la clarificarea unor probleme într-o anumită cultură, ea crează dificultăți atunci când se depășesc granițele culturale, chiar și atunci când este vorba de culturi din aceeași perioadă istorică. Marile controverse hristologice din istoria timpurie a Bisericii sunt cea mai bună dovadă în acest sens. Dacă ne amintim de controversele hristologice în care adesea este vorba de certuri în legătură cu sensul unor concepte determinate cultural, ne putem închipui o hermeneutică ce ar putea servi la înțelegerea credinței care depășește granițele culturale. În acest sens trebuie să urmărim exemplul episcopilor de la sinoadele Bisericii primare, în încercările noastre de a defini credința, și să privim declarațiile de credință ca pe niște granițe a ceea ce nu poate fi exprimat. Un asemenea concept ar fi o încercare de a ține regula fidei, fără a îngusta plenitudinea de semnificații ale credinței. În această perspectivă, declarațiile bisericesti de învățatură nu ar fi înțelese ca explicații eshaustive în legătură cu anumite probleme, ci mai degrabă ca mijloace de a păstra integritatea credinței, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a o delimita față de ceea ce nu poate fi exprimat. A nu privi credința într-un mod obiectual cere o înțelegere complexă a credinței care include simbolică, rit și etică. Credința trebuie înțeleasă în aceeași măsură ca mod și ca viziune despre viață. Această înțelegere este cerută nu numai de realitatea bogată a credinței ci și de comunicarea ei în diferite moduri și prin diverse medii care oferă o posibilitate sporită de înțelegere peste granițele culturale.⁵³

⁵¹ *Ibidem*, p. 12-13.

⁵² *Ibidem*, p. 13.

⁵³ *Ibidem*, p. 14.

Inculturația, ca și convertirea de altfel, este un proces care implică un angajament ferm și continuu pe calea lui Hristos. De aceea inculturația este în esență convertire. Dilemele conceptelor de inculturație amintite sunt cauzate, pe lângă aceasta, de atitudinea Bisericii Romano-Catolice din mileniul al II-lea și de teologia de tip scolastic și raționalist ale cărei influențe se resimt până astăzi. Conciliul al II-lea de la Vatican afirmă dreptul popoarelor la identitate culturală și întemeiază acest drept pe faptul că realitățile pământești au în baza caracterului lor creat "starea lor proprie, adevărul lor propriu, bunătatea lor proprie, precum și legitatea și ordinile lor proprii", care trebuie recunoscute, dar care desfigurate fiind prin păcat au nevoie de mântuirea prin Hristos.⁵⁴ În această viziune, realitățile create sunt privite ca fiind autonome față de Dumnezeu, având legitatea, bunătatea și ordinea lor proprie care, datorită păcatului au nevoie de mântuirea prin Hristos.

Dar în acest caz, în procesul inculturației, cultura apuseană autonomă intră în concurență cu cultura autonomă a unui popor ce urmează a fi evanghelizat, și atunci conflictul este inevitabil și destabilizator.

În viziunea biblică și patristică, realitățile create de Dumnezeu sunt în continuare dependente de El și trebuie privite ca mijloc de dialog între Dumnezeu și om, care este o ființă personală și liberă. De asemenea, nu există rațiune autonomă, fiindcă rațiunea sau este luminată de puterea lui Dumnezeu și pusă în slujba binelui, sau este umbră de puterea diavolului și pusă în slujba răului.

Fără participarea poporului, în cultura căruia este inculturată Evanghelia, nu poate avea loc o inculturare adevărată. De aceea trebuie să se plece totdeauna de la schimbarea omului care prin convertire transformă cultura și mai ales, inspirat de duhul Evangheliei, crează o cultură creștină ca mediu adecvat de exprimare a credinței și spiritualității evanghelice.

Raportul dintre Evanghelie și cultură

Problema raportului dintre Evanghelie și cultură s-a ivit odată cu răspândirea creștinismului. Evanghelia trebuie să fie exprimată prin noțiuni, cuvinte, imagini și acte, într-un cuvânt prin mijloace culturale pentru ca ea să fie primită și trăită.

Revelația divină care a culminat în Iisus Hristos s-a făcut treptat prin acte, cuvinte și imagini. Actele pe care toată Revelația Vechiului Testament le profețește și le pregătește sunt întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea Lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt o dată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică, sunt acte ale Revelației divine, fiind însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Cuvântul premerge și succede acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Ele îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei promise și comunicate de Dumnezeu pentru a răspunde cu recunoștință și încredere lucrării Lui mântuitoare.⁵⁵

⁵⁴ *Gaudium et spes*, p. 36.

⁵⁵ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, p. 355.

Profeții și scriitorii Vechiului Testament și apoi, Apostolii și autorii Noului Testament au folosit fără îndoială, noțiunile, cuvintele, și formele literare ale timpului, mijloacele culturii lor, pentru a exprima Revelația divină. Dar aceste noțiuni, cuvinte și forme de exprimare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima experiența lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu.⁵⁶ Pe lângă aceasta, ele constituie forma originală în care a fost exprimată și fixată Revelația divină sub inspirația Duhului Sfânt.

Prin urmare, fondul esențial al Revelației creștine se identifică cu o serie de acte prin care s-a realizat, iar aceste acte au fost exprimate fără alterare prin anumite cuvinte, imagini și forme culturale. Chiar dacă se folosesc alte cuvinte, imagini sau forme culturale, ele trebuie să exprime același fond de acte mântuitoare și spiritualitate creștină pe care îl exprimă cuvintele, imaginile, formele culturale originare.⁵⁷ Tradiția dogmatică a Bisericii nu face altceva decât să exprime mai precis și mai explicit diferite aspecte ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceste forme au fost recunoscute de Biserica universală ca unele ce exprimă fidel conținutul tradiției apostolice. Dumnezeirea lui Iisus Hristos și actele lui mântuitoare nu pot fi considerate ca o haină culturală a timpului în care s-a fixat Revelația divină.

Biserica Ortodoxă respectă și promovează cultura fiecărui popor ca mijloace de propovăduire a Evangheliei, considerând diversitatea limbilor și a culturilor ca fiind confirmate de Dumnezeu prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostolii care au mărturisit pe Hristos în limbile tuturor celor prezenți în Ierusalim la praznicul Cincizecimii (F.A.2, 1-12).⁵⁸

Asumând diversitatea contextuală specifică fiecărui popor, ea accentuează în același timp că această diversitate exprimată prin limbă, cultură, context etnic, istoric și geografic nu trebuie să împiedice de a mărturisi pe Hristos ca unic Mântuitor: "*Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni; omul Hristos Iisus, Cel Ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți - mărturia la vremea ei.*" (1 Tim. 2,5-6). "*Iisus Hristos este același, ieri și azi și'n veci*" (Evr.13,8), așa cum este mărturisit în tradiția apostolică și a Bisericii. Orice inculturație trebuie să plece de la mesajul Evangheliei care este unic, și de aceea orice teologie creștină trebuie să exprime fidel lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Istoria creștină în diferite țări nu poate fi văzută decât în contextul unic al istoriei creștine întregi.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei și lume are loc numai în situațiile concrete ale oamenilor și comunităților umane foarte diferite din punct de vedere istoric, social și cultural, trebuie ca mesajul Evangheliei primit prin credință să fie trăit în situații diferite și să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică și culturală.

Pe de o parte, Evanghelia își păstrează integritatea ei revelațională, dar pentru a comunica acest mesaj revelat, Biserica nu trebuie să ignoreze cultura indigenă nici să impună o cultură străină, privilegiată cu care ea este asociată din

⁵⁶ *Ibidem*, p. 348.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 349.

⁵⁸ A se vedea mai larg: Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în "Ortodoxia", XXIX, 1977, nr. 2, p. 143-152.

punct de vedere istoric.⁵⁹ Credința creștină germinează și crește în sânul unei culturi umane, după cum sămânța crește, în ogoare diferite, în condiții de climă diferită, și rodește în forme mereu noi, păstrându-și în același timp originea și ființa. Ea asumă cultura în mod creator, respectând identitatea și particularitatea fiecărei persoane și comunități umane.

Pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei rămâne totdeauna un <semn de contradicție>, adică pune în cauză supremația oricărei culturi sau ideologii. Misiunea creștină rămâne fidelă identității Evangheliei, caracterului său unic, <judecă> și supune cultura unui proces de <transcendere> și transfigurare, după modelul întrupării Domnului.⁶⁰ După cum Fiul lui Dumnezeu a asumat o fire umană concretă, a trăit ca om concret într-un context social și cultural, în cadrul unui popor concret, devenind Dumnezeu cu noi, și a ridicat omenitatea Sa la desăvârșire și îndumnezeire, tot așa urmează ca Evanghelia lui Hristos să se <întrupeze> în fiecare cultură și să o transfigureze pentru ca în felul acesta cultura să devină mediu adecvat de comunicare și trăire a Evangheliei.

Așadar, nici înstrăinare față de valorile etnice și culturale existente, nici juxtapunere sincretistă, ci o asumare critică din care să reiasă o identitate nouă cu o particularitate istorică și culturală. Biserica este deschisă tuturor popoarelor, tocmai prin indigenizarea Evangheliei. Fără să distrugă identitatea etnică și culturală a persoanelor și națiunilor, Biserica le dă o altă dimensiune și identitate, aceea a unității lor ontologice în Hristos: "*Căci căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v'ați îmbrăcat. Nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus*". (Gal.3,28).

⁵⁹ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 31.

⁶⁰ *Ibidem*.

**ANTENA BISERICII.
PRESA BISERICESCĂ ÎNTRE PROPOVĂDUIRE ȘI IMAGINE ¹**

RADU PEDA

ABSTRACT. L'antenne de l'Église. La presse ecclésiastique entre mission et image. L'auteur – qui enseigne la Théologie patristique de la parole dans le cadre de la nouvelle section Théologie-sciences de la communication de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Cluj et qui est en même temps éditeur de la revue "Renaöterea"/"La Renaissance" de l'Archevêché de Vad, Feleac et Cluj – plaide dans cette étude pour un renouvellement stylistique et thématique de la presse ecclésiastique ou d'inspiration chrétienne. Si dans la période communiste le discours ecclésiastique-théologique était contraint à se restreindre à l'espace liturgique, après sa chute l'Église se trouvait devant un horizon vaste de provocations. Pour répondre à cet horizon d'attentes, la voix chrétienne, pour se faire entendre, doit s'ancrer dans la "rhétorique" substantielle des Pères de l'Église et en même temps elle doit s'adapter aux nouveaux médias. Cette "double fidélité", qui est nourrie par la conscience eschatologique, exige d'une part une coopération plus étroite entre la hiérarchie et le laïc et d'autre part une reconsidération de la dimension théologique plus profonde du journalisme mise au service de l'Évangile. Entre l'Article de foi et les articles de la presse chrétienne il y a une unité confessante qui doit être seulement redécouverte.

I.

Căderea comunismului a însemnat pentru Bisericile din Europa de Est reluarea discursului public. Majoritatea acestora au continuat și pe durata regimului ateu să fie o voce, dar ceea ce ele comunicau liturgic și spiritual nu își găsea amplificarea dorită în spațiul "profan" al societății. Acoperind metode diferite, de la toleranță interesată la combatere pe față, politica religioasă a comunismului est-european a avut un element constant: menținerea mesajului creștin în limite parohiale. În România, acest fapt nu a împiedicat dezvoltarea teologiei și apariția, chiar dacă în tiraje reduse (calculate în funcție de numărul parohiilor, ceea ce însemna în medie 10.000, tiraje uriașe pentru piața de carte actuală), a unor lucrări de mare valoare în reviste și edituri bisericești de o anumită ținută. Este suficient să amintim aici continuarea publicării ediției românești a *Filocaliei*, în tâlcuirea Părintelui Stăniloae, apariția celor cinci volume despre arta creștină în România (inițiativa aparținând directorului de atunci al Institutului Biblic și de Misiune,

¹ Referat susținut în cadrul Seminarului internațional "Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă". Organizatori: Colegiul Noua Europă și Fundația Ludwig Boltzmann pentru Studii Religioase, București, 30 noiembrie - 1 decembrie 2001. Prezentul text este o variantă actualizată bibliografic.

arhimandritul Bartolomeu Valeriu Anania), inițierea colecției Părinți și Scriitori Bisericești (abreviere uzuală: PSB), tipărirea *Cursului de ascetică și mistică* precum și a *Dogmaticii* aceluiași Părinte Stăniloae, a unei serii inegalabile până acum de manuale pentru Seminarii și Institute Teologice. În toată această perioadă, înfruntând nemiloasa dar și stupida cenzură a Departamentului Cultelor (unde teleologia era înlocuită sistematic cu teologia!), au apărut cu regularitate o seamă de reviste precum *Studii Teologice* sau *Ortodoxia* care erau citite cu interes din două motive: erau altceva decât publicațiile de propagandă ale regimului – și ofereau în ciuda inevitabilelor accente laudative din articolele introductive – și aveau acces la spațiul tipografic al publicațiilor laice. Nu este mai puțin adevărat că, la o privire atentă, multe pagini dintre cele publicate înainte de 1989 nu mai rezistă astăzi și sunt chiar jenante. Să ne gândim la textele protocroniste sau la cele în care se producea comunizarea mesajului creștin prin teme de genul "munca și pacea la Sfinții Părinți". Puse toate la un loc însă, încercând un bilanț sumar și comparând pe acesta cu evoluția de după 1989, scrisul teologic din anii regimului comunist poate fi considerat, în ciuda slăbiciunilor evidente și datorate nu în ultimul rând contextului, unul surprinzător de dinamic și, pe alocuri, chiar profetic. Este motivul pentru care, atunci când vorbim despre dimensiunea jurnalistică a discursului public de azi al Bisericii Ortodoxe Române, nu trebuie să ocolim deceniile dintre 1948 și 1989.² Aceste decenii se înscriu în istoria mai largă a presei bisericești românești și vor trebui să facă obiectul unor sinteze istoriografice viitoare.³

Nu este mai puțin adevărat că, la mai bine de un deceniu de la căderea zidului Berlinului, scrisul teologic-bisericesc trebuie măsurat după alte criterii. Ceea ce înainte putea fi îngăduit și scuzat de circumstanțe, performanța fiind realizată de regulă în ciuda opreliștilor de tot felul, provenite inclusiv din mediul uman al Bisericii, este astăzi supus altor exigențe. Astfel, o publicație bisericească actuală nu mai este receptată ca alternativă la discursul oficial, ci trebuie să se constituie, pe fundalul unei vieți culturale și confesionale complexe, într'o alternativă la alte alternative, să intre, că vrea sau nu vrea, într'o emulație ce nu dă pace și care contrazice mulțumirea de sine de până acum. Cum teme teologice tratează și alte reviste, iar uneori chiar cu competență, responsabilii publicațiilor teologice propriuzise nu trebuie să se mire că acestea nu mai sunt citite cu același interes de odinioară. Mai mult, deschiderea geografică a adus cu sine accesul mai larg al publicului interesat la publicații similare din străinătate, iar ca urmare comparația s'a transformat în instrument de evaluare a producției autohtone. Or, la o

² Considerații pertinente pe marginea scrisului teologic și a protagoniștilor acestuia înainte și după 1989 vezi la Dan CIACHIR, *Cronica ortodoxă*, ediție definitivă, Editura Timpul, Iași, 2001.

³ Pentru perioada secolului XIX și începutul celui următor vezi lucrarea lui Onisifor GHIBU, *Ziaristica bisericească la români. Studiu istoric*, Sibiu, 1910. Scurte trimiteri de ansamblu la evoluția presei bisericești românești vezi mai cu seamă în lucrările istoriografice de sinteză ale Pr. Acad. Prof. dr. Mircea PĂCURARIU, dintre care cea mai recentă este *Scurtă istorie a Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

comparație cu aceste publicații, inclusiv cu cele editate de către Bisericile Ortodoxe locale din diaspora europeană și americană, se vede că tocmai lipsa spiritului (auto)critic explică în bună parte întârzierea enormă cu care presa bisericească de la noi înțelege să răspundă la întrebările timpului. Această *forma mentis* a fost intuită încă din primii ani ai deceniului '90 ca fiind principala cauză a stării nesatisfăcătoare a presei bisericești actuale. Pentru schimbarea acesteia avea să se pronunțe și o întâlnire asupra căreia am dori să ne oprim în cele ce urmează. Este un *memento* necesar reconstruirii, fie și numai parțiale, a drumului parcurs până acum și care se poate constitui la fel de bine, în cheia unei hermeneutici prospective, în punct de reînnoit start.

II.

În zilele de 17-19 mai 1994 avea loc la Cluj, sub auspiciile Revistei "Renașterea" a Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului, primul seminar dedicat la noi presei bisericești ortodoxe⁴. Organizat în colaborare cu Academia Evanghelică de Presă de la Frankfurt am Main, seminarul "Presa bisericească într-o societate post-totalitară" pleca de la constatarea discrepanței dintre menirea acestui tip de presă și ceea ce ea oferea și oferă încă. Textul de întâmpinare formulat atunci constata că în România anului 1994 nu exista, cu mici excepții, o presă bisericească pentru lume, ci pentru ea însăși. Mai departe, scurta privire asupra presei bisericești⁵ regreta lipsa unei gândiri de perspectivă precum și absența voinței de a aborda un alt stil și un alt registru:

"Același aer atemporal, în care doar Pastoralele de Paști și de Crăciun ne indică în ce anotimp suntem, aceleași articole în care se exaltă "corabia vieții", ce plutește pe "oceanul ispitelor", aceleași relatări despre "minunea" descinderii ierarhului locului în nu știu ce sat, aceleași sfaturi morale date cu aceeași lipsă de realism etc. (...) Nelucrând cu precădere cu știri sau informații, așa cum lucrează presa laică, presa bisericească are la bază speciile genului discursiv teologic, întemeiate toate pe coerență dogmatică și libertate teologumenală (acolo unde Biserica nu s'a pronunțat încă). (...) În clipa în care semnatul unui articol destinat presei bisericești nu uzează de această libertate, cantonând în irealitate și imobilism, în gravitate morbidă alternată cu sentimentalism dulceag, presa bisericească se face pe sine, prin astfel de articole, purtătoare de secularizare; ea acreditează o imagine falsă a Bisericii și alimentează o periculoasă luare în deșert a numelui lui Dumnezeu."

⁴ Referatele seminarului au fost publicate în limba germană de către Evangelische Medienakademie/ cpa, *Dokumentation. Kirchliche Presse in einer post-totalitären Gesellschaft – Die Rumänische Orthodoxe Kirche diskutiert Chancen der kirchlichen Berichterstattung*, Symposium vom 16. bis. 19. Mai 1994 in Cluj (Klausenburg), Frankfurt am Main, 1995.

⁵ Radu PREDA, *Scurtă privire asupra presei bisericești din România anului 1994*, în: "Renașterea" 5 (1994) 3. Textul a fost preluat și de "Vestitorul Ortodoxiei" 117 (1994) 6. Seminarul de la Cluj a fost prezentat pe larg de către Mitropolitul Nicolae CORNEANU al Banatului în editorialul *Presa bisericească* din "Învieră" 14 (1994) 1-2.

Tocmai pentru a arăta legitimitatea unei astfel de analize lucide, faptul că exercitarea spiritului critic nu este sinonimă cu atacul sau acuza, seminarul de la Cluj își plasa demersul sub semnul distincției făcute de Origen:

"Chiar dacă este adevărat că "prin multă vorbire omul nu-i scutit de păcat" și dacă e tot așa de adevărat că Solomon n'a păcătuit când a scris mult și nici Pavel n'a păcătuit când și-a prelungit vorbirea până la miezul nopții, atunci va trebui să cercetăm ce înseamnă de fapt multă vorbărie, iar după aceea vom trece la chestiunea "să nu scrii cărți multe". Într'adevăr, tot Cuvântul lui Dumnezeu, care la început era la Dumnezeu, nu înseamnă vorbă multă, întrucât nu sunt mai multe cuvinte, căci Cuvântul lui Dumnezeu este unul singur, cuprinzând doar mai multe idei, dintre care fiecare este o parte a cuvântului întreg. (...) Așadar, putem zice că orice vorbitor care spune lucruri străine de cinstirea adusă lui Dumnezeu face vorbărie, pe când cel ce spune Adevărul, chiar dacă vorbește despre toate ideile posibile, așa încât să nu lase de o parte nici una dintre acestea, spune mereu un singur Cuvânt."⁶

Ducând mai departe concluzia lui Origen, putem spune că, indiferent de câte mijloace de comunicare folosește, Biserica propovăduiește unul și același Cuvânt. Este în esență și mesajul Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului de la deschiderea lucrărilor seminarului dedicat presei bisericești. Acesta sublinia dimensiunea dinamică a Evangheliei pe care o pune în lumină implicarea Bisericii în viața cetății prin mijloacele de comunicare în masă:

"Tema "Presa bisericească într'o societate post-totalitară" sau rolul mass-media în Biserică pare foarte nouă și aproape revoluționară pentru mentalitățile noastre ortodoxe, noi fiind obișnuiți să credem că modalitatea de răspândire a Cuvântului lui Dumnezeu prin radio, televiziune și ziare aparține altor confesiuni. (...) Este extraordinar zelul pe care îl depun în special neoprotestanții în a-și expune învățătura de credință prin posturile de radio și televiziune. De aceea, să nu (...) acceptăm ideea că mass-media creștină este o chestiune ce aparține numai "celorlalți". (...) În privința aceasta, va trebui să ne aducem aminte de dimensiunea dinamică a Evangheliei și să părăsim, dacă cumva am avut, acel concept de Evanghelie statică. (...) În acest context, ar fi bine să se dezbată modul – nu nou, dar înnoit! – de a regândi noțiunea de Tradiție în Biserica și trăirea ortodoxă. Problematika mass-media creștină e o excelentă ocazie pentru aceasta."⁷

În cele de mai sus se observă nu numai dorința de a da mărturie creștine un sens pe măsura timpului, ci, aplicat la chestiunea presei bisericești ca parte a mass-media, de a reabilita scrisul jurnalistic creștin. Îndemnul Arhiepiscopului Clujului vine în întâmpinarea unei constatări mai generale în ceea ce privește o neglijență gravă a teologiei ortodoxe în domeniul hermeneuticii și, implicit, al comunicării rezultatelor acestui efort interpretativ. În prefața la volumul său *Puterea cuvântului. O introducere în hermeneutica ortodoxă*, Jean Breck nota:

⁶ ORIGEN, *Scrieri alese*, Partea a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 337-338.

⁷ BARTOLOMEU al Clujului, *Tradiția din mers*, în: "Renașterea" 8 (1994) 9.

"Una dintre datoriile cele mai urgente ale Bisericii (ortodoxe, n.n.) de azi este regăsirea viziunii patristice asupra calității dinamice a Cuvântului ca instrument prin care Dumnezeu Se descoperă și Se comunică."⁸

Revenind la seminarul de la Cluj, concluziile acestuia au fost formulate în termenii următori:

"1° Pornind de la constatarea că nu s'a ajuns să se precizeze statutul presei bisericești și al jurnalistului bisericesc, participanții la seminar și-au exprimat dorința ca autoritatea bisericească să încurajeze eforturile de găsire a unui loc bine stabilit presei bisericești în structura actuală a Bisericii.

2° Biserica va trebui să încerce să vadă în presa bisericească o cale de activare a dimensiunii sale profetice, să abordeze prin ea semnele timpului, să redeschidă canalele de comunicare între diferitele structuri și segmente ecleziale, mai precis între cler și ierarhie, ierarhie și credincioși, credincioși și teologi.

3° Mai departe, presa bisericească ar trebui să devină un virtual liant în spațiul credinței românești într'un moment în care fărâmițarea pe plan social e mai mult decât evidentă.

4° Prin tematica pe care o abordează, de la explicarea vieții Bisericii, în ansamblul ei, până la lecturile teologice făcute temelor de mare actualitate, presa bisericească este datoare să îndeplinească o funcție formativă. Din acest punct de vedere ea va trebui să devină un activ factor catehetic și misionar.

5° În fine, se impune ca presa bisericească să nu fie un simplu spațiu auctorial, ci unul al mărturisirii, al diaconiei. La rândul său, jurnalistul bisericesc să fie în primul rând un mădular al Bisericii, iar nu doar un redactor sau reporter fără identitate."⁹

În afara acestor concluzii cu caracter general, participanții la întâlnirea dedicată presei bisericești au mai făcut o seamă de recomandări practice precum: repetarea unor astfel de întâlniri, colaborarea mai intensă a redactorilor diferitelor publicații ale Bisericii, receptarea interparhială a presei bisericești, împrumutarea de texte și teme, colaborarea mai strânsă cu Biroul de Presă al Patriarhiei, încurajarea de către cei în drept a teologilor ce doresc să se specializeze în jurnalism.

III.

Ecourile seminarului de la Cluj nu vor fi puține și, cu tot realismul necesar în analiza unor fenomene ce au nevoie de timp îndelungat pentru a se contura, se poate spune că sămânța aruncată atunci a dat roade. Poate prea puține în raport cu așteptările, ale inițiatorilor de atunci dar nu mai puțin ale cititorilor de ieri și de azi, roadele se văd mai cu seamă la nivelul tehnoredactării, a punerii în pagină, a deosebirii dintre articol și studiu, a preluării unor genuri jurnalistice precum editorialul, interviul, știrea, portretul și, mai rar, reportajul. În ceea ce privește acest ultim gen jurnalist, este semnificativă frecventarea lui foarte rară atâta vreme cât

⁸ Jean BRECK, *La puissance de la parole. Une introduction à l'herméutique orthodoxe*, Éd. du Cerf, Paris, 1996, p. 11.

⁹ Apud "Vestitorul Ortodoxiei" 117 (1994) 1-2.

un reportaj adună în sine virtuțile mai tuturor genurilor jurnalistice și presupune un grad evoluat de creativitate dar și de specializare.

Aceste evidente îmbunătățiri structurale ale unor publicații bisericești au darul de a scoate și mai mult în evidență, prin contrast, deșertul tipografic al altor publicații ce nu au făcut până acum nici un efort minim de adaptare constructivă la orizontul de așteptări al propriilor cititori și mai cu seamă al celor virtuali, "cuceribili" numai prin formule pe măsură. Dacă păstrarea tiparului cu plumb poate fi justificată economic și uman (tipografii formați la această școală nu mai găsesc loc de muncă într-o breaslă ce a trecut deja de mai bine de un deceniu la tiparul *offset*), de nejustificat rămân alte aspecte. Așadar, dacă evoluția este în cazul unor publicații bisericești atât de evidentă la nivelul formei, în vreme ce la altele nu s'a mișcat mai nimic, nu același lucru se poate spune despre conținutul propriu-zis. Între mediu și mesaj persistă încă o discrepanță periculoasă. Astfel, fără a da exemple nominale, este cultivată în continuare imaginea unei prese bisericești care se concentrează exclusiv pe figura ierarhului locului și, în consecință, abundă de fotografii ale acestuia. Nu este de mirare, în acest context, că avem deja un curent "iconoclast" în sânul cititorilor. Mai departe, se perpetuează din păcate formula ziarului "oficios", plin de cuvântări și declarații, în care practic efortul jurnalistice se reduce la intercalarea, uneori, a subtitlurilor. În rest, publicațiile respective oferă un spațiu secund, ultimele pagini, articolului propriu-zis, cel care justifică în fapt numele de revistă. Nu în ultimul rând este tristă absența temelor cu adevărat actuale, tratate cu competența asigurată numai de un cerc de colaboratori, clerici și laici, cultivat cu discreție și eficiență. Fideli principiului că identificarea sursei unei boli este primul mare pas către vindecare, să încercăm lămurirea originii acestor atitudini.

Una dintre explicațiile profunde rezidă în neîncrederea sau chiar disprețul unora dintre diriguitorii eclesiastici față de actul jurnalistice în general. Chiar dacă este de cele mai multe ori întemeiată, distanța față de jurnalismul practicat mai ales la noi, caracterizat prin subcultură și tendențiozitate, nu trebuie să fie extinsă la toate formele de expresie ale acestuia, cu atât mai puțin asupra celui jurnalism militant creștin ce doar cu mare greutate își impune și păstrează locul în paginile cotidianelor. Or, este o evidență faptul că dacă vocea Bisericii se mai face auzită în mijloacele de comunicare în masă aceasta se datorează angajamentului unui număr relativ restrâns de laici. Cum presa laică este greu de controlat, gândirea ierarhică nu dorește să lase libertate propriilor publicații și, în contrapondere, le discreditează pe cele existente în afara sferei directe de influență. O atitudine păguboasă ce explică în parte eșecul programat al încercărilor de până acum de a înființa o publicație de tiraj mare a Patriarhiei, un cotidian sau cel puțin un săptămânal de atitudine și comentariu creștin, și în care să se recunoască toate segmentele spirituale și culturale ale Bisericii.¹⁰

¹⁰ Absența unui "cotidian creștin și nici măcar a unui săptămânal merit să cântărească ziua din perspectiva eternității" este regretată și de Teodor BACONSKY, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, Editura Anastasia, București, 1999; aici: *Evangelhia și ziarul*, p. 82 ș.u.

Pe lângă această neîncredere, față de jurnalism și față de laici deopotrivă, mai funcționează un clișeu mental potrivit căruia articolul de ziar nu este demn de luat în seamă, nu este ceva serios și cu atât mai puțin ceva durabil. Pe scurt: nu face parte din "operă". Se uită aici, de pildă, că un "teolog nespecialist" precum Nae Ionescu a lăsat posterității mai cu seamă articole, cu nimic mai prejos decât volumele dordora de redundanțe și note de subsol, singurele care, atunci ca și acum, par să crediteze scrisul teologic serios.¹¹ În celebrul articol din primul număr al revistei conduse de G. Racoveanu, "Predania", o publicație cu un subtitlu scurt dar acoperind un întreg program: "revistă de critică teologică", – *Pentru o teologie cu "nespecialiști"* –, Nae Ionescu puncta lipsa adecvării teologiei la orizontul de întrebări al epocii, o lipsă care trimitea, fie și indirect, la absența unor publicații care să încurajeze acest exercițiu de actualizare:

"Ceea ce caracterizează teologia rumânească de azi – și mă gândesc anume la teologia oficială – este, între altele, incapacitatea ei de a gândi și expune problemele teologice în termeni actuali. (...) Literatura teologică rămâne încă uscată, goală de sens și de actualitate, ea pornind deocamdată aproape exclusiv din lumea facultăților de teologie, ale căror contacte cu viața de iubire a obștei Bisericii sunt așa de incidentale. (...) "Nespecialiștii" ar putea să aducă – în anumite condițiuni – o prospețime și o noutate de formulare, pornită din trăirea directă a valorilor religioase, de cari teologia de școală este prin însăși natura ei actuală categoric incapabilă."¹²

Nimic nu ne împiedică să vedem în acești "nespecialiști" pe gazetarii creștini, pe cei care, "în anumite condițiuni", pot aduce un plus de culoare într'un peisaj abandonat de prea multă vreme celor care se pricep să mânuiască doar negrul și albul. La rândul lui, pentru a lua și un exemplu din grădina teologiei de școală, pe cât de copleșitor pe atât de obligant, Părintele Stăniloae a scris un număr mare de mare de texte-efemeride. Trei sferturi din bibliografia lui este formată din genul scurt al articolului sau comentariului de gazetă bisericească sau revistă teologică.¹³ Nu întâmplător îi încredința Mitropolitul Bălan tânărului profesor de la Sibiu conducerea "Telegrafului Român" și nu întâmplător acesta avea să acorde atenția cea mai mare imprimării unei direcții vii și actuale venerabilei

¹¹ În ceea ce privește calitatea și impactul unor articole teologice, avem exemplul strălucit, în ciuda perioadei scurte de existență, a "Predaniei". Un gest admirabil de recuperare a memoriei jurnalismului bisericesc-teologic și al profilului lui Nae Ionescu ca inspirator al acestui mod de articulare a credinței îl reprezintă volumul *Predania și un îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefațată și realizată de diac. Ioan I. ICĂ jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001.

¹² *Predania...*, p. 19-20.

¹³ Vezi *Bibliografia Părintelui academician profesor dr. Dumitru Stăniloae*, alcătuită de Prof. Gh. ANGHELESCU, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993. O prezentare succintă a activității jurnalistice a Părintelui Stăniloae la Sibiu oferă textul lui Dumitru ABRUDAN, *Pr. Prof. D. Stăniloae, redactor la "Telegraful Român" – un patronaj de excepție*, în: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 68-73.

publicații ardelene. Plasate în contextul lor precis și înțelese pe măsură, articolele Părintelui Stăniloae din epoca sibiană sunt o lectură obligatorie pentru redactorii publicațiilor bisericești. Văzute măcar și ca spații de formare a stilului, ca poligoane de încercare a temperamentului teologic, aceste texte au meritul de a demonstra că esențialul poate fi exprimat și nepretențios, fără note de subsol, spontan, în grabă chiar, așa cum suflă Duhul.

Mai departe, se uită deseori faptul că Sfinții Părinți – a căror operă este formată mai cu seamă din scrisori și tratate scurte ca răspuns la întrebări punctuale – au făcut uz de instrumentele comunicaționale ale vremii lor în mod constant. Fie că vorbeau în agora, fie că mergeau din comunitate în comunitate sau trimiteau mii de scrisori sau vorbeau de la amvon altor mii de oameni, ei concretizau zilnic acea dimensiune dinamică a Evangheliei de care amintea Arhiepiscopul Bartolomeu. Motiv pentru care, împreună cu Dan Ciachir, se poate afirma în cel mai autentic spirit patristic înțeles în cheie modernă:

"Dacă ar fi trăit mai aproape de noi, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Ioan Gură de Aur și-ar fi dat la tipar predicile care sunt niște strălucite articole."¹⁴

Referitor la îndreptățirea mai profundă, teologică, a actului jurnalistic creștin, a articolului de ziar ca pandant interpretativ al articolului de credință, Teodor Baconsky nota în continuarea ideatică a celor afirmate de semnatarul *Cronicii ortodoxe* de la "Cuvîntul":

"Se pune întrebarea temeiului unei prese creștine. Unii s-ar grăbi să o excludă, fiindcă editorialul nu e un gen patristic, sau fiindcă Dumnezeu și Mamona nu pot fi sluiți laolaltă. Alții ar spune că, la capătul experienței comuniste, nimeni nu mai suportă maximalismul etic, fie el tradus prin dădăceli acre, normative îmbufnate sau admonestări victoriene. Îi înțeleg pe agnosticii libertarieni: o mână de intelectuali urbani, preumblați și pretențioși, care nu vor decât pacea autonomiei. Nu înțeleg însă pasivitatea creștinilor față de lipsa unei prese care să confere sens și substanță crezului lor afișat. Eu unul am naivitatea de a crede că orice refuz al lumii (excepție făcând monahii) divulgă o gravă carență a iubirii."¹⁵

IV.

Coordonata fundamentală pe care ar trebui să evolueze de acum înainte presa bisericească este pe cât de simplă pe atât de inconsecvent pusă în aplicare până azi: înțelegerea legitimității actului jurnalistic creștin, asumarea misiunii Bisericii într-o lume ce continuă să fie secularizată metodic tocmai prin intermediul mijloacelor de comunicare puse în slujba ideologiilor de tot felul. Nu este oare cel mai trist paradox ca Biserica, instituție divino-umană a comunicării întru comuniune spre cuminecare, să fie devansată permanent de forme pervertite de

¹⁴ Dan CIACHIR, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Editura Institutul European, Iași, 1994, p. 108.

¹⁵ BACONSKY, op. cit., p. 83-84. De același autor vezi și un text scurt dar alert, tratând condițiile unei prese creștine (și implicit bisericești) pe măsura timpului, *Însemnări de renaștere*, în: "Renașterea" 1 (1994) 10. Rețin un pasaj sugestiv pentru articularea sensului istoric cu temeiul teleologic: "(...) acolo unde vocile profane se adaugă vacarmului actual, presa ortodoxă trebuie să redefinească ideea de "tranzicție" în raport cu Absolutul pe care îl slujește."

comunicare?¹⁶ Unii diriguitori eclesiastici de la noi ar putea, înarmați cu statisticile și sondajele de opinie din ultimul deceniu, să argumenteze senin că, de fapt, Biserica nu are nevoie de o implicare mai accentuată în câmpul comunicațional modern, că ea are alte forme de comunicare, mai subtile și mai profunde (ceea ce este în bună parte adevărat), că presa bisericească, cu toate scăderile ei, este suficientă pentru numărul celor care o citesc, că, la urma urmei, banii ce ar trebui investiți în astfel de mijloace de comunicare pot fi dați săracilor etc.

Tuturor acestor argumente pentru a nu face nimic sau prea puțin le poate servi drept răspuns îngrijorarea unor Biserici și confesiuni, precum Catolicismul și Protestantismul, care se confruntă de secole cu spiritul autonom și care, în duh ecumenic, ne atrag atenția asupra pericolelor presupuse de aderarea inevitabilă a țărilor est-europene la modelul democratic pluralist. În vreme ce un document recent al Consiliului pontifical pentru comunicațiile sociale atrage atenția asupra părților negative ale internetului și îndeamnă în același timp la o prezență mai activă a mesajului creștin în cea mai mare rețea actuală de comunicare a lumii¹⁷, un text vechi numai cu doar câțiva ani, redactat de un grup de teologi și jurnaliști evanghelici din Germania, trage un semnal de alarmă în ceea ce privește adaptarea mijloacelor de comunicare din Occident la regulile profitului și împărțirea treptată a lumii în două noi categorii: țări "bogate informațional" și țări "sărace informațional"¹⁸.

Aceste accente critice nu se mulțumesc doar să identifice pericolele, ci oferă sugestii privind modalitățile de diminuare a influenței negative a mijloacelor de comunicare în masă și descriu strategii de convertire a acestora prin infuzarea lor cu mesajul creștin. Concluzia este dublă: 1° nu putem lupta cu secularizarea dacă nu îi cunoaștem instrumentele de propagare și 2° cea mai eficientă formă de neutralizare nu este combaterea pur și simplă ci transformarea, "convertirea", așa cum Sfinții Părinți vor fi convertit în epoca lor filosofia greacă și au identificat în aceasta elemente ce anunțau întruparea Fiului Omului. Unei apologii a răului nu i se poate răspunde decât tot apologetic: retorică pozitivă vs. retorică malefică. La aceasta se adaugă, să nu uităm, asistența permanentă a Sfântului Duh.

Insistând pentru o clipă asupra argumentelor pentru a nu face (mai)nimic, faptul că Biserica Ortodoxă Română se bucură de mai bine de un deceniu de cea mai mare încredere din partea populației, nu trebuie să ne facă orbi față de evoluția mai largă. Așa cum o subliniază și semnalele din Apus, o democrație funcțională și o prosperitate economică (încă inexistente ca atare la noi) aduc după sine nu numai binecuvântări. Ar fi suficient să ne gândim, de pildă, la conflictul politico-mediatic dintre Biserica Ortodoxă a Greciei și guvernul Simitis.

¹⁶ Vezi în acest sens și articolul lui Reinhard SCHMIDT-ROST, *Kommunikation*, în: *Evangelisches Soziallexikon*, Neuausgabe, Hrsg. von Martin Honecker ș.a., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 2001, col. 862-864.

¹⁷ Conseil pontifical pour les communications sociales, *Ethique et internet*, în: "L'Osservatore romano" (ed. fr.) 12 (19 mars 2002) 8-10. Vezi traducerea în limba română în: "Renașterea" 4 (2002) 7 și 5 (2002) 7.

¹⁸ *Mandat und Markt. Perspektiven evangelischer Publizistik, Publizistisches Gesamtkonzept 1997*, Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Frankfurt am Main, 1997.

La noi, tranziția prelungită a dovedit din plin că aproximațiile morale prosperă într-o atmosferă de aproximație deontologică în materie jurnalistică. De un deceniu asistăm la atacuri succesive, având pe rând alte motive, împotriva Bisericii majoritare: fie că este vorba despre chestiunea patrimonială a greco-catolicilor, de persecutarea unor minorități sexuale, de sectele nedreptățite și lezate în libertatea lor de manifestare, de mult citatul colaboraționism al Bisericii cu regimul comunist și poliția lui politică, de corupția unor slujitori ai altarului sau de orice alt motiv, real sau închipuit, presa noastră post-decembriștă nu a făcut economie de epitete, presupuneri nefondate, născociri și calomnii. Tuturor acestora nu a fost cine să le răspundă. Au încercat, cu riscul marginalizării în cercurile culturale, unii laici mărturisitori care, culmea, au fost întâmpinați de diriguitorii eclesiastici mai curând cu neîncredere sau cu o teribil de jenantă senzație că sunt cultivați atâta vreme cât pot fi utili. În rest, întrebarea Părintelui Stăniloae adresată Părintelui Anania la începutul anilor '90, pe vremea Grupului de reflecție și înnoire a Bisericii – unde sunt intelectualii care să apere Biserica? –, a rămas până azi fără un răspuns concret. O încercare de răspuns a fost dată de Conferința laicului, o inițiativă eșuată lamentabil prin concursul ierarhiei neîncrezătoare în bunele servicii și intenții ale mirenilor și prin cel al laicului însuși, ros de orgolii și lipsit de o figură unificatoare.

Cu toate acestea, multe deficiențe ar fi fost posibil de îndreptat prin veghea și prezența de spirit a oamenilor Bisericii. În secolul XXI deja, după experiența de până acum, am fi așteptat ca măcar o parte din învățămintele acestora să fi fost trase. Practic, fiecare eparhie are acum câte un Birou de presă și relații cu publicul. Tot în practică, lucrarea acestor oficii este redusă la trimiterea pe fax a comunicatelor de presă reactive. Nici urmă de inițiativă mai amplă, de strategie bine gândită și riguros aplicată. Nici măcar grija pentru imagine nu mai convinge pe unii diriguitori eclesiastici să dea mână liberă implicării comunicaționale a eparhiilor pe care le conduc. În acest context de însușire doar exterioară a simbolurilor epocii în care trăim, calculatoare și reportofone, nu miră faptul că proiectele sociale ale Bisericii, nu puține la număr și presupunând eforturi financiare deloc modeste, nu sunt suficient cunoscute, așa cum necunoscute rămân și alte pagini pozitive din cronică recentă a vieții bisericesti. Pe scurt, Bisericii îi lipsește încă o antenă, așa cum îi lipsește acea sinteză între propovăduire și imagine (în sensul cât se poate de larg al termenului) care să o replaseze în circuitul mediatic de pe alte poziții decât cele ale unui subiect asupra căruia revin mereu alții și cu mereu alte acuze sau clișee reîncălzite.

V.

În final, să vedem, pe scurt, care sunt posibilitățile și necesarii pași spre remedierea deficitului comunicațional al Bisericii noastre. Aceasta nu înainte de a aminti că, recent, în zilele de 7-9 iunie 2001, s-a desfășurat la București, din inițiativa Grupului redacțional "Viața religioasă" din cadrul Societății Române de Radiodifuziune, prima ediție a Simpozionului Creștin al Oamenilor de Presă (S.C.O.P.). Organizat în formulă ecumenică, S.C.O.P.-ul din 2001 a încercat să facă bilanțul presei creștine din România de azi, imaginea rezultată nefiind, din păcate, simțitor mai bună decât cea rezultată din discuțiile din 1994 de la Cluj. În ciuda acestui fapt sau poate tocmai pentru că lucrurile se prezintă așa și nu

altminteri, cred că avem datoria de a relua, de fiecare dată când este posibil, catalogul opțiunilor minime în materie. Așadar, iată câteva puncte de plecare:

1° Se impune (re)descoperirea urgentă a internetului. Așa cum sugerează și documentul pontifical citat, acest mediu de comunicare instantanee este o șansă și un blestem în egală măsură. Depinde de aceea în bună parte de noi dacă un sens va predomina asupra celuilalt. Trebuie să pricepem și să facem înțeles faptul că, așa cum Reforma lui Luther este inseparabilă de tiparul lui Gutenberg, tot astfel, în mileniul III, misiunea Bisericii este de negândit fără uzul internetului. Nu sugerăm prin aceasta că propovăduirea "clasică", de la persoană la persoană, nu ar mai fi de actualitate sau destul de eficientă. Dimpotrivă. Tot ceea ce Biserica realizează la nivel interpersonal rămâne de referință. Ceea ce Biserica poate realiza prin internet este însă contactarea unei pături sociale și culturale, mai ales formate din oameni tineri, care altminteri sunt greu de identificat în aglomerațiile urbane ale secolului XXI.

2° În ceea ce privește angajamentul deja existent al Bisericii în domeniul comunicațional modern, posturile de radio ortodoxe de la Iași, Cluj-Napoca și Alba Iulia vor trebui să colaboreze mai intens între ele și să ajute concret inițiative similare în alte părți ale țării. Absența unui post de radio similar în Capitală rămâne până azi una dintre cele mai grave carențe pastoral-misionare ale Bucureștiului.

3° Cu măsură și fără triumfalism, Biserica ar trebui să schițeze scenariul unei posibile implicări viitoare și în domeniul comunicării prin imagini. Un post de televiziune, pe lângă costurile enorme, este și un alt tip de provocare mediatică. El trebuie să aibă o anume agresivitate pentru a se impune. Or, cu cât mergem mai departe, către sfere comunicaționale mai sofisticate, cu atât vedem mai limpede care sunt limitele implicării Bisericii. Motiv pentru care un post de televiziune creștin ar trebui să aibă, ca și posturile de radio amintite deja, un caracter cultural-social insuficient întâlnit la alte posturi TV.

4° Un deziderat neîmplinit de o manieră satisfăcătoare între 1994 și 2001 rămâne formarea unei bresle de jurnaliști creștini. Mai mult: lipsește pentru moment un centru de formare în domeniu care să fie articulat în funcție de necesitățile Bisericii. În acest context ar fi de amintit că, la Cluj, începând cu anul universitar 2003/2004, se va testa o nouă secție în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității "Babeș-Bolyai": Teologie – Științele comunicării.

5° Chiar dacă persistă încă o seamă de tensiuni, reale sau alimentate artificial, este momentul să alcătuim proiecte mediatice cu deschidere ecumenică, comunicarea și filantropia fiind două zone în care, dincolo de diferențele dogmatice, Bisericile și confesiunile istorice pot colabora, fără sincretism dar și fără false baricade.

Am lăsat la urmă conceptul generic de "presă creștină" și, mai precis, cel de "presă ortodoxă". Pentru că aminteam de întâlnirea S.C.O.P. din 2001, am să citez, sub formă de concluzie, cele spuse de Răzvan Codrescu în marginea acestui simpozion:

"E un adevăr stânjenitor că astăzi, în România, avem mai degrabă o seamă de publiciști creștini – mai mult sau mai puțin înzestrați – decât o adevărată presă creștină de larg impact. (...) Ar fi de dorit ca Biserica Ortodoxă Română (în calitatea ei de Biserică majoritară, n.n.) să se implice mai mult (inclusiv financiar și logistic), asigurând "presei creștine" acel "spate" care îi lipsește și întinzând

RADU PREDA

"laicatului ortodox" o mână mai puțin circumspectă, zgârcită și șovăitoare decât până acum. Dacă nu un cotidian, atunci măcar un săptămânal creștin central – și nu strict "popesc" – ar fi urgența mediatică a anilor următori. Altminteri, "presa creștină" va rămâne o sublimă amăgire (sau o vor face, în felul lor, numite grupări neortodoxe, pe "spatele" cine știe cui va fi înțeles adevărata "miză" pe care o reprezintă *mass media* în pragul mileniului trei). Cine are urechi de auzit, să audă!"¹⁹.

¹⁹ Răzvan CODRESCU (semnat: V.A.M.), S.C.O.P. - un colocviu național al presei creștine, în: "Puncte cardinale" 7 (2001) 2.

GNOZA ȘI GNOSTICISMUL

STELIAN MANOLACHE

ABSTRACT. *Gnosa and Gnosticism.* In this study it is presented their history from ancient times to the modern epoch. The Gnosis is the result of a radical attempt of rationalizing the Christian Revelation. This "science-knowledge" or the gnosis with liar name born from their own reflections, make them see in all the creation the result of the activity of an ignorant demiurge God, Who is the enemy of the human race. They saw that the stars to the human being, the stamp of an *ab origin* imperfection is being felt, which only the gnosis is capable of discouraging it through its paths. All these pseudo-certainties concretize themselves at the end into a radical-extremist, anticosmic and antisomatic learning.

Preliminarii

Despre gnoză și gnosticism există o literatură de specialitate imensă, ce sporește an de an. Interesul suscitât de acest fenomen al istoriei religiilor este, însă, mult mai amplu, trecând dincolo de sfera obiectiv-științifică. Întrebările referitoare la *Ce este gnoza?* și *Cum se articulează în sistem?*, *Cum a apărut, de ce și în ce condiții?* sunt tot atâtea interogații la adresa unei anume paradigme intelectuale cu rădăcini în antichitate, care au reverberat de-a lungul întregii istorii a omului european, făcându-se puternic simțite și acum, în zorii epocii postmoderne. Este o perioadă "de ruptură" sau "de cotitură" a istoriei datorată desacralizării Cuvântului și secularizării lumii, care se manifestă, concret, sub forma "izmelor" crizei limbajului și alterității personale.

De aceea, examinarea gnozei și gnosticismului de-a lungul mai multor studii, atât din perspectiva raționalității filosofice, cât și din cea a rațiunii dogmatice, ne va permite să înțelegem mai bine nu numai articulațiile, structura acestora, ci și "secretul" fascinației și gnostice pentru omul modern, camuflările sale în mentalitatea modernă, ca să nu mai vorbim de pericolul implicit al unei doctrine, împotriva căreia Biserica a luptat încă de la apariția ei și care, acum, în zorii celui de al III-lea mileniu, pare să-și ia o nesperată revanșă.

Dificultatea unei definiții

Istoria cercetărilor științifice asupra gnozei este un capitol cu totul aparte al istoriei religiilor, care, desfășurându-se pe parcursul a aproape patru secole, a cunoscut evoluții contradictorii, redefiniri spectaculoase ale obiectului de studiu, ipoteze niciodată pe deplin demonstrate ale genezei acestuia, descoperiri neașteptate de întregi biblioteci de manuscrise, care au confirmat sau răsturnat aceste ipoteze, fără să ofere, însă, un verdict definitiv. Gnosticismul, în toate variantele lui, a fost și continuă

să rămână o provocare pentru cercetători. Este și acesta unul din secretele fascinației lui.

Imposibilitatea unei definiții satisfăcătoare a fenomenului gnostic a apărut evident pentru cercetători abia în ultima parte a acestui secol, ca urmare a progresului cercetării în domeniu și a evidențierii complexității deosebite a fenomenelor subsumate acestui termen generic. Câteva elemente, îndeosebi, fac din fenomenul gnostic o realitate deconcertantă și greu clasificabilă, chiar pentru specialiștii domeniului. După cum remarcă Ugo Bianchi, "dificultatea de a fonda de o manieră riguroasă termenul și conceptul de gnosticism vine din faptul că acesta nu se poate aplica fără discuții prealabile la o serie circumscrisă de fenomene cu excluderea altora. Această «circumscriere» sau «limitare» este problema!"¹. Cu alte cuvinte, dificultatea vine din varietatea și eterogenitatea extrem de mari ale manifestărilor și fenomenelor pe care istoria religiilor le-a așezat sub eticheta "gnoză" și "gnosticism". Astfel, sub acest nume, au fost plasate fenomene din cele mai variate și care uneori nu aveau nimic în comun. Astfel, au fost considerate gnostice:

- gnozele creștine, mai mult sau mai puțin creștinate;
- gnozele păgâne exterioare creștinismului, ca: mandeismul, ermetismul, oracolele caldaice etc.;
- maniheismul și sectele medievale dualiste priscialismul, paulinismul, bogomitismul, catarismul etc.;
- științele oculte, ca: magia, astrologia, alchimia;
- gnozele creștine ortodoxe: Clement Alexandrinul, Origen, Evagrie Ponticul;
- Cabala și diferitele curente gnostice ale iudaismului;
- sisteme teozofice sau ezoterice ivite în Islam, în Extremul Orient sau în Europa modernă².

În fața acestei varietăți deconcertante, unică în istoria religiilor, definiția în sine a fenomenului devine o problemă. Fenomenul gnostic ca atare pare să nu aibă o identitate bine conturată, din două motive: în primul rând, din cauza naturii sale sincretice, "parazitară prin raport cu religiile constituie pe care le utilizează după propriul său model"³, și, în al doilea rând, din cauza ambiguității naturii sale, situate la jumătatea drumului dintre filozofie și religie⁴. Gnoza nu este propriu-zis o filozofie, întrucât operează cu mituri, întreține diferite forme cultice, ceea ce o subsumează clar categoriei religioase, dar, în același timp, acordă o importanță aparte speculației intelectuale, chiar dacă aceasta se rezolvă, în cele din urmă, în registrul mitologic.

Există, așadar, în ceea ce privește gnosticismul, un impas în definirea însăși a obiectului. Cu onestitatea care îl caracterizează, Ugo Bianchi mărturisește astfel aporia în care ajunge un cercetător al gnozei: "În timp ce o definiție pare necesară pentru a începe o cercetare privitoare la o clasă de obiecte gnostice (ceea ce pare să implice o selecție preliminară de fapte de luat în considerare), pe de altă parte, avem deja o definiție preliminară și selectivă, care este contradictorie

¹ *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, 1978, p. 33.

² Cf. C.-H. Puech, *En quête de la gnose*, 1978, p. 186.

³ *Gnosis*, p. 34.

⁴ Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, 1983, p. 15.

cu sensul însuși al unei cercetări inductive, ce trebuie să se extindă la o varietate de fapte nedeterminate apriori, cum este cazul oricărei cercetări istorice și fenomenologice de caracter fundamental"⁵.

"Gnoza", un concept dificil

Într-o importantă lucrare, intitulată *Introduction à la littérature gnostique*⁶, Michel Tardieu consideră termenul "gnoză" ca pe o adevărată "capcană", dat fiind polisemantismul său și faptul că "acoperă forme literare, filozofice și religioase foarte diferite după epocile în care a fost folosit"⁷. El înregistrează opt astfel de sensuri, a căror rapidă trecere în revistă o vom face în cele ce urmează, întrucât aduce o clasificare necesară asupra unui concept, a cărui folosire a creat, de multe ori, confuzii, tocmai pentru că acoperă realități, uneori de-a dreptul contradictorii.

În ordine cronologică, primul sens este considerat de M. Tardieu cel epistemologic, ce aparține, în primul rând, vocabularului filozofiei grecești, de unde va fi moștenit de autorii medievali și moderni cu sensul de "noetic", în teoria cunoașterii.

Al doilea sens sau "sensul determinat" se referă la gnosticismul istoric, atât antic (din secolele I-V)⁸, cât și medieval (secolele XI-XIII). Unii au folosit termenul ca autodefinire, alții au fost catalogați astfel de ereziologii vremii.

Sensul ereziologic este cel folosit, începând din secolul al II-lea, de Părinții Bisericii, pentru a desemna diferite erezii, care nu erau totdeauna cele propriu-zis gnostice; un fel de sinonim pentru eretic.

Sensul numit "clementin" de M. Tardieu ar mai putea fi numit și patristic, pentru că, deși a fost folosit pentru prima dată pentru a defini învățătura creștină adevărată, de Clement Alexandrinul⁹ - pentru care cunoașterea se identifică cu "gnosa ecleziastică" - și "norma Bisericii" (S. VII.42) - și alți Părinți ai Bisericii îl vor folosi, în acest sens, îndeosebi Maxim Mărturisitorul.

Sensul evagrian este o derivare a sensului anterior, deci aparține aceleiași accepțiuni patristice. Evagrie Ponticul va folosi termenul chiar în titlul unor lucrări importante: *Gnosticul și Kephalaia Gnostika*¹⁰. Pentru el, adevăratul "gnostic" este monahul creștin, care, prin asceza minții, se curăță de patimile sufletului, pentru a atinge nepătimirea, *apatheia*, care îi conferă, apoi, *gnostike* sau contemplarea lui Dumnezeu, ca iubire și unire cu El. De la Evagrie, toată literatura spirituală bizantină,

⁵ *Gnosis*, p. 35.

⁶ M. Tardieu, J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique. I: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Collection retrouvées avant 1945* (coll. Initiations au christianisme ancien), Éd. du Cerf / Éd. du C.N.R.S., 1986.

⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁸ Clement Alexandrinul, în *Stromate (III, 31-1)*, scrie "discipolii lui Prodicos se numesc gnostici", afirmând că sunt "prin fire, fiii primului Dumnezeu", în col. P.S.B., Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a II-a, București, 1982, p. 199. Origen, în *Contra Celsus (V, 61-62)*, scrie "unii își spun gnostici, cam așa cum se fălesc epicureii, spunând că ei sunt filosofi", în col. P.S.B., Origen, *Scrieri, p. a IV-a*, București, 1984, p. 366-367.

⁹ Idem, *Scrieri*, Partea a II-a, București, 1982, p. 538; *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1947, p. 37.

¹⁰ Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, Ed. Polirom, Iași, 1992, p. 19.

până la Simeon Noul Teolog (secolul al X-lea) și după aceea, va folosi termenul, în acest sens.

Sensul ezoteric, având origine ereziologică, a cunoscut o largă circulație începând din Renaștere, fiind preferatul mediilor francmasonice, teosofice, alchimiste, astrologice și, ca atare, este folosit până astăzi de ezoteriști și ocultști pentru a desemna tot felul de doctrine mai mult sau mai puțin ascunse, de obicei de un sincretism fără limite, neavând, de cele mai multe ori, nimic în comun cu gnosticismul propriu-zis.

Sensul sincretic este practic un sinonim pentru gnosticismul istoric și a fost folosit ca atare în lucrările istoricilor secolului trecut din *Religionsgeschichte Schule*, care vedeau în sincretism esența gnosticismului.

Sensul psihologic, M. Tardieu îl identifică în interpretarea fenomenologică a lui H. Jonas care, pornind de la o anumită percepție a condiției umane ca străină și alienată în această lume, lărgeste și el considerabil sfera gnosticismului.

Din punctul de vedere al cronologiei cercetării, problema gnosticismului s-a pus, mai întâi, într-o perspectivă istorico-comparativă. Anvergura cercetărilor întreprinse de *Religionsgeschichte Schule*, în secolul trecut, a dus la descoperirea succesivă a caracterului gnostic într-o serie de sisteme religioase tot mai numeroase și, prin urmare, la lărgirea considerabilă a noțiunii de gnoză, de la cea de erezie, în cadrul Bisericii și a creștinismului, până la amplificarea sa într-un curent de teologie și filosofie creștină (F.C. Baur, R. Lipsius, A. Harnack)¹¹ și transformarea într-un fenomen general al istoriei religiilor, depășind, cu mult, cadrele creștinismului antic. Limitele cercetării istorice au fost evidente însă, când, după decenii de studii, nu s-a reușit, prin această metodă, să se stabilească o dată și un loc precis de origine al gnozei (Adolf Hillgenfeld vedea originea gnozei în Samaria, Konrad Kessler - în religia caldeană, Wilhelm Brandt - în mazdeism) și nici să se reconstituie o evoluție coerentă și precisă a acesteia¹². Ca dovadă, preocuparea exclusivă pentru geneza sistemelor gnostice era incapabilă să explice ansamblul fenomenului.

Metoda comparativă a reușit, în schimb, să pună în evidență modul de funcționare a sistemului, prin combinarea de elemente disparate, reunite în jurul unei teme unitare, ca tema Sophiei și a celor șapte arhonți (W. Anz, W. Bousset). Metoda va eșua însă în proclamarea gnozei, drept fenomen sincretic pierzând din vedere unitatea și specificitatea diferitelor atitudini gnostice.

Dar, după perioada istorică, care plasa gnoza în cadrele tradiționale ca erezie creștină rezultată dintr-o contaminare păgână a creștinismului - un fel de "modernism creștin" prematur, care ar fi produs în secolul al II-lea o mutație prea bruscă față de un creștinism prea puțin evoluat - metoda comparativă va produce o adevărată revoluție în domeniu. Wilhelm Anz, Richard Reitzenstein și Wilhelm Bousset¹³ vor fi principalii promotori ai acestei metode. Generalizând problema

¹¹ Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnosticismus*, Darmstadt, 1975, despre F.C. Baur, p. 1-16, R. Lipsius, p. 17-19 și Adolph Harnack, p. 142-173.

¹² Julien Riess, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, Louvain, 1982, p. 19-21.

¹³ Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig, 1897; Richard Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.

gnosticismului, s-a trecut de la definiția în sens restrâns a acesteia, ca erezie creștină, la o concepție total diferită, situată la polul opus, a gnozei în sens larg. Astfel, printr-o răsturnare a pozițiilor, gnosticismul devine sistemul de referință, iar creștinismul, un caz particular al lui.

Metoda comparativă repune în discuție și problema istorică. Reitzenstein apropie gnoza de ermetism și vede o influență egipteană în doctrinele emanației și ale eonilor. Anz propune o teză babiloniană, pornind de la prezența, în cele mai multe sisteme, a unei teme comune a ascensiunii sufletului prin cerurile celor șapte planete. Prezentă în miturile astrologice, această temă lipsește, însă, în multe sisteme gnostice, iar zeii Planetari ai Babilonului sunt, în gnoză, zei inferiori. Ipoteza iraniană este susținută de Reitzenstein împreună cu Bousset. Aceasta ar putea explica doctrina căderii din mitul iranian, al omului căzut în materie. Un alt personaj gnostic central, mama, a fost identificat în mitul zeiței mamă din vechile religii ale Asiei și Siriei. Aceste ipoteze au conturat ideea unei gnoze original păgâne, al cărei leagăn s-ar afla în Asia Minor, Siria, având o puternică componentă iraniană. Componenta creștină este considerată, de adepții metodei comparatiste, ca fiind târzie și superficială. Ei deduc aceasta din faptul că prezența lui Iisus în sistemul lui Saturnir, ca și în cel al lui Valentin și Basilide este artificială; după cum artificială li se pare și încercarea de a rezolva dualismul gnostic în sens monist, probabil tot sub influență creștină. Concluzia lui Bousset este categorică în acest sens: gnoza nu are aproape nimic de a face cu creștinismul, ci este un curent anterior și rămâne exterior creștinismului. Transformarea Iisusului istoric într-o fantomă, într-un mântuitor preexistent și dochetist este cea mai bună dovadă în acest sens. "Gnoza reprezintă, așadar, regresie, nu un progres. Este o tentativă de orientare a creștinismului, nu de elenizare a lui"¹⁴.

Comparatiștii au pregătit, însă, terenul pentru abordarea fenomenologică a gnozei. Marea lucrare a lui Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, definind obiectul, natura și procedeele studiului fenomenologic, va rămâne un punct de reper istoric în domeniu¹⁵. Această abordare nouă exclude și renunță la orice explicație pur istorică, în favoarea unei viziuni structurale a fenomenului, "ca realitate semnificativ coordonată".

În orice caz, demersul fenomenologic s-a dovedit a fi mult mai adecvat fenomenului, întrucât s-a renunțat la definirea acestuia dintr-o perspectivă abstract conceptuală, atenția și interesul îndreptându-se spre elemente concrete și esențiale, spre teme esențiale, spre experiențe subiacente aspectelor doctrinare sau mitologice. Gnoza a început să fie înțeleasă tot mai mult ca un stil de viață¹⁶ și mai puțin ca o doctrină clară și distinctă. De aici interesul cercetării fenomenologice pentru antropologia și soteriologia gnozei, ca și pentru limbajul său, căutând dincolo de

¹⁴ H.-C. Puech, *En quête de la gnose*, 1978, p. 176.

¹⁵ Hans Jonas, deși îl acuză pe autor de "pulverizarea subiectului în detalii istorice și motive disparate" (cf. H. Jonas, 1978, p. 12), are ca punct de plecare tocmai acest monument de erudiție germană de unde preia de altfel și o mare parte a exemplelor, ca și ideea că dualismul este problema esențială a gnozei.

¹⁶ Simone Petrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și manihei*, Ed. Simpozion, București, 1996, p. 169.

termenii tehnici deveniți irelevanți printr-o folosire abuzivă, cuvintele cheie, simbolurile recurente, expresiile sale poetice în care s-a încercat deslușirea unui mod specific de raportare la lume. Astfel, cercetarea fenomenologică a condus la o definiție mai completă a fenomenului, care, în formularea lui Puech, sună astfel: "Gnoza este o experiență sau se referă la o eventuală experiență interioară, prin care, în cursul unei iluminări care este regenerare sau divinizare, omul se percepe pe sine în adevărul său, își aduce aminte și ia cunoștință de sine, adică de natura și de originea sa autentică, și, prin aceasta, se cunoaște sau se recunoaște în Dumnezeu, îl cunoaște pe Dumnezeu și apare lui însuși ca emanat de Dumnezeu și străin lumii, dobândind astfel, odată cu luarea în posesie a sinei sale și a condiției sale veritabile, explicația destinului său și certitudinea definitivă a mântuirii sale, descoperindu-se ca fiind salvat"¹⁷. Această definiție pune în evidență două elemente: în primul rând, faptul că gnoza este o cunoaștere de tip aparte, aparent intelectuală și speculativă, în realitate mitico-mistică și revoluționară, și, în al doilea rând, definiția evidențiază preferința apriorică a cercetătorilor fenomenologi pentru definirea fenomenului, pornind de la descrierea condiției omului gnostic. Este, după cum observă H.-C. Puech, "o reîntoarcere agresivă a mitului în stare pură", gnosa fiind un fenomen care încearcă să adapteze creștinismul la proprie mentalitate, în afara oricărei perspective istorice, Iisus devenind un Iisus gnostic, al cărui corp, fapte nu sunt decât aparențe. Timpul, evenimentele nu sunt decât "consecințele indirecte ale aventurilor eonilor - fragmente ipostaziate de durată sau de eternitate, care compun o lume arhetipală, o pleromă atemporală și imuabilă"¹⁸. Astfel, pentru cercetarea fenomenologică, condiția umană, atitudinea gnosticului de a se percepe pe sine ca aruncat într-o lume ostilă, sunt strâns legate de problema răului. Iar această problemă, date fiind premisele existențiale ale perceperii lumii, nu-și poate găsi în gnosticism decât o soluție dualistă. "Gnosticul va ajunge, fie să opună lui Dumnezeu materia sau alt principiu rău, fie să distingă un Dumnezeu transcendent, necunoscut, străin față de lume și absolut bun, și un Dumnezeu inferior sau dușman, creator al lumii și corpurilor și responsabil de abjecția eului captiv în materie"¹⁹. Așadar, din perspectivă fenomenologică, dualismul gnostic nu este generatorul sistemului, ci rezultatul unei anumite problematizări a condiției umane și a răului în lume, proprii gnosticismului, nefiind nici doctrina hristologică - pe care o împrumută de la creștinism -, nici dualismul radical cosmologic - pe care pare că l-a luat din mazdeismul târziu -, "ci doctrina despre pnevma, doctrina exilului, a trezirii și a eliberării sufletului omului din materie"²⁰. În perspectivă fenomenologică, omul începe prin a percepe răul cotidian, răul existențial, pentru a ajunge, apoi, la concluzia unui rău ontologic extins la dimensiuni cosmice: "Gnosticul va ajunge, astfel, la concluzia capitală: eu sunt în lume, dar eu nu sunt al lumii. Lumea și existența în lume vor apare rele, întrucât sunt un amestec violent și anormal a două naturi sau a două moduri de a fi contrare și ireconciliabile, cu existențe antagoniste"²¹. Concluzia este că acela care a făcut lumea nu poate să o

¹⁷ H.-C. Puech, *En quête de la gnose*, 1978, p. 192.

¹⁸ Idem, *La gnose et les temps*, 1978, p. 216-262.

¹⁹ Idem, *En quête de la gnose*, 1978, p. 194.

²⁰ Ugo Bianchi, *op. cit.*, p. 15.

²¹ H.-C. Puech, *En quête de la gnose*, 1978, p. 201.

elibereze de rău, deci Creatorul și Mântuitorul sunt două entități distincte, opuse chiar; prin urmare, recursul la soluția dualistă este impus de premisele date. Simone Petrement vede aceste premise în câteva caracteristici interesante, care o vor duce la viziunea dualistă, astfel: (1) o anumită subiectivitate, unde accentul cade pe "Eu gândesc, eu cred", (2) care are în foarte mare măsură, conotații negative și critice, care, în gândirea gnostică, sunt privite ca revoluționare, încercând (3) să fie o căutare a salvării gândirii, bazată pe fundamentul rațiunii, dar care (4) nu-și găsește împăcarea și liniștea interioară²². Postularea existenței unui Dumnezeu transcendent, transmudan, transcosmic, deci total străin lumii, este consecința directă a rupturii pe care omul gnostic o percepe între sine și lume, și, totodată, este condiția ca lumea să mai aibă pentru el un sens. Dualismul va fi, în orice caz, o constantă a tuturor sistemelor gnostice, fie că este vorba de un dualism radical, cum se întâmplă în maniheism, unde sunt postulate două entități, principii iremediabil opuse, antagonice, din al căror amestec, interferență, rezultă lumea ca o agresiune a principiului rău împotriva celui bun, fie că este vorba de dualismul moderat, care explică cosmogonia, nu drept rezultat al înfruntării a două principii distincte și opuse, ci drept rezultatul unui dezechilibru în divin, care are drept consecință producerea unei lumi imperfecte.

Încercare de tipologie

O schemă fenomenologică generală a conținutului sistemelor gnostice cuprinde următoarele elemente recurente²³:

- în gnozele primitive, existența a două personaje superioare: tatăl și mama, o entitate masculină și una feminină, cea feminină fiind, de fapt, gândirea tatălui care, apoi, va cădea în materie, unde devine prizoniera arhonților, creatorii acestei lumi și a omului. Potrivit acestor sisteme primitive, însuși tatăl coboară, pentru a-și salva gândirea captivă; în alte sisteme, entitatea feminină ia un aspect dublu: Sofia - ca entitate virginală și transcendentă sau Sofia căzută, ipostas divin a cărui criză provoacă nașterea celor șapte arhonți. Acest prolog în cer, drama divinului constând în suferința Sofiei, care justifică antropogonia, este esențial pentru gnoza valentiniană. Criza divinului în sistemul valentinian²⁴ este rezultatul unei pasiuni incestuoase a Sofiei față de Tatăl. Alungată din preroma, aceasta dă naștere unor creații aberante și produce o înțelepciune inferioară. În sistemul valentinian, cuplul tată-mamă generează o nouă pereche divină Hristos - Duhul Sfânt. Demiurgul genezei este rezultatul înțelepciunii inferioare, este un Dumnezeu ignorant care se consideră pe sine singurul Dumnezeu și este autorul lumii materiale pe care o populează cu două categorii de oameni, hilici și psihici. O a treia categorie de oameni, cei pnevmatici, sunt creați fără știința demiurgului din resturile elementelor spirituale ale Sofiei. Pentru mântuirea acestor elemente prizoniere în materie, Hristos vine să aducă cunoașterea mântuitoare, gnoza, revelația destinată pnevmaticilor, care, prin aceasta vor fi treziți și recuperați de către tatăl. Sistemul valentinian este o expresie tipică a dualismului moderat, în sensul că materia nu este un principiu

²² Simone Petrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, p. 78-85.

²³ H.-C. Puech, *op. cit.*, p. 149-152.

²⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, București, 1986, p. 366-367; Jean Danielou, *L'eglise de premiers temps*, Paris, 1985, p. 106-108.

absolut al răului, ci un rezultat al principiului spiritual căzut, al Sofiei, o solidificare, cu alte cuvinte, a unei defecțiuni în sfera divinului. Ea este, într-un fel, produsul ignoranței, iar antidotul, forța distructivă a ei este tocmai gnoza, cunoașterea ce reprezintă însăși condiția originară a principiului absolut. Țelul final al eshatologiei valentinienne este recuperarea ultimului dintre pnevmatici și refacerea preromei. Paradoxal, soluția finală a sistemului valentinian este monistă;

- ontologia gnostică se concretizează în general pe trei imagini care se condiționează reciproc: a) existența unuia sau a mai mulți demiurghi inferiori; b) elementul spiritual superior cade, devine prizonier sau este prezent într-un mod oarecare precar în ființele create de demiurg; c) transcendența se manifestă în lumea creată de demiurg prin trimiterea unui mântuitor care își manifestă transcendența chiar prin natura sa dohetică;

- în gnozele "ternare" (ofiți, setieni), într-o structură analogă apare un al treilea element, logosul, șarpele sau Trickster-ul - personaj șarlatan, om sau animal, în stare să-și schimbe înfățișarea, rolul său fiind de a altera creația divinității²⁵ - intermediarul care determină, prin coborârea și urcarea pnevmei, geneza și extincția cosmosului;

- pe lângă aceste personaje principale, sistemele gnostice se complică multiplicând emanațiile generate de tatăl, care alcătuiesc pleroma, din care se desprinde Sofia însăși;

- dacă în sistemele gnostice, în care ontologia este organizată după liniile de forță ale unui dualism manihean, dualismul radical face ca inițiativa să aparțină exclusiv tenebrelor, printr-o mișcare de jos în sus, iar separarea celor două niveluri se va face printr-o decantare mai mult sau mai puțin violentă a luminii prizonieră a întunericului;

- o rezolvare inedită a amestecului substanțelor și nivelurilor, amestec ce constituie în toate sistemele gnostice cauza sau efectul răului, este tematizată în doctrina lui Bazilide²⁶, rezultată de Ipolit. Aceasta formulează ipoteza unei păci destinate fiecărui element. La sfârșitul istoriei, Dumnezeu va răspândi peste toate elementele inferioare agnosia, necunoașterea, care le va aduce pacea și liniștea. Temă paradoxală într-un sistem gnostic, această agnozia lui Bazilide nu se identifică, însă, cu ignoranța demiurgului ce se proclamă pe sine Dumnezeu, ci înseamnă ignoranța existenței unor niveluri superioare, care le-ar putea suscita pofta și invidia. De fapt, această agnosia este corelativul gnozei și are același efect în cei inferiori ca și gnoza în cei superiori. Agnosia împreună cu gnoza vor pune vor pune capăt amestecurilor nivelurilor inferioare, revelându-i fiecăruia starea și locul ce i se cuvine, punând capăt dorinței și concupiscentei ce a dus la confuzia esenței și a nivelurilor.

O soluție la fel de pacifistă se întâlnește și în gnoza lui Bardezane, apropiată de cea a lui Bazilide. Cel care eliberează elementele din amestec, așezându-le pe fiecare la locul său este, în acest caz, logosul. Din elementele armonioase, acesta va alcătui cosmosul. aparent ne aflăm în fața unui caz de gnosticism procosmotic. În realitate, acest cosmos bardesian nu este identic cu lumea materială.

²⁵ Eliade / Culiuanu, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1983, p. 137.

²⁶ Jean Danielou, *op. cit.*, p. 75.

O constantă a tuturor sistemelor gnostice este antiiudaismul acestora²⁷. Demiurgul acestei lumi, Dumnezeu blestemat și ignorant, care a creat această lume inferioară în care a căzut prizonieră o parte a entității superioare, este identificat în aproape toate sistemele gnostice cu Dumnezeul genezei, Ialbadot sau Savaot, cel ce a dat Legea și Vechiul Testament. De aici refuzul total al Vechiului Testament și, mai mult, citirea acestuia în antiteza Noului Testament.

Concluzii

Cu toate că gnosticii au trezit și trezesc simpatie datorită spiritului lor entuziast-revoluționar, concretizat în încercarea lor așa-zisă "rațional științifică" de a răspunde unor întrebări stringente epocilor, nu sunt decât niște aventurieri ai spiritului uman, care, printr-o gândire "parazitologică mutantă", rămân ancorați într-o lume a trecutului, cu fața întoarsă mai mult către Mithos decât către istoria descoperirii progresive a Logosului, care culminează cu "întruparea" Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Marea lor eroare constă în faptul că, în dorința lor de a trece peste Regula Fide la o știință - cunoaștere directă în privința misterelor divine - gnoza cu nume mincinos (1 Tim., 6.20), au vrut să transforme creștinismul într-o "filosofie a desăvârșirii". Pentru aceasta, ei transformă toate categoriile filosofic-raționale în categorii etico-religioase, încercând să înțeleagă universul într-un mod radical-dualist. Cu alte cuvinte, gnoza, fie ea antică sau modernă, este rezultatul unei încercări radicale de a raționaliza Revelația creștină, de a o plia după mecanismele minții umane, care gândește în categorii binare, după regula excluderii de tipul *sau/sau* și nu paradoxal-dogmatic, după regula lui *și/și* a bisericii. Această "știință-cunoaștere" sau gnoza cu nume mincinos născută din propriile lor reflexii îi face pe aceștia să vadă în toată creația rezultatul activității unui Dumnezeu-demiurg ignorant și dușman al omului. În mod visceral, imperios, gnosticii resimt viața, gândirea, devenirea ca pe o lucrare căreia îi lipsește ceva. De la stele până la om, se simte, spun ei, amprenta unei imperfecțiuni ab origine pe care numai gnoza sau, mai bine-zis, "gnozele" vor fi în stare să o combată prin căile lor. Toate aceste pseudo-certitudini se concretizează, în cele din urmă, într-o învățătură radical-extremistă, anticosmică și antisomatică.

²⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 361-362; I.P. Culianu, *Gnosele dualiste ale occidentului*, Nemira, București, 1985, p. 16-17.

TEOLOGIE PRACTICĂ

AXIONARUL DE LA CLUJ ÎN TRANSCRIEREA IERODIACONULUI GRIGORIE ȚURCAN

VASILE STANCIU

ABSTRACT. The "Axionarul" from Cluj. In 1943 a named Grigorie Țurcan, prints an "Axionar" with liniar Keys, according to the blessing given by the bishop Nicolae Colan. Only a few data are known about the life and the activity of this deacon. It is acknowledged that he is Moldavian (from Basarabia), he becomes deacon in Jassy, Bukarest, Cluj, and then, in 1947 he retreats at the Neamț Monastery, where he dies and is buried.

He is the author of other 4 works of church music, three being *transcriptions* and one is a *Lithurgy* for man choir, harmonised after simitrie Cuntanu's melodies. Unfortunately, the four manuscripts have not been found yet.

The "Axionarul" from Cluj belongs to an older tradition of transcription of church asaltic melodies, tradition started in Cluj by Traian Vulpescu, who transcribed "Cântările Sfintei Liturghii (Saint Lithurgy Songs (Hymns))", work published at Cluj in 1939.

Preocupări de transcriere

Transcrierea cântărilor bisericesti din notația psaltică în cea liniară a devenit o preocupare constantă în activitatea câtorva importanți protopsalți, compozitori sau dascăli de muzică bisericească. Practic, primele încercări de transcriere aparțin lui Ștefanache Popescu (1824 – 1911)¹, "muzician complet, cântăreț bisericesc de prim rang, pedagog desăvârșit și compozitor psalt de elită în galeria marilor valori ale muzicii tradiționale românești", după cum îl caracterizează bizantinologul Gh. C. Ionescu².

Eforturile lui Ștefanache Popescu au fost continuate de compozitorul Gheorghe I. Dima, Gavriil Muzicescu și Grigore I. Gheorghiu, prin tipărirea celor 11 volume de muzică bisericească, transcrise în notație liniară, și care reprezintă cea mai elaborată colecție de cântări bisericesti în transcrierea liniară apărută la sfârșitul secolului al XIX – lea, între anii 1883 - 1899³, neaprobata însă de Sfântul Sinod.

¹ Nifon N. Ploieșteanu, *Carte de muzică bisericească*, București, 1902, p. 69.

² Gheorghe C. Ionescu, *Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Ed. Diogene, București, 1994, p. 302.

³ Gavriil Muzicescu, Grigore I. Gheorghiu, Gheorghe I. Dima, *Rânduiala Vecerniei de Sâmbătă seara a celor opt glasuri*, Leipzig, 1883; *Anastasimatar* cuprinzând serviciile de Sâmbătă seara și Duminică dimineața, puse pe cele opt glasuri întrebuințate în Biserica Ortodoxă Română, Leipzig, 1884 (gl. I); 1885 (gl. II); 1886 (gl. III); 1887 (gl. IV); 1887 (gl. V); 1888 (gl. VI și VII); 1889 (gl. VIII); *Rânduiala Sfintei Liturghii* cu toate cântările și troparele trebuitoare, Leipzig, 1885; 17 *Axioane* întrebuințate în serviciul Bisericii Ortodoxe la diferite sărbători în zile mari, Leipzig, 1887; *Catavasile* serbărilor de peste an și troparele pe notație liniară, Leipzig, 1889.

În Țara Românească se constată o opoziție tranșantă față de problematica transcrierilor cântărilor bisericești în notația liniară prin vocea episcopului Nifon Ploieșteanu, care în calitate de observator al Sfântului Sinod, argumentează nu foarte convingător, dar suficient de pragmatic, că muzica bisericească conservată în notație neumatică nu poate fi transcrisă în toată acuratețea ei în notație liniară, datorită faptului că sistemul de notație apusean nu dispune de întregul arsenal semiografic pentru o transcriere fidelă. Același raport aduce în discuție și încercările lui Ștefanache Popescu și ale lui D. G. Kiriac, care au mărturisit "că este peste putință, a se transpune fidel psaltichia pe muzica modernă, fără să se altereze farmecul și originalitatea bogatelor și frumoaselor melogii, ce se cântă din vechime în Biserica noastră"⁴. Aceste aprecieri nu l-au împiedicat însă pe episcopul Nifon să publice cântările bisericești corale în notația liniară pentru 3 voci⁵.

În schimb, Ion Popescu Pasărea, preocupat și el de transcrierea muzicii psaltice⁶, va publica alături de George Breazul și de preotul Gheorghe Comana, *Cântările Sfintei Liturghii* întocmită pentru școală și popor, în notație liniară⁷.

În Transilvania s-au publicat 2 lucrări reprezentative de transcriere a cântărilor bisericești în notație liniară și alte câteva au rămas în manuscris. Prima aparține profesorului Traian Vulpescu⁸, în legătură cu care bizantinologul Conf. Univ. Dr. Elena Chircev a publicat un studiu cuprinzător în revista Centrului de Studii bizantine de la Iași⁹.

A doua lucrare de transcriere, și care a circulat în Transilvania, aparține ierodiaconului Grigorie Țurcan și este vorba de un *Axionar*¹⁰, lucrare care, deși tipărită la Cluj în 1943, deci după Cântările Sfintei Liturghii transcrise de Traian Vulpescu, a rămas necunoscută și nevalorificată.

Date biografice sumare

Din informațiile oferite de P. S. Justinian Chira, al Maramureșului și Sătmarului, care l-a cunoscut îndeaproape pe ierodiaconul Grigorie Țurcan, am aflat că era basarabean de origine și a fost hirotonit ierodiacon la Iași, de mitropolitul Pimen Al Moldovei. Ajunge ierodiacon la Catedrala patriarhală, apoi patriarhul Miron Cristea îl transferă la mănăstirea Toplița. De aici, episcopul Nicolae Colan îl aduce la Cluj, ca ierodiacon al Catedralei eparhiale și va fi închinoviat la mănăstirea Sfânta Ana de la Rohia. După 1945 se retrage la mănăstirea Neamț, unde moare și este înmormântat în cimitirul mănăstirii.

⁴ Nifon N. Ploieșteanu, *op. cit.*, p. 235-236.

⁵ *Ibidem*, p. 239-394.

⁶ Ion Popescu Pasărea, *Problema transcrierii muzicii psaltice*, în: "Cultura", București, an. XXIII(1934), nr. 9- 11 (septembrie – noiembrie), p. 19.

⁷ Ion Popescu Pasărea, Pr. Gh Comana, George Breazul, *Cântările Sfintei Liturghii întocmită pentru școală și popor*, Ed. Scrisul Românesc S. A. Craiova – București, 1936, 32 p.

⁸ *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, Troparele și Irmoasele sărbătorilor de peste an, scrise pe note liniare de pe cele mai bune versiuni ale cântării noastre bisericești tradiționale, simplificate și curățite... de Traian Vulpescu, Cluj, 1939, XXII + 68 p.

⁹ Elena Chircev, *Cântările Sfintei Liturghii în transcrierea lui Traian Vulpescu*, în: Acta Musicae Byzantinae, Vol I, nr. 1, aprilie 1999, Iași, p. 43-53.

¹⁰ *Axionar*, *Vechi melodii bizantine transcrise pe portativul muzice moderne* de ierodiaconul Grigorie Țurcan, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Kolozsvár – Cluj, 1943, 31 p.

În calitate de ierodiacon al Catedralei din Cluj va desfășura o intensă activitate misionară și patriotică, alături de protectorul său, episcopul Nicolae Colan, între anii 1940- 1944¹¹.

Într-o perioadă de nesiguranță și confuzie, datorată ocupației Transilvaniei de regimul hortist, Biserica Ortodoxă trebuia să înfrunte multe privațiuni și umilințe, în mare parte cunoscute.

În acest context, ierodiaconul Gh. Țurcan, alături de episcopul său și de preoții catedralei din Cluj, Florea Mureșanu și Teodor Ciceu, a fost un factor de animare a vieții spirituale și liturgice din cuprinsul eparhiei Clujului. Episcopul Nicolae Colan "a fost singurul ierarh ortodox, care a stat ca o stâncă neclintită în mijlocul credincioșilor săi din Transilvania, supuși jugului străin"¹².

Câteva documente ale vremii certifică curajul de care a dat dovadă episcopul Colan, secondat de ierodiaconul Gheorghe Țurcan, într-una din vizitele pastorale la Năsăud, în prima zi de Paști a anului 1943:

"Prea Sfinția Sa Dr. Nicolae Colan –
Episcopul Ortodox Român al românilor din Ungaria
În activitate misionară la Nászod – Năsăud și în Maramoroș –
Maramureș în ziua întâi și a doua se Sft. Paști 1943.

După ce în Duminica Floriilor a săvârșit Sfta Liturghie în sobor în vechea capelă ortodoxă română din Budapest – fiind oaspeții vrednicului protopop Toma Ungureanu, pentru Sftele Paști, P.S. Sa și-a întocmit itinerariul pentru Nászod – Năsăud, și Maramoroș – Maramureș.

Aceasta a făcut-o în dorul fierbinte de a da creștinilor de pretutindeni îndrumări corespunzătoare vremii și misiunii sfinte Arhieresti în Ardealul de Nord.

Pretutindeni a întărit credința înălțând cugetul, a mângâiat virtutea, a căutat să svînțe lacrimile și să aline sdrobirile sufletești ale poporului dreptcredincios.

Niciodată credincioșii noștri n-au avut mai multă lipsă de mângâiere duhovnicească ca în acești ani de cumplit războiu.

În luminata cunoștință a datorințelor Arhieresti și a marei răspunderi ce are pentru sufletele încredințate P.S. Sale spre păstorire și luminare; cu mare zel, pricepere, iscusință și cunoscută vervă oratorică în cuvîntul Sf. Scripturi pe temeul învățăturilor Evanghelice a plecat în via Domnului în Dumineca Sft. Paști.

Plecarea:

La ora 3 p.m. pleacă de la reședința din Kolozsvár – Cluj însoțit de I.P. Sa Păr. Consilier Laur.[ențiu] Curea și C. Sa Diaconul Grigorie Țurcan. La Apahida ia în suita P.S. Sale pe Prot. on. Aurel Filip care împreună cu Prot. on. Titu Moga în fruntea poporului din Apahida îi urează drum bun în lunga călătorie la credincioșii din Maramoroș – Maramureș.

P.S. Sa le împărtășește tuturor Arhierestile binecuvântări și pleacă spre țintă.

¹¹ Alexandru Moraru, *Catedrala Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Ed. Arhidiecezana Cluj, 1998, p. 111.

¹² Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *La răscruce de vreme o viață de om: Nicolae Colan*, Ed. Arhiep. Ort. Rom. A Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj – Napoca, 1989, p. 71.

La Nászod – Násăud.

Sosim la ora 6 p.m. Aici o mare mulțime de popor era adunată din Nászod – Násăud și prej.[urimi].

În poarta frumoasei biserici Păr. Prof. V. Puica îi oferă crucea și Sfta Evanghelie.

Un copilaș de 3 – 4 ani oferă P.S. Sale un frumos buchet de flori din primele flori de primăvară.

În numele Sftei noastre Biserici vorbește Păr. Locului V. Puică, care într-o cuvântare emoționantă încadrând în marele eveniment al Învierii Domnului Nostru Iisus Hristos și pe acela de a le fi înmulțit bucuria marelui praznic prin coborârea P.S. Ierarh în mijlocul turmei dreptmăritoare.

Între altele a mai spus:

Prea Sfințite Stăpâne,

Pătrunși de cea mai mare bucurie în ziua măritei Învieri a Domnului Vă întâmpinăm cu strămoșescul și creștinescul salut "Hristos a Înviat". Fie binecuvântată clipa în care milostivul Dumnezeu v-a îndreptat pașii apostolici prin aceste părți ca să ne sporți mai tare bucuria Învierii.

În acest moment mă gândesc la smeriții ucenici ai Domnului, cum stăteau cu ușile zăvorâte îmbărbătându-se unii pe alții și mângâindu-se, căci auziseră ceva svonuri de "Înviere" dar când însuși Domnul a apărut în mijlocul lor, bucuria le-a fost nemărginită etc.

Prea Sfinția Voastră în aceste părți sunteți foarte bine cunoscut și apreciat de toată suflarea atât în scaunul Arhieresc, cât și prin luminatele scrieri ce dau un balsam Dumnezeiesc sufletelor obidite în aceste vremi.

Drept mărturie suntem cu toții adunați aici în frumosul nostru port de sărbătoare și Vă întâmpinăm cu toată căldura sufletelor înviorate de mărețul eveniment etc.

Din partea Sftei Biserici unite a vorbit cu căldură și frățești cuvinte Păr. Simion Pop vicarul locului.

În cuvinte alese și bine chibzuite a relevat frumoasa frăție ce există între cele două biserici românești pe aceste meleaguri.

Din partea Oficialității locale a rostit câteva cuvinte Dl. Főszolgabíró dorindu-l P.S. Sale să se afle bine în această localitate chiar în scurtul timp ce are să-l petreacă aici.

Tuturor le răspunde luminatul Arhieriu prin cuvinte adânc simțite și potrivite împrejurărilor actuale de restriște, izbeliște și războiu.

Cuvântarea Prea Sfințitului:

Intrăm în Biserică unde P.S. Sa, însoțit de I.P.C. Sa Păr. Cons. Laur.[ențiu] Curea, P.C. Sa Aurel Filip prot. on., P.C. Sa Păr. Prof. V. Puica și diaconul Grigorie Ț. Săvârșesc Vecernia din luminata și a Sfințelor Paști.

La sfârșit a cuvântat P. Sf. nostru Stăpân, despre sfânta zi a Învierii, cu aplicație la zilele noastre.

Cuvântarea Prea Sfințitului în Bis.[erica] din Násăud.

Lacrimile au curs șiroaie, căci inimile se mai oțelise în fața tuturor greutăților ce le aduce războiul cu toate necazurile lui.

Apoi tot P.S. Sa a miruit tot poporul adunat în acest mare praznic al creștinătății în Nászod.

Cina a fost aranjată cu multă pricepere în splendida Casă parohială de către Stim. Dnă Preoteasă V. Puica, cu prietenele din loc.[alitate].

Peste noapte P.S. Sa cu suita au fost găzduiți la preotul locului de unde a doua zi. Lunea de Sft. Paști pe la ora 7 dim. P.S. Sa cu însoțitorii pleacă spre Maramoroș.

La Izaszcsal – Săcel:

Sosim la ora 8 ½ dim. În fața primăriei suntem opriți de notarul comunei și patrula de jandarmi. Prea Sfinția Sa este invitat în localul primăriei. Aci notarul îi comunică verbal că din ordine de mai sus au închis biserica, întrucât nu sunt credincioși ortodocși în această comună. (Înainte de 1918 erau, iar era românească i-au desființat).

După o convorbire a notarului cu primpretorul la telefon, în cele din urmă li se permite cu mare greu intrarea în Sfta Biserică. Căci P.S. Sa i-a repetat notarului "că nu poate crede cum de în țara lui Ștefan cel Sfânt n-are voie să se roage în Biserica lui un Episcop creștin".

Deși jandarmii cu autoritățile comunale luase măsuri de a împrăștia poporul zadarnic a fost.

În fața mulțimii un credincios, a căutat să-și reverse amarul de pe suflet în câteva cuvinte de bun venit către Iubitul Stăpân, ce cu cutremur și dor fierbinte a fost așteptat.

Între altele spune:

Prea Sfințite Stăpâne:

"Bunul și milostivul Dumnezeu să vă răsplătească însutit marea trudă și purtare de grijă ce ne-o arătați prin venirea la noi."

Iar cuvintele de "Să trăiți la mulți ani" au fost înecate în lacrimi de bucurie și amar – oprindu-i-se în gât.

Asaltați și în vârtejul mulțimii intrăm în Sfta Biserică: (în care de doi ani și mai bine nu servise preot fiind ridicat) – luminată ca de soare de fața Stăpânului. Priveliște din altă lume.

Nici bogățiile în aur și argint risipite pe jos nu ar fi putut opri mulțimea credincioșilor la intrarea în Sfta Biserică – cum te vezi, neputincios în fața torentului de munte umflat de vremile grele, așa eram asaltați de bietul popor dreptcredincios.

"Stălpărilor și Osanalele" de astă dată au fost preschimbate în lacrimi grele și faceri de sfinte cruci în fața Stăpânului iubit și mult așteptat.

În câteva minute Sfta Biserică – deși foarte încăpătoare – n-a fost în stare să cuprindă în sânul ei pe toți cei veniți la rugăciune, ci se proșterneau pe afară "sub aripile ei", și în genunchi se ruga mare mulțime fierbinte și cu lacrimi.

Aici o femeie credincioasă ne zice în urmă: "Oh, că nu-i sfânt mai frumos ca Prea Sfințitul nostru, cine se uită la el este luminat de razele iubirii, blândeții și sfințeniei ce revarsă peste toți".

Da căci știut este că cel mai bun mijloc de a cuceri inimile oamenilor rămâne numai bunătatea. Fiind timpul înaintat și cum pentru o Sftă slujbă Arhierescă se cere mai mult timp, în câteva minute începe Utrenia de a doua zi de Sftele Paști

cu Arhiepiscopul în frunte și suita. Se continuă cu dumnezeiasca liturghie care este servită de către P.S. Sa Dr. Nicolae Colan Episcop, Î.P.C. Sa Păr. Consilier Laurențiu Curea, P.C. Sa Păr. Prot. on. Aurel Filip și diaconul Grigorie Ț.[urcan].

Mulțimea în Sfta Biserică ajunseră până în fața sftelor Uși împărătești. Curgea sudori amestecate cu lacrimi "ca în grădina Getsimani"

Căci

"Plângeau bătrânii la-nchinare
Plângeau bătrânele-n pridvor,
Iar tineretul plângea-n cor
Cum plânge apa de izvor"

Cu adâncă smerenie și evlavie cuvenită se săvârșește sfânta slujbă Arhiepiscopască, căci așa o cereau sufletele celor vii, cu a celor morți și a celor plecați din sate la datorie, către țară.

La sfârșitul Sftei Slujbe P.S. Sa Episcopul a rostit înduioșătoarea pastorală care a făcut ca să pătrundă în cea mai împietrită inimă duhul cel sfânt al păcii și iubirii care înmoaie inimile și unește popoarele.

Cuvântul Prea Sfințitului.

După liturghie tot poporul a fost stropit cu aghiasmă de către Prea Sfințitul Stăpân și împărtășit de Arhiepiscopul binecuvântări.

Răspunsurile la Sfta Liturghie au fost date de vechiul cor al Bisericii din loc.[alitate].

Masa: Obosiți de lungul drum de la Kolozsvár – Cluj, Nászod – Năsăud și Săcel și după ce săvârșisem sfta Liturghie se simțea nevoie de puțină odihnă pentru P.S. Sa și suită. Am cerut voie credinciosului Vasile Magdeu să ne găzduiască pe un ceas două, pentru a ne înviora marea oboseală cu puțină apă de izvor de munte.

Aici P.S. a invitat pe bătrânul cantor Vasile Magdeu și pe unii din curatorii frumoasei biserici din loc.[alitate]. A ciocnit cu toți oul roșu de Paști din cele aduse de credincioși în această zi pe disc."¹³

Reținem și numele consilierului Laurențiu Curea, mai puțin cunoscut în lumea muzicală, deși a desfășurat o intensă activitate dirijorală și componistică în perioada de ocupație, la Cluj, fiind dirijorul Corului Catedralei între 1 septembrie 1940 – 24 mai 1946 și reorganizatorul lui prin includerea în componența sa a studenților Academiei Teologice, elevi și eleve de la școlile normale din Cluj¹⁴. Este și autorul unei Liturghii pentru cor mixt¹⁵.

În timpul activității diaconale la Cluj, ierodiaconul Grigorie Țurcan realizează una dintre cele mai reușite variante de transcriere a tuturor axioanelor praznicale precum și a 4 axioane duminicale. Reamintim că tot la Cluj, în 1939, profesorul de solfegiu al Academiei de Muzică "Gh. Dima", Traian Vulpescu, tipărea *Liturghia*

¹³ Ibidem, p. 249 – 251.

¹⁴ Alexandru Moraru, *Catedrala ... op. cit.* p. 113.

¹⁵ Prot. Stavr. Laurențiu Curea, *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur pentru cor mixt*, Ed. Episcopiei Ort. Române, Kolozsvár – Cluj, 1943.

Sfântului Ioan Gură de Aur, Troparele și Irmoasele sărbătorilor de peste an, scrise în notație liniară de pe cele mai bune versiuni ale cântării noastre bisericești tradiționale.

Având în vedere apariția la Cluj a celor două lucrări de transcriere în notația liniară, vom încerca o prezentare analitică comparată a celor 2 variante de transcriere a axioanelor macariene, confruntate cu ultima variantă în dublă notație, realizată de părintele Nicu Moldovanu¹⁶.

Axionarul de la Cluj

Vom face înainte de toate o succintă prezentare a Axionarului de la Cluj. În Prefață, autorul argumentează motivele ce au stat la baza acestei lucrări: "Muzica noastră bisericească, de origine bizantină, nu e îndeajuns de cunoscută. Din frumusețile ei nu se pot împărtăși decât cei pregătiți în școli speciale, unde se predă și astăzi această muzică după vechea notațiune psaltică, atât de greu de învățat. Dorind a înlesni cunoașterea muzicii bizantine, în formele ei autentice, am început transcrierea vechilor melodii bisericești pe portativul muzicii moderne.

În cursul mai multor ani de muncă migăloasă, am transcris toate cântările vechi bisericești.

De felul în care va fi primit acest prim caiet atârnă publicarea celorlalte caiete, care cuprind totalitatea cântărilor de la Sfintele noastre slujbe ortodoxe"¹⁷.

Din însemnarea autorului de la sfârșitul *Axionarului*, "al doilea caet, care urmează a se tipări, va cuprinde Imnele Sfintei Liturghii după melodiile din Ardeal de Pr. D. Cunțanu, armonizată din îndemnul Prea Sfinției Sale Episcopului Nicolae Colan, pentru cor bărbătesc pe 4 voci".

Cuprinsul Axionarului, cu titlurile și autorii cântărilor, este următorul:

1. Axion duminical din "Antologie" Agem sirian, de Macarie Ieromonahul. (Gh. Țurcan nu trece în dreptul titlului autorul);
2. Axion duminical, psaltichie de Ion Popescu Pasărea;
3. Axion duminical, psaltichie de Ioan Zmeu (Axionul nu este transcris în Antologia părintelui Nicu Moldovanu);
4. Axion duminical, psaltichie de Protosinghelul Varlaam;
5. Axion la Schimbarea la Față, psaltichie de Macarie;
6. Axion la Adormirea Maicii Domnului, psaltichie de Macarie;

¹⁶ vezi *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericești*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bis. Ort. Române, București, 1992, p 142 – 203, transcrise pe ambele notații muzicale de Pr. Conf. Dr. Nicu Moldovanu.

¹⁷ Ierodiaconul Grigorie Țurcan este autorul a încă 4 volume de muzică bisericească, toate rămase în manuscris și pe care dorim să le recuperăm. După toate informațiile, ele s-ar găsi în biblioteca mănăstirii Neamț, mănăstire unde și-a petrecut ultimii ani de viață. Cele 4 volume rămase în manuscris în notație liniară sunt:

1. Vecernia după cele opt glasuri; psaltichie de Pr. T. V. Stupeanu;
2. Utrenia duminicii; psaltichie de Pr. T. V. Stupeanu;
3. Imnele Sfintei Liturghii; psaltichie de mai mulți autori.
4. Imnele Sfintei Liturghii de Pr. D. Cunțanu, cor bărbătesc pe 4 voci.

7. Axion la Înălțarea Sfintei Cruci, psaltichie de Macarie;
8. Axion la Buna Vestire și Intrarea în Biserică, psaltichie de Macarie;
9. Axion la Nașterea Domnului, psaltichie de Macarie;
10. Axion la Botezul Domnului, psaltichie de Macarie;
11. Axion la Întâmpinarea Domnului, psaltichie de Macarie;
12. Axion la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, psaltichie de autor anonim, gl. VIII;
13. Axion la Duminica Florilor, psaltichie de Macarie;
14. Heruvic și priceasnă în Joia Mare, psaltichie de Anton Pann;
15. Axion în Joia Mare, psaltichie de Anton Pann;
16. Heruvic în Sâmbăta Mare, psaltichie de Anton Pann;
17. Axion în Sâmbăta Mare, psaltichie de Anton Pann;
18. Axion la Învierea Domnului, psaltichie de Macarie;
19. Axion în Miercurea Înjumătățirii Praznicului, psaltichie de Macarie;
20. Axion la Înălțarea Domnului, psaltichie de Macarie;
21. Axion la Pogorârea Duhului Sfânt, psaltichie de Macarie;
22. Axion la Nașterea Maicii Domnului, psaltichie de Macarie.

Note inedite și distincte ale Axionarului

Ierodiaconul Grigorie Țurcan își propune o transcriere cât mai apropiată de original, urmărind cu acrivie trei principii generale:

a) Respectarea cu desăvârșită strictete a discursului melodic, așa cum se găsește la Macarie, Anton Pann, Ștefanache Popescu ș.a. Aplicarea acestui principiu îl detașează oarecum de Traian Vulpescu, care în demersurile sale de transcriere urmărea o "curățire și simplificare" a cântărilor Sfintei Liturghii, inclusiv a irmoaselor, pentru a realiza o singură ediție oficială de cântări, "în care să nu se mai poată strecura alte cântări ori variante, în sensul de a nu mai păstra nici o amintire a felului oriental de a purta vocea de la un sunet la altul"¹⁸.

Prin respectarea discursului melodic în totalitate (interpretarea aproximativă a consonantelor), Grigorie Țurcan poate fi considerat un precursor al echipei de transcriere al Sf. Sinod, în frunte cu Pr. Prof. Univ. Dr. Nicu Moldovanu, care a realizat una dintre cele mai reușite versiuni ale Cântărilor liturgice în dublă notație¹⁹, în vreme ce Traian Vulpescu poate fi considerat un precursor al echipei de uniformizare a cântărilor bisericesti, ce a lucrat sub îndrumarea profesorului Nicolae Lungu. **(Ex. nr. 1)**

b) Al doilea principiu general aplicat de ierodiaconul clujean este cel legat de aspectul mensural.

Tot spre deosebire de Traian Vulpescu, Grigorie Țurcan încadrează melodia în bare de măsură, urmând practic o mai veche tradiție transilvăneană, începută cu Dimitrie Cunțanu și generalizată practic și în Banat prin Trifon Lugojan, Atanasie Lipovan și Terențiu Bugariu.

¹⁸ Liturghia Sfântului Ioan.... scrise pe note liniare...de Traian Vulpescu, *op. cit.*, p. II.

¹⁹ Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericesti, *op. cit.*

Deși părerile sunt împărțite și în această problematică, credem că monodia bisericească, nu că nu poate fi încadrată în măsură, dar variantele amensurale (aici pot fi incluși majoritatea bizantinologilor din Țara Românească și Moldova, care au transcris amensural) redau muzica bisericească în unitatea ei melodică și ritmică, ceea ce de fapt îi conferă personalitatea inconfundabilă.

c) În fine, al 3-lea principiu după care s-a ghidat ierodiaconul Grigorie Țurcan este cel legat de sistemul tonal în care au fost transcrise cântările.

Aici este punctul de confluență al majorității transcriitorilor, iar observația analitică a D-nei Elena Chircev este pe deplin justificată: "Melodiile se află sub influența sistemului tonal, funcțional și al temperajului apusean, iar intervențiile în plan ritmic, ca și numeroasele simplificări operate (ceea ce nu e cazul la Grigorie Țurcan) fac ca specificul psaltic să fie prea puțin pus în valoare"²⁰.

Nu vom intra în probleme de ordin analitic și de morfologie, acestea constituind obiectul unei alte lucrări, ci ne mărginim în a concluziona următoarele:

Concluzii

a) Apariția și tipărirea Axionarului de la Cluj denotă interesul de care se bucura la vremea respectivă cunoașterea și aprofundarea unei tradiții muzicale psaltice în Transilvania. Ierodiaconul Grigorie Țurcan reprezintă pentru această zonă geografică o surpriză pe cât de neașteptată pe atât de benefică. Din păcate, Axionarul nu a fost pus în circulație niciodată, ci a rămas o carte de bibliotecă și nimic mai mult.

Faptul că ierodiaconul a realizat această lucrare și din îndemnul episcopului Nicolae Colan, ne face să intuim un proiect extrem de ambițios cu privire la locul muzicii psaltice în Transilvania, ce a rămas doar în faza de proiect.

b) Recuperarea celorlalte 4 lucrări ale lui Grigorie Țurcan, rămase în manuscrise, ne pot oferi date suplimentare pentru punerea în valoare a unui ostenitor în domeniul culturii muzicale bizantine cvasinecunoscut.

c) Includerea numelui ierodiaconului Grigorie Țurcan în lexicoanele și dicționarele de specialitate este nu numai o datorie și reparație morală, dar și o înnobilitare și îmbogățire a tuturor acelorora, care au trudit pentru promovarea și afirmarea culturii muzicale bizantine și de tradiție bizantină la români.

²⁰ Elena Chircev, *op. cit.*, p. 52.

PREDICA ȘI "IERTĂ CIUNILE" ÎN CADRUL RITURILOR FUNERARE

IOAN TOADER

RÉSUMÉ *La prédication et les "iertăciuni" dans le cadre des rites funéraires.*

Les rites funéraires font partie des rites de passage. Ceux-là jouent un rôle important dans la vie des chrétiens grâce au message transmis par la prédication et les "iertăciuni".

La prédication, lors du rite, nécessite un certain art, dont nous présentons les règles. Les "iertăciuni" constituent un autre type de discours construit à partir de la figure de style de la prosopopée, nous en analysons un exemple.

Moartea este o realitate și nici o persoană din lumea aceasta nu o poate contesta. Ea va sosi odată pentru fiecare dintre noi, deci nu putem spune că ea nu ne privește. Suntem adesea surprinși când aflăm despre moartea subită a unui prieten: "Cum e posibil? Eu l-am întâlnit acum câteva minute pe stradă!"

Sunt persoane care în fața morții pot să aibă o atitudine de neliniște, de revoltă, de teamă, pentru că nu știu care este sensul ei și unde merg. Filosoful Vladimir Jankélévitch spunea despre moarte că este "o trecere spre nimic", iar pentru a scăpa de acest *nimic*, oamenii au inventat lumea cealaltă¹. Această afirmație poate fi provocatoare pentru un teolog! Cu singurele resurse ale gândirii noastre, fără ajutorul Revelației, fără ajutorul riturilor funerare care vehiculează imaginea "lumii de dincolo", omul nu poate să resimtă decât neliniște și teamă în fața morții unui prieten sau în fața propriei sale morți.

Arnold van Gennep² clasează riturile funerare, printre riturile de trecere. El definește aceste rituri drept "ceremonii care însoțesc trecerea de la o situație la alta, dintr-o lume (cosmică sau socială) la alta"³. În cazul nașterii, situația pare clară, evidentă. Noul născut vine din lumea intrauterină în lumea noastră. În cazul căsătoriei, omul, din etapa de celibatar, trece în cea de om căsătorit. Copilul trece din faza de copil în cea de adolescent, pe urmă în cea de adult etc. Deci trecerea este clară, vizibilă. Dar în cazul riturilor funerare, de ce trecere poate fi vorba? Am putea fi tentați să-i dăm dreptate lui Jankélévitch și să spunem că moartea este "trecere spre nimic".

Pentru creștini, moartea îmbracă un sens, ea nu este "trecere spre nimic", ci trecere spre Dumnezeu. Această trecere spre Dumnezeu este marcată de riturile funerare.

Riturile funerare

Riturile funerare fac parte încă din tradiția vie a poporului român. Probabil că omul de rând nu este conștient de importanța și bogăția acestor tradiții, dar trebuie să afirmăm că România se distinge de celelalte culturi europene prin bogăția și densitatea

¹ Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Ed. Gallimard, Paris, 1978, p. 203.

² Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Ed. Picard, Paris, 1981.

³ *Ibidem.*, p.13-14.

practicilor care ritualizează doliul. Abundența lucrărilor⁴ și a specialiștilor implicați în cercetare, confirmă interesul pentru acest fenomen. Etnografi, antropologi, filosofi, psihologi, sociologi, teologi studiază acest aspect, fiecare de pe poziția și din prisma pregătirii sale.

Preocuparea teologului este legată în general de problemele de ordin pastoral pe care le creează aceste rituri: Ce viitor vor avea? Schimbările care se produc în societatea românească contemporană vor afecta oare aceste rituri? Mergem spre o dispariție a riturilor funerare tradiționale?

În marea majoritate a satelor românești aceste rituri continuă să fie prezente. Timp de trei zile, întreaga comunitate participă la durerea provocată de dispariția unui membru al comunității. Prin lamentații improvizate și cântate pe o anumită melodie, prin bocete, prin gesturi rituale, prin imne liturgice, rugăciuni și predică, comunitatea onorează această pierdere.

La oraș însă, familia îndoliată se confruntă de multe ori cu anonimatul. Toate practicile rituale care însoțesc doliul se reduc la ceremonialul înmormântării din a treia zi. În acest caz, oare ne îndreptăm spre acea situație-limită care a apărut în Occident, unde aceste rituri au sărăcit atât de mult încât familia își poartă singură doliul, în mod discret, fără să aibă sprijinul comunității. Această situație a fost denunțată de cercetătorii occidentali, deoarece acolo moartea a devenit o problemă comercială. Oameni care s-au specializat în această meserie, pompele funebre, încearcă, prin calitatea serviciilor propuse să răspundă exigențelor unei clientele a lumii moderne.

Dar pot oare aceste servicii să rezolve problema doliului? Bertrand Vergely, profesor la Institutul Sfântul Serghie din Paris, relatează cum s-a derulat ceremonialul înmormântării unui apropiat al său: *La cimitir totul s-a desfășurat foarte repede, fără nici un fel de serviciu religios. Lumea prezentă era scăldată într-o tăcere și un vid înspăimântător*. Plecând de la acest eveniment, Bertrand Vergely scrie o carte foarte interesantă⁵, un eseu filosofic în care încearcă să arate importanța ritualului înmormântării, atât pentru cei prezenți, cât și pentru cel plecat din această lume.

Absența riturilor funerare poate să reprezinte un semn de îngrijorare pentru un teolog.

În primul rând, pe plan uman, riturile funerare răspund unor nevoi psihologice pentru individ și comunitate. Riturile funerare reprezintă o "terapie liturgică". În fața morții unui semen de-al nostru, care pare ca o pierdere, riturile au o funcție de ordin terapeutic. Riturile funerare diminuează durerea pe care o produce moartea, ușurează doliul.

În al doilea rând, cu ajutorul riturilor se transmite credința despre moarte și sensul morții. Aceasta se face pe două căi:

- Prin intermediul riturilor funerare pe care Biserica le-a rânduit. Aceste rituri transmit punctul de vedere al Bisericii despre moarte și viața viitoare. De exemplu, rugăciunile, imnele, predica rostită cu ocazia acestui eveniment oferă un mesaj clar și precis⁶.

⁴ Ioana Andreescu, Mihaela Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpates*, Ed. Payot, Paris 1986; Jean Cuisenier, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Ed. P.U.F., Paris, 1994; Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București, 1985 etc.

⁵ Bertrand Vergely, *La mort interdite*, Ed. J.C. Lattès, Paris, 2002, p.304.

⁶ Ioan Mircea, "Cultul morților în Biserica Ortodoxă, după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție", în *Ortodoxia*, 3/1985, p.465-495; Nicolae Necula, "Rugăciunile pentru cei adormiți", în *Îndrumătorul bisericesc*, Buzău, 1983, p.66-69.

- A doua cale de transmitere este cea neoficială. În această categorie se înscriu toate gesturile, formulele rituale, lamentațiile pe care membrii familiei și ai comunității le rostesc și le fac. Cea de a doua cale de transmitere, este o formă populară care uneori poate să devieze în magie și superstiție.

Nu o să insistăm asupra riturilor populare care însoțesc doliul, deoarece găsim foarte multe informații prezentate în mod elocvent în lucrări consacrate acestui fenomen. Ceea ce ne interesează în mod deosebit este modul în care se face transmiterea unui mesaj prin intermediul discursului rostit cu ocazia înmormântării. Aici s-ar înscrie predica propriu-zisă, care face parte din ritualul slujbei înmormântării, și un tip de discurs prosopoeic, numit "iertăciuni".

Predica propriu-zisă

În literatura omiletică acest tip de discurs se mai numește necrolog⁷ și se înscrie în rândul predicilor parenetice. Scopul necrologului este de a adresa un cuvânt de mângâiere și un cuvânt de învățătură pentru familia îndoliată și pentru cei prezenți la slujba înmormântării. În structura necrologului trebuie să intre învățatura de credință a Bisericii și fapte din viața celui decedat. Tratarea temei se va face în două etape: în prima parte preotul va expune o idee morală sau de doctrină creștină, iar în partea a doua va face o scurtă prezentare a biografiei celui decedat. Cea de a doua parte poate să fie pusă în legătură cu prima. De exemplu, dacă în prima parte preotul va vorbi despre milostenie, cunoscând faptele de milostenie ale celui răposat, în partea a doua va putea să elogieze câteva din acțiunile defunctului, fără însă să exagereze, să amplifice meritele acestuia prin elogiile nemăsurate. Scopul principal al necrologului este, în primul rând, prezentarea învățaturii de credință, a adevărului religios, moral-creștin, și nu o furtună de elogiile la adresa celui adormit sau biografia acestuia, preotul ferindu-se să-l dea drept model, pentru că în viața unui om există și momente bune, dar și slăbiciuni. Dacă cineva n-a avut merite care pot fi evidențiate, preotul va fi prudent și nu va încerca să-i inventeze merite celui decedat doar pentru a face astfel pe plac familiei îndoliate. Faptele rele și viciile nu vor fi prezentate în necrolog.

Din punct de vedere pastoral, necrologul joacă un rol foarte important. La slujba înmormântării sunt prezenți credincioși care frecventează biserica în mod regulat, care sunt implicați în viața comunității, însă printre cei prezent un număr foarte mare participă doar în mod ocazional. Pentru cei din urmă, predica poate să fie un mijloc de redeșteptare a credinței și de reimplicare în viața Bisericii și a comunității.

Nu credem că este cazul să ilustrăm printr-un exemplu predica la înmormântare. În revistele teologice și în cărțile de predici acest tip de discurs este des întâlnit.⁸

"Iertăciunile"

Am putea să numim "iertăciunile", un discurs "anexă" rostit cu ocazia înmormântării unui enoriaș. Acest tip de discurs este tolerat de ierarhie, iar din partea teologilor se manifestă anumite rezerve. Totuși, "iertăciunile" se practică în foarte multe comune și sate din Transilvania. Manualele de omiletică nu oferă nici un fel de îndrumări tehnice

⁷Gheorghe Lițiu, "Necrologul", *B.O.R.* 9/1978, p.1124-1134.

⁸Ioan Lupaș, *Căzut-a cununa capului nostru. Cuvântări funebre*, Arad, 1918, 226 p; Petru Maior, *Propovădania la îngropăciunea oamenilor morți*, Buda, 1809, 326p; Massillon, *Oraisons funèbres*, Paris, 1875, p.564; Samuil Micu, *Propovedanii sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți*, Blaj, 1784, 140p; Vasile Mihoc, "Cuvânt la înmormântarea unui creștin virtuos", în *Mitropolia Ardealului* 7-9/1978, p.566-569 etc.

de alcătuire, iar în cărțile de predici acest tip de discurs nu poate fi întâlnit. Dacă am încerca să facem o analiză a iertăciunilor, am putea sesiza următoarea structură: în prima parte se prezintă pe scurt viața celui răposat, iar în partea a doua, discursul îmbracă forma prosopopeică. Astfel cel decedat cere iertare, prin gura preotului dă sfaturi și își ia rămas bun de la cei rămași în viață, soție, copii, părinți, nași, vecini, prieteni, colegi etc.

Transmit oare "iertăciunile" un mesaj sau sunt doar vorbe golite de sens? Cu siguranță, nu poate fi vorba de un discurs argumentativ legat de o învățătură dogmatică sau morală. Acest tip de discurs nu are o temă anume, totuși se poate desprinde din el un mesaj clar, cel al optimismului evanghelic: moartea nu trebuie să ne întristeze, ea este doar o trecere spre o altă lume în care vom ajunge cu toții.

Acest tip de discurs se adresează cu precădere sentimentului și voinței ascultătorilor. Ascultătorul este sensibilizat prin evocarea momentelor petrecute înainte de deces, iar voința este reactivată prin îndemnul de a urma calea cea bineplăcută Lui Dumnezeu. Chiar dacă, în mod paradoxal, "iertăciunile" "produc" lacrimi, ele ușurează doliul, pentru că plânsul, lacrimile sunt mijloace terapeutice prin care omul poate să-și exprime durerea și în același timp să se elibereze. Deoarece acest tip de discurs nu-l găsim consemnat în scris, în cele ce urmează vom ilustra "iertăciunile" printr-un exemplu:

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh,

Îndurerată familie, Îndurerați ascultători,

La glasul de doliu al clopotelor bisericii noastre ne-am adunat astăzi la această casă pentru a-l conduce pe ultimul drum al acestei vieți pământești pe acela care a fost Rusu Vasile.

Cine ar fi crezut în urmă cu câteva zile că deasupra acestei case stă întinsă mâna nemiloasă a morții așteptând momentul să mai smulgă un suflet tânăr din mijlocul familiei sale.

S-a născut la data de 28 octombrie 1961, fiind singurul copil al soților Grigore și Maria Rusu. Urmează școala primară în satul natal, după care se înscrie la școala profesională din Bistrița și la liceul seral. Urmează apoi școala de maiștri, ajungând maistru mecanic la S. M. A. Palanca.

După satisfacerea serviciului militar, în anul 1982, se căsătorește cu Ana Gavra, în urma căsătoriei lor Dumnezeu îi binecuvintează cu doi copii Ioan și Maria.

Acum la despărțire își ia rămas bun de la cei dragi ai lui. În primul rând de la aceea cu care s-a legat prin Sfânta Taină a Căsătoriei să ducă împreună greutatea și bucuriile acestei vieți.

Soția Ana

Draga mea soție, iată acum despărțirea a sosit, mult mai repede decât ne-am fi așteptat.

Vei fi tentată să spui că a venit prea devreme sau vei fi tentată să spui că Dumnezeu te-a încercat prea greu, lovitura aceasta fiind prea dureroasă pentru tine.

Adu-ți aminte că Sfânta Scriptură spune despre Iov că și-a pierdut fiii și fiicele și tot ce a avut și tot nu a disperat, ci a spus: "Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat!".

PREDICA ȘI "IERTĂCIUNILE" ÎN CADRUL RITURILOR FUNERARE

Este adevărat că ai îmbrăcat prea de timpuriu haina aceasta de doliu, dar nu trebuie să deznădăjduiești, ci trebuie să-ți pui toată nădejdea în Dumnezeu, pentru că El este Tatăl văduvelor și al orfanilor și numai El poartă de grijă tuturor.

Am petrecut împreună cei mai frumoși ani ai vieții, dar dacă mi-a fost hărăzit de Dumnezeu ca eu să mă înfățișez așa de timpuriu noi nu putem să ne opunem voii Lui.

Trebuie să știi că despărțirea aceasta este temporară și cu toții ne vom întâlni în patria cerească a lui Dumnezeu.

Cu siguranță, durerea cea mai mare este a ta, tu ai pierdut bunul cel mai de preț, tu ai pierdut pe acela de care ți-ai legat toate speranțele, dar nu uita că toate bunurile realizate de noi au fost cu binecuvântarea lui Dumnezeu.

Dacă te vei ruga în continuare cu și mai multă ardoare, Dumnezeu îți va ajuta și te va trece cu ușurință peste toate greutatele acestei vieți.

A fost frumoasă această viață și acești ani petrecuți împreună au fost niște ani fericiți pentru noi. Parcă totul a fost un vis, după care te trezești și repeți de mai multe ori: nu, nu nu a fost adevărat. Dar aceasta este realitatea, eu plec pentru totdeauna. Tu să cercetezi biserica cu regularitate și să te rogi pentru sufletul meu; să-mi faci toate rânduielile convenite celui plecat din această viață.

Îți mulțumesc, dragă soție, pentru tot ce ai făcut pentru mine și te rog să mă ierți dacă ți-am greșit cu ceva.

Copiilor Ioan și Maria

Dragii mei copii, voi sunteți prea mici ca să pricepeți acum ceva. Când o să creșteți mari, mama voastră o să vă explice că și voi ați avut un tată bun și iubitor.

Tata Vasile vă roagă să o ascultați pe mama, iar în rugăciunile voastre curate să mă pomeniți și pe mine. Să fiți respectuoși cu toată lumea și cuminiți. Să vă rugați lui Dumnezeu să vă ferească de orice primejdie și necaz. Să cercetați biserica. Să-mi îngijiți mormântul și să-l presărați cu flori.

Să știți că și tata veghează asupra voastră de acolo din ceruri. Dacă pe acel bogat din Evanghelie l-a interesat soarta fraților lui, cu atât mai mult pe mine, tatăl vostru, mă interesează soarta voastră și ori de câte ori veți face un lucru bun mă voi bucura.

Dragii mei copii, acum la despărțire, tata Vasile vă roagă și pe voi să-l iertați dacă v-a supărat sau nu v-a putut împlini toate dorințele.

Părinții Grigore și Maria

Dragii mei părinți, iată că fiul vostru, Vasile, acela în care v-ați pus toată speranța bătrânețelor pleacă pe ultimul drum al acestei vieți. Dumneavoastră sunteți oameni în toată puterea cuvântului și știți că nu ne putem opune voii lui Dumnezeu, mergem fiecare atunci când ne vine rândul pentru a da seamă înaintea Creatorului. Vă rog să aveți grijă de cei rămași în urma mea, de soție și de copii, să nu simtă lipsa mea. Dumneavoastră sunteți aceia care mă puteți înlocui într-o măsură foarte mare. Să-i îndrumați pe cei doi copii ai mei, pe drumul cel bun și să-i îmbărbătați de câte ori este nevoie.

Dacă v-am greșit sau supărat cu ceva, vă rog să mă iertați și să mă pomeniți în rugăciunile voastre.

Nașii Ștefan și Viorica

Dragii mei nași, așa cum m-ați condus la cununie, acum mă conduceți pe ultimul drum al acestei vieți. Vă rog și pe voi, ca părinți sufletești, să aveți grijă de familia mea, să vă implicați cât puteți în educația celor doi copii, deoarece sunt fiii voștri sufletești; s-o ajutați pe soția mea, fina voastră, să o îmbărbătați și să-i dați un sfat

bun.

Verișori, alte rude, colegi de serviciu, vecini

Dacă v-am greșit sau supărat cu ceva vă rog să mă iertați și să mă pomeniți în rugăciunile voastre.

Îndurerată familie,

Acum în această clipă de grea încercare pentru voi, aș dori să pun alături de durerea din suflet și lacrima din ochi, un citat din Sfânta Scriptură care zice:

"Veniți să ne întoarcem către Domnul, căci numai El, după ce ne-a rănit, ne tămăduiește, iar după ce ne-a bătut ne leagă rănile noastre" (Osea, 6, 1).

Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească! Amin⁹.

Concluzie

Receptarea unei predici este condiționată de cele mai multe ori de starea sufletească a ascultătorilor. Or, în fața morții, omul nu poate să rămână indiferent. Contextul în care este rostită predica poate să găsească inimi dispuse să pună în practică cele auzite, dacă mesajul a fost clar și actual pentru cei prezenți la slujba înmormântării.

Dacă există tradiția rostirii "iertăciunilor", acestea trebuie să fie traversate de duhul evanghelic și să nu devieze în folclor de prost gust.

Predica și "iertăciunile" reprezintă două tipuri de discurs pe care le întâlnim în cadrul riturilor funerare, care au rolul de a ușura doliul, de a înlătura neliniștea pe care o are omul în fața morții și de a transmite un mesaj despre sensul vieții pământești și despre viața viitoare.

⁹ "Iertăciuni" alcătuite în cadrul lucrărilor practice de omiletică de Studentul Cozma Liviu
144

CRUCEA ÎN LITURGHIE

PATRICK PRÉTOT*

RÉSUMÉ *La Croix dans la liturgie.* Grâce à position centrale du sacrifice de Jésus Christ dans l'économie du salut, la vénération de la Croix est devenue un élément essentiel de la spiritualité chrétienne, en ce qui concerne tant la foi confessée que la foi célébrée. Dans la liturgie la Croix fait son apparition à partir des rites baptismaux. Certes, c'est Jérusalem qui a joué un rôle spécial dans la cristallisation et le développement du culte de la Sainte Croix. Les documents de la fin du IV^e siècle parlent déjà du rituel de la vénération de la vraie croix, tel qu'il se pratiquait dans la matinée du Vendredi Saint à Jérusalem. Les documents romains de la fin du VII^e siècle et du début de l'VIII^e siècle parlent de l'existence de deux rites de vénération de la Croix le Vendredi Saint: celui de la cour pontificale (le matin) et celui qui se déroulait dans les paroisses de la ville de Rome (le soir). Après le Concile II Vatican, la vénération de la Croix apparaît comme le moment culminant d'un rituel dont le but est remémorer La Passion du Christ. La prière solennelle pour l'Église et pour le monde s'accomplit à travers la communion eucharistique.

"Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit" (I *Corinteni* 2, 2). Prin această frază lapidară din prima sa Epistolă către Corinteni, Apostolul exprimă cu cea mai mare tărie locul central al Crucii în Revelația creștină. Mărturisirile de credință reiau fără încetare ecoul acesteia: credem în Hristos Care "a pățimit sub Ponțiu Pilat, a fost răstignit, a murit". *Catehismul Bisericii catolice* afirmă că "misterul pascal al Crucii și al Învierii lui Hristos se află în centrul Evangheliei pe care Apostolii, și după ei Biserica, au vestit-o în lume" (CBC 571).

Dacă Crucea este în centrul credinței mărturisite, ea nu ocupă un loc mai puțin important în credința celebrată. ("În Liturghie, Biserica celebrează în primul rând misterul pascal prin care Hristos a împlinit opera mântuirii noastre"; CBC 1067). Totuși, în secolul al III-lea, Minuciu Felix scria: "Crucile nu sunt pentru noi nici obiectele unui cult, nici ale dorințelor". Locul Crucii a fost obiectul unei evoluții complexe, a cărei natură și anvergură vom încerca să le surprindem aici, oprindu-ne îndeosebi asupra Crucii ca semn și ca obiect de cult și nu asupra reprezentărilor Crucii și a Celui Răstignit pe ea.

Semnul Crucii

Locul Crucii în liturghia creștină apare odată cu riturile baptismale. Urmând Epistolei către Romani, care prezintă botezul ca o participare sacramentală la moartea lui Hristos pe Cruce (6, 4-10), autorul Epistolei lui Barnaba – o scriere apocrifă din prima jumătate a veacului al II-lea – are o afirmație semnificativă: "Fericiți sunt cei care, punându-și nădejdea în Cruce, s-au afundat în apă!" Acest

pasaj poate fi raportat la baptisteriile paleocreștine construite în formă de cruce. Totuși, locul Crucii în riturile baptismale străvechi este greu de precizat. Către 215, *Tradiția apostolică* vorbește despre o însemnare a viitorului botezat după exorcizare. Forma acestei însemnări – să fie oare vorba despre un semn al crucii trasat cu degetul mare pe fruntea catehumenului? – nu este clar precizată, și nu se afirmă legătura sa cu Crucea. Pe la mijlocul veacului al IV-lea, în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, Sfântul Vasile consideră o tradiție nescrisă venind de la Apostoli faptul de a-i "însemna cu semnul Crucii pe cei care nădăjduiesc în Domnul nostru Iisus Hristos".

Impunerea Crucii la viitorul botezat apare clar în *Sacramentariul gelasian*, folosit în veacurile VII și VIII în bisericile presbiteriale ale Romei. La începutul Postului pascal, după înscrierea și chemarea candidaților, are loc primul exorcism în cursul căruia preotul rostește rugăciunea următoare: "Caută cu bunătate Doamne spre rugăciunile noastre, iar pe acești aleși ține-i, păzește-i cu puterea Crucii Domnului, cu care ne însemnăm ...". Acest rit figurează în ritualul botezului până în zilele noastre. În noua ediție a *Ritualului de inițiere creștină a adulților*, celebrarea intrării în catehumenat comportă o însemnare a frunții, crucea fiind prezentă în actul penitențial ca "semn al noii condiții": "Primiți pe frunte Crucea lui Hristos, Hristos însuși fiind Cel care vă apără prin semnul iubirii Sale (sau al biruinței Sale)" (n. 88). O însemnare a "simțurilor" – urechile, ochii, gura, pieptul și umerii – prelungeste și amplifică acest rit de punere a crucii care apare așadar cu o dublă semnificație: crucea este semnul condiției creștine – ucenicul își poartă crucea urmându-i lui Hristos (*Luca* 14, 27) – dar de asemenea este semn de apărare în lupta duhovnicească.

Semnul Crucii trebuie situat în prelungirea practicii baptismale. Această practică este atestată încă de la începutul veacului al III-lea de către Tertulian, care recomandă creștinilor să facă semnul crucii în cursul multiplelor activități ale vieții cotidiene. Pe la mijlocul veacului al IV-lea, Chiril al Ierusalimului tâlcuiește catehumenilor această practică și semnificația ei: "Nu vă sfiți să-L mărturișiți public pe Cel Răstignit. Degetele noastre să însemne cu îndrăzneală pecetea Sa pe fruntea noastră și să o însemne cu orice prilej: pe pâinea pe care o mâncăm, pe băuturile pe care le bem, când intrăm, când ieșim, înaintea somnului, în pat, când ne trezim, când călătorim, când ne odihnim. Crucea este o puternică izbăvitoare [...]. Ea este harul lui Dumnezeu, semnul credincioșilor și spaima demonilor". În Evul Mediu, pe temeiul acestei folosiri frecvente în viața de zi cu zi, Crucea a intrat în liturghie și mai ales în Messă. Prin reforma liturgică de la Conciliul Vatican II, în conformitate cu cererea de simplificare a riturilor făcută de către părinții conciliari (SC 50), s-au suprimat un mare număr din aceste semne ale crucii ale căror proliferare – înaintea reformei, acestea ajungeau până la 47 într-o messă citită, dintre care 33 pentru canon – păreau să-i altereze semnificația.

În Messa actuală, semnul Crucii are deci un loc cu atât mai semnificativ cu cât este în mod voit mai rar. El marchează începutul celebrării, plasându-o de la început în perspectivă trinitară: preotul și adunarea, în picioare, fac semnul crucii "în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh" (Prezentarea generală a *Misallului roman* 28, 86, 213). Revine apoi în timpul proclamării Evangheliei: preotul face "semnul crucii cu degetul mare pe carte, apoi se însemnează pe sine însuși, la

frunte, la gură și la piept" (PGMR 95). Se face și în timpul primei Rugăciuni euharistice (canonul roman) când preotul rostește cuvintele binecuvântării darurilor, pe când în celelalte trei locuri (Rugăciunea euharistică II, III și IV), el însoțește epicleza pre-consacratorie. În sfârșit, prin semnul Crucii preotul binecuvântează adunarea înainte de slobozire (PGMR 124).

După Conciliul Vatican II, semnul Crucii în liturghie adună, unifică și permite adunării să ia trup. El este de asemenea un gest de binecuvântare asupra darurilor ca și asupra adunării. Reducerea sa la o singură apariție în rugăciunea euharistică, și mai ales însemnarea ei în momentul cu totul deosebit al epiclezei, tind să dea acestui semn, în perspectiva teologiei ioaneice care prezintă Crucea ca topos în care Fiul "și-a dat Duhul" (*Ioan* 19, 30), o puternică dimensiune pnevmatologică. Ceea ce își are ecoul în reflecția contemporană asupra Crucii ca eveniment trinitar.

Venerarea Crucii în liturghia Sfintei Vineri

În oficiul liturgic din Vinerea Mare liturghia latină acordă un loc cu totul deosebit Crucii. În timpul slujbei Patimilor care se celebrează după amiază, *Missalul roman* conține un rit solemn al venerării Crucii, propus sub două forme, la alegere: prima, cu o cruce acoperită care este dezvelită treptat; a doua, cu o cruce neacoperită care este adusă în sanctuarul bisericii făcându-se trei opriri. Ne vom opri la cea de a doua formă, care este cea mai folosită astăzi. Preotul, însoțit de oficanți, se apropie de ușa bisericii unde se află expusă crucea între sfeșnice cu lumânări aprinse. El ia crucea și o poartă în procesiune de-a lungul bisericii până la sanctuar. Se fac trei opriri: la începutul procesiunii, la mijlocul bisericii și, în sfârșit, la intrarea în sanctuar. Îndrumările tipiconale precizează: "Cel care poartă crucea, o înalță cântând: «Iată lemnul Crucii, care a adus mântuirea lumii». Poporul răspunde: «Veniți să ne închinăm!». După fiecare răspuns, toți îngenunchează și adoră în liniște timp de câteva clipe".

Ritul continuă astfel: "Pentru venerarea Crucii, preotul, oficanții și credincioșii înaintează unul după altul; ei trec înaintea Crucii și îi aduc cinstire, fie îngenunchind în fața ei, fie în alt mod, sărutându-o de pildă [...]. În acest timp, se cântă antifioanele Crucii sau alte cântări adecvate". Printre cântările propuse, antifonul *Crucem tuam*, care aparține fondului comun al textelor liturgice ale Răsăritului și Apusului, arată cât se poate de bine sensul ritului: "Crucii Tale, Doamne, ne închinăm, și sfântă Învierea Ta o preamărim: căci prin lemnul Crucii bucurie a venit la toată lumea". Biserica venerază Crucea atât ca semn al mântuirii cât și ca memorial al biruinței lui Hristos Cel înviat.

Această ceremonie nu poate fi izolată de întregul ansamblu al slujbei care începe în liniște printr-o mare prosternare și o rugăciune, și continuă cu liturghia cuvântului (*Isaia* 52; *Evrei* 4 și 5 și Patimile după Sfântul Evanghelist Ioan) și prin marea rugăciune pentru întreaga lume. După venerarea Crucii, urmează o împărtășire simplă, din rezerva de Euharistie păstrată de la privegherea de seară – acum nu există o celebrare euharistică – precedată de recitarea rugăciunii *Tatăl nostru*. Venerarea Crucii apare deci ca moment culminant al unui ritual al cărui scop este rememorarea Patimilor, rugăciunea pentru Biserică și pentru lume, înainte de a se desăvârși prin împărtășirea euharistică.

Originile venerării Crucii

În cărțile liturgice romane, această ceremonie apare din secolele VII-VIII. Istoricii sunt de acord în a considera Ierusalimul ca leagăn al celebrării *triduum*-ului *pascal* și în special, al venerării Crucii. Dosarul istoric se întemeiază pe două surse majore. În primul rând, jurnalul de călătorie al pelegrinei Egeria, confirmat de *Lectionarul armean* de Ierusalim, ne permite să cunoaștem rânduiala liturgică de la Ierusalim așa cum era săvârșită pe la 381-383. La sfârșitul secolului al IV-lea, în dimineața Sfintei Vineri, era venerată relicva adevăratei Cruci despre care se credea că a fost descoperită de către Sfânta Elena la începutul secolului. Venerarea Crucii avea loc între două lungi synaxe care cuprindeau lecturi întretăiate de psalmi, una în noaptea dinspre Joi spre Sfânta Vineri, în amintirea rugăciunii lui Hristos din grădina măslinilor, cealaltă Vineri, de la ceasul al 6-lea până la ceasul al 9-lea, în amintirea Patimii. Așadar, venerarea relicvei nu comporta lecturi. Dar constă într-o închinare pe care Egeria ne-o descrie: "Se așează atunci un jeț pentru episcop pe Golgota, în spatele Crucii, unde se află în acel moment. Episcopul se așează pe acest jeț și înaintea lui se pune o masă acoperită cu un acoperământ. În jurul mesei stau diaconii în picioare. Este adusă lădița din argint aurit în care se păstrează lemnul sfânt al Crucii; este deschisă, este expusă, apoi este pus pe masă atât lemnul Crucii cât și inscripția [cf. *Ioan* 19, 19]. După ce au fost așezate pe masă, episcopul șezând, își pune mâinile pe capetele lemnului sfânt, iar diaconii, stând în picioare împrejur, veghează [...]. Se apropie deci toată mulțimea, unul după altul. Fiecare se închină, atingând cu fruntea, apoi cu ochii, Crucea și inscripția; și sărutând Crucea, trece mai departe, dar nimeni nu întinde mâna pentru a le atinge".

Cea de a doua sursă o constituie cele mai vechi documente romane care ne fac cunoscută liturghia orașului Roma de la sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea, adică la mai mult de trei secole după Egeria. Existau atunci la Roma două rituri de venerare a Crucii. Primul era cel de la curtea pontificală și consta într-o procesiune care pornea, în dimineața de Vineri, de la palatul Lateran până la basilica Sfânta-Cruce-din-Ierusalim. Papa și poporul venerau o relicvă a Crucii celei adevărate. Ceremonia se încheia cu marea rugăciune universală. Nu se făcea împărtășire euharistică.

Al doilea rit avea loc seara, la ceasul al nouălea, în *tituli*, adică în parohiile orașului Roma. Structura synaxei era și atunci asemenea celei adoptate în 1956. Textele liturgice ne îngăduie să presupunem că obiectul venerării era o cruce.

Dacă nu se poate afirma cu certitudine că ritul ierusalimitean al relicvei stă la originea liturghiei pontificale la Roma, este clar totodată că venerarea Crucii în liturghia romană începând din Evul Mediu timpuriu provine din dubla moștenire a celor două tradiții romane: venerarea relicvei adevăratei Crucii, și venerarea Crucii ca semn al mântuirii.

Ritualul roman din *tituli* lega într-o manieră intimă venerarea Crucii de împărtășirea euharistică. Sacramentariul gelasian precizează: după ce se rostește *Tatăl nostru*, *toți adoră crucea și se împărtășesc*. Îngenuncherea și sărutarea, adoptate ca expresii ale venerării, constituiau odinioară gestul de respect adresat împăratului sau chipului său.

CRUCEA ÎN LITURGHIE

Încetul cu încetul, acest rit a dispărut până la reforma slujbelor pascale din 1956: slujba Patimii era celebrată dimineața devreme în Sfânta Vineri și cel mai adesea în absența poporului. Reforma a voit să-i redea forța unui rit pe care devoțiunea *Căii Crucii*, moștenită din Evul Mediu, îl ocultase.

Sensul venerării Crucii

Adorarea Crucii este așadar un caz remarcabil de venerare a unui obiect.

Paschalis sollemnitatis, o scrisoare a Congregației pentru cultul divin referitoare la celebrările pascale, ce datează din 16 ianuarie 1988, precizează: "Pentru prezentarea Crucii, aceasta va trebui să fie suficient de mare și frumoasă". Totuși, nici *Missalul roman* și nici această scrisoare nu reiau rubrica din *Ordo hebdomadae sanctae* din 1956 care pretindea un crucifix și nu doar o cruce de lemn. În plus, cântările pun accentul pe "lemnul Crucii care a purtat mântuirea lumii".

Acesta nu este singurul caz de "venerare" a unui obiect în liturgia romană: rubricile precizează și semne ale respectului față de Altar și față de Evangheliar (PGMR 232; 235-236.33) și într-o mai mică măsură față de lumânarea pascală. Crucea din Sfânta Vineri are prin urmare același statut liturgic cu Evangheliarul și Altarul.

Prescripțiile liturgice insistă asupra caracterului personal al demersului, întărit prin gestul însuși: *Ei trec în fața acesteia (Crucii) și îi aduc cinstire, fie prin îngenunchere în fața ei, fie printr-un alt semn, de pildă prin îmbrățișare. Prin caracterul său extraordinar, ca și prin angajamentul trupesc al unui gest care pune în lucrare intimitatea (sărutarea), venerarea Crucii implică o angajare plenară a persoanei. Dar totuși acesta nu este un act individual. Cinstirea Crucii apare ca o venerare colectivă în decursul căreia fiecare face și un demers personal.*

Crucea ca imagine

În evoluția care a dus în veacul al IV-lea la reprezentarea Crucii, liturgia a avut un rol deosebit, începând cu devoțiunea față de relicva adevăratei Cruci. Treptat, Crucea a devenit unul dintre elementele importante ale sanctuarului: mai întâi sub forma unei cruci de procesiune așezată lângă Altar după sosirea cortegiului, apoi, treptat – începând cu secolul al IX-lea, probabil sub influența dezvoltării messelor private – ea va fi fixată pe Altar.

Missalul roman din 1970 dă dovadă de o mare discreție asupra acestui punct. În capitolul despre "pregătirea și decorarea bisericilor în vederea săvârșirii Euharistiei" rubricile se mulțumesc a nota: *Pe Altar sau aproape de acesta, va fi o cruce, în văzul adunării* (PGMR 270). Rubricile evită problema reprezentării lui Hristos pe Cruce. Crucea este astfel într-o relație privilegiată cu Altarul, însoțind procesiunea ce inaugurează celebrarea. Ea apare nu atât pentru ea însăși, cât mai ales ca icoană ce are un sens plenar prin și în celebrarea euharistică.

Oscilând continuu între cea mai mare discreție și abundența pletoriclocul Crucii în liturgia apuseană, a cărui istorie a fost prea sumar schițată aici, revelează caracterul său paradoxal, deopotrivă esențial și problematic.

PATRICK PRÉTOT

BIBLIOGRAFIE

1. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen âge*, 11, 23, 24, 28, 29, Louvain, 1931-1961.
2. Dom B. Capelle, *Le vendredi saint*, «La Maison-Dieu» 37 (1954); *L'office du vendredi saint*, «La Maison-Dieu» 41 (1955).
3. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, trad. J. Bouvet, Namur, 1962.
4. I.-H. Dalmais, *L'adoration de la coix*, «La Maison-Dieu» 45 (1956).
5. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889.
6. Egérie, *Journal*, éd. P. Maraval, Paris, 1982.
7. A. Frolow, *La relique de la vraie croix*, *Analecta orientalia christiana* 7, Paris, 1961.
8. Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, éd. B. Botte, Münster, 1963.
9. H. Leclercq, "Invention et exaltation de la vraie Croix", "Le signe de la croix", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.
10. J. Moltmann, *Le Dieu crucifié, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf-Mame, 1974.
11. *Pascal's sollemnitas*: Lettre de la Congrégation sur le culte divin du 16 janvier 1988, tr. fr. *Documentation catholique* 1958 (1988).
12. A. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121, édition comparée...*, Turnhout, 1971.
13. A.-M. Roguet, *Du signe de la croix et de son bon usage*, «La Maison-Dieu» 75 (1963).
14. M. Sulzberger, *Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens*, «Byzantion» II (1925).
15. *Textes liturgiques de l'Église de Rome*, éd. A. Chavasse, Paris, Cerf, 1997.

*

* * *

Studiul pe care l-am propus cititorilor noștri în traducere românească a fost publicat în numărul 54 din 1998 al revistei «Chroniques d'art sacré» (p. 13-17), editată de *Centrul național de pastorală liturgică* din Paris. Ca organ trimestrial al *Comitetului național de artă sacră*, revista are menirea de a propune o reflecție asupra raporturilor dintre artă și cult, în spiritul Conciliului Vatican II. Desigur, o atenție specială se acordă creației artistice contemporane. Arhitectura spațiului liturgic, amenajarea interioară a locașului de rugăciune, estetica actelor de cult, contribuția unor artiști contemporani la înnoirea artei sacre, sunt teme frecvente asupra cărora «Chroniques d'art sacré» publică studii ale unor teologi și specialiști de renume. Întregul conținut al numărului din care am preluat textul părintelui Patrick Prétot este consacrat Crucii. Iată care sunt celelalte studii ce întră în alcătuirea acestuia: Jean-Yves Hameline, *La Croix, entre cosmologie et histoire* și

CRUCEA ÎN LITURGHIE

La Croix, la trace et le regard; Michel Moncault, *Les représentations de la Croix*; Jean-Paul Deremble, *De la Croix à la Gloire*; Gilles Alféra, *La croix*; Hélène Delprat și Pierre Buraglio, *Propos d'artistes sur la croix et le crucifix*; Jean Crosse, *Approche d'un espace de Gloire* și, în sfârșit, Frédéric Debuyst, *Le sculptor Fritz Hartlauer*. La acestea se adaugă rubricile de recenzii și de prezentare a unor expoziții, precum și unele informații ale *Comisiei pentru salvagardarea și îmbogățirea patrimoniului cultural* și ale *Comitetului național de artă sacră*. Calitatea tiparului, a hârtiei, a tehnoredactării, a reproducerilor alb-negru și color, conferă revistei «Chroniques d'art sacré» o ținută elegantă, familiară de altminteri revistelor occidentale.

Autorul studiului tradus pentru prezentul număr al revistei noastre, părintele Patrick Prétot, s-a format ca monah în comunitatea abației benedictine de la Pierre-qui-Vire, Franța, în preajma unor personalități de marcă ale teologiei și artei sacre. Specialiștilor în istoria artei liturgice europene, și nu numai lor, le sunt cunoscute frumoasele volume care poartă siglele editurii «Zodiaque», aparținând prestigioasei abații de la Pierre-qui-Vire. Iată colecțiile în care au apărut de-a lungul deceniilor de după cel de al doilea război mondial volumele, magnific ilustrate, ale acestei edituri monahale: *La nuit des temps*, consacrată artei romanice (arhitectură, sculptură, pictură) din aproape toate regiunile și epocile Europei medievale; *Introduction*, care tratează aspectele particulare ale artei liturgice apusene; *Visages du Moyen Age*, ale cărei volume sunt consacrate marilor teme ale umanității, așa cum s-au cristalizat acestea în Evul Mediu; *Les formes de la nuit*, operele acestei colecții explorând câte o țară sau câte un curent artistic al Europei medievale, atât din Apus cât și din Răsărit; *Les points cardinaux*, cu volumele sale ce tratează teme și opere esențiale ale artei europene medievale; *La carte du ciel*, ale cărei volume sunt consacrate acelor locuri ale geografiei europene în care arta liturgică s-a manifestat plener; *Les travaux des mois*, cu albume ce propun apropierea de anumite opere foarte importante ale artei creștine; *Le ciel et la prière*, colecție prin care se urmărește realizarea unui inventar al patrimoniului gotic european; *La route des mages*, fiecare volum al acestei colecții tratând și ilustrând acele expresii strălucite ale artei sacre în marile religii ale lumii care îmbogățesc patrimoniul cultural al umanității și, în sfârșit, *La voie lactée*, cu volumele sale care-i permit cititorului să plonjeze în spiritul unor locuri speciale ale Europei medievale, în simbolistica și în mentalitățile artistice ale acestor locuri. De asemenea, se cuvine a fi remarcată și revista semestrială «Zodiaque», editată de către benedictinii de la Pierre-qui-Vire într-o ținută grafică de excepție, cu scopul mărturisit de face o pedagogie a privirii și a înțelegerii imaginilor, fiecare număr fiind consacrat unei teme: *Le regard*, *Apocalypses*, *L'ombre*, *Actualités de l'art sacré* etc.

L-am cunoscut pe părintele Patrick în timpul celor trei luni (martie-mai) pe care le-am petrecut la Pierre-qui-Vire în 1998. În perioada respectivă, era responsabilul bibliotecii care face și ea faima acestei abații și totodată își pregătea teza de doctorat în teologie. M-au impresionat la dânsul evlavia, delicatețea, smerenia, generozitatea, știința de carte și deschiderea față de marea tradiție liturgică a Răsăritului creștin. S-a încheiat studiile teologice prin susținerea tezei de doctorat la Sorbona și la Institutul catolic din Paris, în 12 iunie 2001, având ca temă de cercetare *L'adoration de la croix au temps d'Egerie. Essai d'herméneutique d'un rite liturgique*. Cu puțin înainte de acest eveniment important al biografiei sale, a fost ales director al

PATRICK PRÉTOT

Institutului superior de liturghie din cadrul Institutului catolic. De-a lungul anilor a publicat mai multe studii, cu tematică liturgică în special, în reviste prestigioase de teologie și în volume colective, făcând dovada înzestrării sale intelectuale și a puterii de pătrundere în universul atât de amplu și de complex al teologiei liturgice, precum și a seriozității academice, calități indispensabile oricărui teolog.

Consider că, dincolo de perspectiva arheologică pe care propune atunci când analizează cultul Crucii ca element fundamental al spiritualității creștine, studiul părintelui Patrick ne permite să sesizăm foarte bine ecoul unei preocupări majore ce există astăzi printre teologii catolici în ceea ce privește redescoperirea tradiției liturgice a Bisericii primare, tradiție pe care Ortodoxia a păstrat-o cu atâta grijă de-a lungul veacurilor. Pentru o mai bună receptare a textului, doresc să precizez că în limbajul occidental, termenul *liturghie* are un înțeles cu mult mai larg decât în limbajul ortodox. Așa cum se știe, în tradiția lingvistică ortodoxă acest termen desemnează aproape în exclusivitate slujba dumnezeieștii Euharistii și împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele lui Hristos. De altminteri, și în Biserica veche acest cuvânt avea un înțeles mult mai larg decât o are astăzi în limbajul ortodox, indicând totalitatea actelor de cult, săvârșirea și administrarea lor, adică ceea ce înțelegem astăzi prin slujirea sacramentală în general. Așadar, acest înțeles îl are termenul *liturghie* în teologia apuseană, după cum reiese și din studiul părintelui Patrick. De fapt, în limbajul teologic apusean, Liturgia euharistică este desemnată prin termenul *Messa*.

Trad. și prezentare
Pr. Ioan Bizău

LE CONCEPT DE RELATION ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT DANS L'ORTHODOXIE

PATRICIU-DORIN VLAICU

REZUMAT. *Conceptul de relaie între Biserică și stat în ortodoxie.* În acest studiu autorul prezintă originile divine ale Bisericii creștine, apariția ei în Stat, modelul de relație Biserică-Stat, modelul de relație Biserică-Stat în Bizanț (simfonia bizantină), raportul dintre factorul politic și Bisericile locale după căderea Constantinopolului sub turci (29 mai 1453), în: Rusia, Serbia, Bulgaria, Grecia, România; preocupările actuale ale Bisericii privitoare la raportul ei cu Statul, Statutul juridic al Bisericii, preocuparea Bisericii pentru păstrarea autonomiei sale ș.a.

La période dans laquelle nous nous trouvons est favorable à des analyses sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat. En effet, ces deux institutions se trouvent dans une période de recherche des solutions convenables pour une cohabitation constructive. L'Eglise orthodoxe n'a pas défini d'une manière doctrinale son rapport avec l'Etat et, pour cette raison, une analyse dans ce domaine peut être faite en observant les modalités selon lesquelles l'Eglise et l'Etat ont vécu ensemble pendant deux millénaires.

L'Eglise n'a pas élaboré de dogme sur le siècle et ce qui le détermine. Elle n'a pas non plus donné de règles concernant les acteurs séculiers ou la société en général. En conséquence, pour elle, l'Etat n'a pas une définition dogmatique. Les rapports entre l'Eglise et l'Etat ont donc été déterminés selon des principes qui dérivent de leur existence dans l'histoire.¹

Ni la Sainte Ecriture, ni la Sainte Tradition et ni les saints canons ne contiennent de définitions dans ce domaine. La Bible nous parle effectivement d'un pouvoir qui doit être respecté par les chrétiens, mais les textes où l'on parle de cette relation (Mt.22, 21; Luc 20, 25, Rom 13, 1-5; I Pierre 2, 13, 14, 17; I Tim 2, 1-2 et Jean 18,11), en fait, ne discutent pas du rapport entre l'Eglise et l'Etat, mais de l'attitude des chrétiens devant César, et le pouvoir séculier en général. Il est évident qu'il n'est pas possible d'avoir une double norme, d'une part pour l'attitude des chrétiens, et d'autre part pour l'attitude de l'Eglise -qui représente tous les chrétiens- à l'égard de l'Etat². Donc, les conseils de la Révélation surnaturelle, même si elle n'est pas très explicite en ce domaine, nous parlent d'attitudes qui doivent être prise par l'Eglise à l'égard l'Etat.

¹ voir Ioan N Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație parohială*, București 1990, p. 279 et Liviu Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, in O, 4/1955, p. 355.

² Liviu Stan, *Relațiile dintre Stat și Biserică*, in O, 4/1955, p. 355.

L'Eglise orthodoxe se manifeste dans une diversité mais toutefois dans une unité doctrinaire, liturgique et canonique. Elle accepte que chaque Eglise locale puisse être marquée par une spécificité qui doit être respectée, tout en gardant la communion orthodoxe.

Dans le domaine des relations entre l'Eglise et l'Etat, cette diversité se manifeste de façon claire, puisque l'Eglise est toujours influencée par le contexte historique. Pour bien comprendre la position orthodoxe dans ce domaine, on doit observer les moments importants de son évolution.

En ce qui suit, dans deux chapitres je veux observer les moments les plus importants dans l'histoire des rapports entre l'Eglise et l'Etat, selon la tradition orthodoxe. Dans le troisième chapitre, je propose une actualisation de la question en observant les problèmes d'aujourd'hui et les perspectives pour demain, spécialement en Roumanie.

Les chrétiens et la pouvoir séculier avant 1453

a) Quelques repères de la Révélation divine

Même si Notre Seigneur Jésus-Christ ne s'est pas érigé en prince de ce monde, il nous a fait comprendre qu'il faut distinguer entre, d'une part, la vie dirigée par des principes purement rationnels et sensibles et, de l'autre, la vie à sa suite, dirigée par les commandements divins. Il ne demande pas un isolement de ce monde, mais un témoignage devant le monde. Jésus-Christ dit: «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»³. Le chrétien se voit conseiller de rester libre à l'égard de toute chose terrestre, mais cela ne veut pas dire qu'il reste passif devant tout ce qui se passe dans le monde. L'Apôtre Paul souligne le rapport entre devoir et liberté en disant: «Tout m'est permis, mais tout ne convient pas. Tout m'est permis mais moi je ne me laisserai asservir par rien.»⁴

Le texte qui parle des rapports entre les chrétiens et César est très connu. Quelques-uns croient que l'expression «rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» suppose une séparation entre les deux autorités. Mais cette réponse a été provoquée par les disciples des pharisiens qui voulaient compromettre Jésus, et la sagesse divine a donc voulu montrer qu'il ne faut pas mélanger les choses. En respectant le pouvoir séculier, on lui laisse la liberté d'action. Toutefois, par la reconnaissance des seuls droits séculiers pour l'empereur, on annule ses prétentions à être considéré comme divinité.⁵

Ce respect pour le pouvoir séculier ne justifie pas une attitude servile, qui serait dommageable à la foi chrétienne. Saint Jean Chrisostome précise qu'on ne doit rendre à César que ce qui ne touche pas la foi chrétienne; autrement cela pourrait devenir un sacrifice offert aux démons.⁶

³ Mathieu 5, 16

⁴ I Corinthiens 6, 12

⁵ Vladimir SOLOVIEV, *Rusia și Biserica universală*, Institutul european pentru colaborare științifică, Iasi, 1994, p. 87.

⁶ Sfântul Ioan GURA de AUR, *Omiliile la Matei*, PSB, vol 23, Bucuresti 1994, p. 804.

Notre Seigneur Jésus-Christ invite ses disciples à respecter l'ordre séculier, parce que l'Eglise elle-même entend être reconnue comme partie de la société et respectée comme telle. L'Eglise a toujours essayé de se manifester d'une façon qui puisse être acceptée par l'Etat. Elle a fait des grands efforts pour convaincre les princes de ce monde qu'elle ne représentait pas un danger pour l'Etat.

b) La naissance d'une Eglise d'Etat

Même si, pendant les premiers siècles, l'Eglise fut confrontée à une intolérance cruelle, les chrétiens savaient bien que la seule arme capable de triompher de l'orgueil des persécuteurs était la prière. Pour l'apologiste Tertullien, la prière pour les gouvernants est établie sur une relation de respect de la part des fidèles vis-à-vis du pouvoir de l'Etat, parce qu'ils sont conscients qu'il n'y a pas d'empereurs sans la volonté de Dieu⁷. Les chrétiens ont accepté la mort parce que, par leur sacrifice, ils témoignaient de leur foi et de leur loyauté pour le Roi Céleste. Les chefs de ce monde ont commencé à comprendre que les chrétiens n'avaient pas la volonté de détruire l'ordre établi dans ce monde. Ils comprirent ainsi que le christianisme pouvait avoir un rôle constructif. Avec Constantin le Grand, la religion chrétienne devint enfin libre. La liberté religieuse fut considérée comme une valeur qui garantissait la paix et l'unité de l'empire. L'Edit de Milan concrétisa cette nouvelle attitude. Il n'était pas créateur d'un Etat chrétien mais il interprétait le témoignage chrétien comme la nécessité de faire de la religion une affaire de conscience et il établissait la liberté des cultes. En voici le contenu:

«...nous avons cru devoir régler en tout premier lieu, entre autres dispositions de nature à assurer selon nous le bien de la majorité, celles sur lesquelles repose le respect de la divinité, c'est-à-dire de donner aux chrétiens comme à tous la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix... la même possibilité d'observer leur religion et leur culte est concédée aux autres citoyens, ouvertement et librement, ainsi qu'il convient à notre époque de paix, afin que chacun ait la libre faculté de pratiquer le culte de son choix. Ce qui a dicté notre action, c'est la volonté de ne point paraître avoir apporté la moindre restriction à aucun culte, ni à aucune religion.»⁸

Avec l'Edit de l'empereur Théodose le Grand, le 28 février 380, le christianisme devient religion d'Etat. Pour les chrétiens, c'est le commencement d'une période de nouvelles épreuves. L'empereur était tenté de profiter de l'autorité morale de l'Eglise, étant convaincu que la religion chrétienne avait des valeurs qui pouvaient être exploitées pour des intérêts politiques. L'Eglise a essayé de rester distante de cette intention de la soumettre, mais cela n'était pas facile dans un tel contexte historique et politique. Elle ne parvint à conserver sa dignité qu'en demeurant ferme dans la confrontation directe avec le chef de l'Etat. La position prise par l'évêque Ambroise de Milan, obligeant l'empereur Théodose à se

⁷ Apologetica, 28, 3-33, 4.

⁸ Maurice JOURJON, *Le chrétien devant le pouvoir dans l'Eglise*, dans *Foi chrétienne et pouvoirs des hommes*, colloque de Lyon, mai 1997, in *Le supplément*, n 162, Paris, 1987, p. 64

soumettre à une période de pénitence à cause de ses attitudes indignes d'un chrétien, est très représentative de cette capacité.⁹

Dans les siècles suivants, la relation entre l'Eglise et l'empereur demeura ambiguë: officiellement l'Eglise était une institution d'Etat qui consolidait l'unité de l'empire; mais, en réalité, il y avait une lutte entre leurs divers intérêts. L'empereur voulait se mêler du gouvernement de l'Eglise. Il avait intérêt de soutenir comme évêque quelqu'un qui acceptait les compromis avec l'autorité politique. Quand il y avait sur le siège épiscopal un évêque qui s'opposait trop souvent, la solution était le remplacement pur et simple de l'évêque incommode.

On peut dire que l'intention était d'avoir une harmonie entre les deux pouvoirs même si s'était difficile d'harmoniser les réalités spirituelles et les préoccupations politiques.

c) La symphonie byzantine

Reconnaissant le caractère providentiel de la fonction impériale, l'Eglise lui accordait une importance particulière, soulignée par le rituel d'intronisation inauguré à l'occasion de l'intronisation de l'empereur Léon I le Grand (457). L'empereur reconnaissait l'autorité spirituelle et religieuse de l'évêque, et l'évêque reconnaissait l'autorité séculière de l'empereur. Byzance connaît du IV^{ème} au VIII^{ème} siècle, un césaropapisme pragmatique mais jamais doctrinal. Devant la résistance passive de l'Eglise, les empereurs doivent renoncer aux «édits sur la foi» et distinguer le sacerdotal et l'impérial. La période justinienne est apparue dans l'histoire byzantine comme une époque de concrétisation juridique de la relation entre Eglise et l'Etat, définie par la notion de «symphonie byzantine». En 535, la Nouvelle VI de Justinien précise: «deux des plus grands dons faits par Dieu aux hommes, en sa bonté céleste, sont le «sacerdotius» et «imperium». Le premier s'occupe des aspects divins et la deuxième s'occupent des affaires humaines. Tous les deux ont leur origine dans un seul principe: rendre meilleure la vie des hommes.» Seuls les empereurs iconoclastes du VIII^{ème} siècle ont formellement prétendu au cumul des deux pouvoirs. Léon III se considérait empereur et prêtre. Dans une telle situation, la résistance de l'Eglise devint active, confessante - non par la révolte, mais par le martyre.¹⁰ L'empire sortit de cette période dramatique profondément transformé, libéré du césaropapisme. Alors s'épanouit l'idéal de la «symphonie». Les deux pouvoirs doivent s'équilibrer, s'harmoniser, chacun, en son domaine, venant de Dieu. En fait, l'empereur l'emporte le plus souvent sur le patriarche, mais l'indépendance ultime de l'Eglise est sauvegardée par les moines, notamment ceux de l'Athos.¹¹ L'harmonie entre l'Eglise et l'Etat a été dominée par la conscience que l'empereur était chargé d'assurer la paix et la prospérité, pour que les fidèles puissent vivre tranquillement leur foi, l'Eglise ayant à charge de se préoccuper de la vie spirituelle. Cette idée a dominé la politique des rapports entre l'Eglise et l'Etat, surtout après le IX^{ème}

⁹ Emilian POPESCU, *Curs de istoria și spiritualitatea Bizanțului*, manuscrit, Facultatea de Teologie Ortodoxă, București 1998, p. 62.

¹⁰ Voir Olivier CLEMENT, *l'Eglise orthodoxe*, PUF, Paris 1961, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

siècle. L'empereur avait des attributions qui touchait l'administration ecclésiastique, spécialement concernant la nomination du patriarche. Saint Théodore de Studion, en 806, dans une lettre adressée à l'empereur Nicéphore, à propos de l'élection du successeur du patriarche Tarasie, réalise le portrait de celui qui devrait être intronisé. Il insiste sur la liaison qui doit exister entre empereur et patriarche. Il conseille à l'empereur de soutenir comme chef de l'Eglise celui qui peut avoir une autorité égale à la sienne. A cette période, il y avait une préoccupation réelle pour définir les rapports entre empereur et patriarche. La symphonie avait besoin d'un appui nomocanonique. Il est intéressant de s'arrêter quelques instants sur une œuvre d'une importance particulière, qui avait comme objectif la restauration du droit byzantin, en analysant l'Eisagogue de 876-886 (une introduction pour la codification), dont les trois premiers titres traitent de notre problématique. Dans le troisième titre, on parle du patriarche et il est dit: «le rôle du patriarche est d'abord de conserver dans la piété et la sainteté ceux qu'il a reçus de Dieu. [...] Le propre du patriarche est d'enseigner, de traiter tous les hommes sans restriction, les puissants comme les humbles, sur un pied d'égalité, d'être bienveillant quand il juge, mais de se montrer ferme envers les endurcis, de s'exprimer sans peur devant l'empereur s'il s'agit de la vérité et de la défense des dogmes. [...] La paix et le bonheur des sujets, selon l'âme et selon le corps, résident dans la bonne entente et l'accord en tout point entre l'empereur et le patriarche.»¹²

Il n'était pas très facile de préserver cette harmonie entre l'empereur et le patriarche. Très souvent, un patriarche ferme était obligé de tempérer ces réactions. L'empereur n'hésitait pas à contraindre le patriarche à se retirer si la cohabitation était compromise. Le schéma de l'Eisagogue était donc peu réaliste. Ainsi Léon VI contraignit Photius à la démission et nomma au patriarcat son frère Etienne Ier, choix qui éliminait les dangers d'une bicéphalie¹³. Le même empereur se considérait habilité pour donner des lois canoniques.

Nicolas Mystikos, en raison de la crise de la tétragamie et de la régence qui suivit la mort de Leon VI, rendit son éclat au patriarcat, mais une telle situation était toujours épisodique. De plus en plus, la nomination du patriarche était considérée comme une affaire d'Etat, mais l'Eglise essaya de convaincre l'autorité politique qu'elle était capable de s'occuper toute seule des affaires de gouvernement ecclésiastique. A cette époque, subsistait encore dans la mémoire collective le souvenir de l'opposition des moines à l'ingérence impériale dans les affaires de l'Eglise, et la tradition, conforme à ce que l'Eglise demandait, de proposer trois candidats parmi lesquels l'empereur avait le pouvoir de nommer celui qui lui convenait.

Aux niveaux des évêques et des métropolitains, l'autonomie de l'Eglise pouvait mieux se manifester. L'autorité du canon 3 du VIIIème Synode œcuménique, qui déclare sans effet l'élection d'un évêque avec l'appui et l'influence politique, était unanimement reconnue. Malgré cela, les empereurs continuaient d'essayer d'influencer les élections des évêques. Zonaras nous rapporte que l'empereur Nicéphore avait décrété que: «nul évêque ne fût envoyé

¹² I-J MAIEUR, Ch. et L. PIETRI...*Histoire du christianisme*, v. IV, Paris p. 205.

¹³ *Ibidem*, p. 207.

dans une Eglise quelconque sans son avis»¹⁴ Pour l'Eglise, il était très difficile de préserver son autonomie mais la fermeté du monachisme orthodoxe, dans le maintien de son indépendance, contraignait l'empereur à tenir compte des exigences ecclésiologiques en ce domaine. L'empire byzantin avait beau essayer de soumettre l'Eglise à ses intérêts politiques, celle-ci, dans les moments de crise, avait toujours su agir dans une unité d'esprit salvatrice. Au début du deuxième millénaire, l'échec du projet d'un empire théocratique était évident, et il fut confirmé par la disparition de cet empire¹⁵.

Le rapport entre le pouvoir politique et les églises locales après la chute de Constantinople

Au XVème siècle, sous l'influence de la dynamique de formation des nouveaux centres d'influence politique, l'orthodoxie s'est manifestée dans une diversité amplifiée après la chute de Constantinople.

a) La Russie

A partir de 1453, la Russie commence à se manifester comme héritière de l'empire byzantin. En 1472, le prince Ivan III de Russie épouse Zoé Paléologue, la nièce du dernier empereur byzantin. Par ce mariage, le prince russe se considérait comme l'héritier de l'empire byzantin. En 1505, le moine Filaret de Pscov, dans une lettre adressée au tsar Vasili III énonça pour la première fois l'idée qui voulait que Moscou fût la troisième Rome. Même si cette idée n'a pas été approuvée par l'Eglise, l'Etat en tiré profit dans les siècles suivants.

Ainsi le tsar Ivan IV put obtenir en 1589 la création d'un patriarcat indépendant, à l'occasion d'un voyage du patriarche de Constantinople Jérémie II à Moscou. C'est ainsi que le métropolite Iov devint le premier patriarche de Moscou et de toute la Russie¹⁶

L'Eglise obtint un grand prestige et une grande influence dans la Russie de cette période. Après la période trouble de 1604-1613, sous le règne du tsar Michel Romanof, le patriarche eut une autorité très grande, étant la plus forte personnalité du pays. Les tsars qui suivirent essayèrent de limiter le pouvoir de l'Eglise.

A ce propos, le règne du tsar Pierre le Grand revêt une importance particulière, puisqu'il a essayé de réaliser une vraie stratégie pour dominer l'Eglise. En 1721, il supprime le patriarcat de Moscou et place à la tête de l'Eglise russe un Synode où le pouvoir réel appartient au représentant laïc de l'Etat, le «procureur général du Saint Synode»: l'Eglise se trouvait ainsi asservie comme elle ne l'avait jamais été à Byzance ou dans l'ancienne Russie¹⁷.

¹⁴ Zonaras, Bonn III, p. 505, c. f. I-J MAIEUR, Ch. et L. PIETRI...*Histoire du christianisme*, v. IV, Paris p. 211

¹⁵ Ioan I Ică Jr. *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, in *Sfântul Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, Srieri I*, Deisis, Sibiu 1998, p. 11

¹⁶ Maurice ZENOVIEFF, « *L'Europe orthodoxe* », Publisud, Paris, 1992, p. 43.

¹⁷ Voir Olivier CLEMENT, *L'Eglise orthodoxe*, PUF, Paris 1961, p. 16.

Le XVIIIème siècle fut une période d'épreuves pour l'Eglise orthodoxe. Catherine II intervint très durement, elle aussi, dans la vie religieuse et surtout monastique, par la sécularisation des biens des monastères en 1764¹⁸. Pendant le XIXème siècle, le monachisme russe exerça une pression morale sur le pouvoir politique. Le métropolite Philaret (1821-1867) s'imposa comme patriarche et son autorité fut reconnue par tous. La convocation d'un concile pour rétablir le patriarcat de Moscou fut décidée dès 1904 par le Synode: seules les hésitations de Nicolas II la retarderont jusqu'à la révolution libérale de mars 1917¹⁹.

Pendant la période communiste, la séparation radicale de l'Eglise de l'Etat et de l'école a été conçue dans la perspective du «dépérissement de la religion», tenu pour inéluctable par l'idéologie officielle. Même si pendant le deuxième guère mondiale les persécutions ont cessé, à cause de l'influence de l'Eglise auprès des citoyens de la Russie, on peut dire qu'elle a été soumise au martyre le plus dur de l'histoire chrétienne.

b) La Serbie

Parmi les pays des Balkans, l'Eglise de Serbie est la première à avoir obtenu l'autocéphalie, en 1219, durant la période du patriarcat nicéo-constantinopolitain, sous l'autorité de saint Sava.²⁰ Pour une brève période, l'empire serbe fut le seul pouvoir orthodoxe, l'empire byzantin étant occupé par les latins et la Russie étant sous la domination des mongols²¹. Après la disparition de l'empire serbe, l'Eglise a gardé vivante la spiritualité serbe. En 1459, le patriarcat serbe fut supprimé par les turcs, qui amenèrent en Serbie des hiérarchies grecques. Ce patriarcat fut restauré en 1557 pour être de nouveau supprimé en 1776. Toutes ces alternances manifestent concrètement la volonté de l'Etat de dominer l'Eglise. L'empire ottoman, puis après l'empire autrichien, considérèrent l'Eglise comme un élément de résistance du nationalisme serbe. Les trois empires (ottoman, russe et autrichien) exercèrent leur autorité sur les serbes en s'ingérant dans la vie religieuse. La volonté de la Russie de maintenir une Eglise orthodoxe forte fut souvent insuffisante. L'empire autrichien a essayé d'introduire un esprit occidental et les ottomans ont encouragé les conversions à l'Islam. Durant toute la période moderne, la Serbie a été l'objet d'une lutte entre deux familles régnantes, les Russes soutenant la famille Obrénovici et les Autrichiens la famille Karaghiorhevici.

L'Eglise serbe a obtenu définitivement l'autonomie en 1835 et est devenu autocéphale en 1879, le patriarcat étant réinstallé en 1820. Ces trois événements sont liés à des moments politiques importants, ce qui souligne le rapport étroit entre l'Eglise et les intérêts d'Etat. L'autonomie est obtenue après l'inauguration, en 1830, d'une principauté autonome serbe, sous le contrôle ottoman.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²⁰ Jovanka KALIC *Le peuple serbe au carrefour des civilisations*, Actes du colloque organisé le 6 et 7 déc. 1990 à l'Université Nancy II.

²¹ voire François THUAL, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, DUNOD, Paris, 1993, p. 53.

L'autocéphalie est obtenu en 1879, après la guerre russe contre les turcs, après que l'empire ottoman fût entré en décomposition. La restauration du patriarcat est liée à la dissolution de l'empire austro-hongrois et à la formation d'un état serbe moderne.

c) La Bulgarie

La Bulgarie a été sous occupation turque de 1396 jusqu'à 1878. Elle a été soumise aux mêmes épreuves que les autres pays orthodoxes soumis à la domination des turcs. C'est seulement dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle que les Bulgares mirent en place une hiérarchie autochtone, par la fondation d'un exarchat pour la Bulgarie dont le siège était à Istanbul. Après que la Bulgarie eut gagné son indépendance, les autorités politiques bulgares voulurent établir le siège de cet exarchat à Sophia. Ceci devint possible à la fin des deux guerres balkaniques (1912-1913). Le patriarcat de Sophia fut fondé après l'installation du régime communiste. Cette initiative, même si elle répondait à un désir manifesté depuis longtemps, fut prise sous l'influence du pouvoir communiste qui n'avait pas besoin de structures d'influence religieuse extérieures aux frontières nationales. Pendant la période communiste, la situation de l'Eglise de Bulgarie a été la même que dans toutes les Eglises qui se trouvaient sous régime communiste. L'Eglise a été séparée d'Etat, et de l'école, son activité étant limitée.

d) La Grèce

La Grèce est restée profondément attachée aux valeurs byzantines. Les rapports entre le patriarche œcuménique et les autorités politiques de l'empire Ottoman sont bien connus. C'est pendant l'insurrection de 1821 que l'Etat grec a déclaré la religion orthodoxe religion d'Etat, assurant toutefois pour les autres confessions la liberté d'action. En 1831, les grands pouvoirs ont imposé à la Grèce un régime monarchique en nommant le prince Otto de Bavière comme roi. Le prince étant mineur, jusqu'à sa majorité le pays fut dirigé par une régence. Les nouvelles autorités se dépêchèrent de créer un système législatif par lequel l'Eglise était tenue sous contrôle. Il s'agit des ordonnances de 3 et 14 avril 1833, instaurant le système de la prépondérance de l'Etat comme conforme à la loi. L'indépendance de l'Eglise de Grèce a été déclarée par l'ordonnance de 23 juillet 1883. L'Etat est devenu l'autorité législative exclusive en ce qui concerne l'Eglise. Les éléments de la Constitution de 1844 concernant l'Eglise n'ont pas été repris dans les Constitutions de 1864, 1911, 1927 et 1952. La carte statutaire de l'Eglise de Grèce a été adoptée comme une loi d'Etat. Seule la Constitution de la dictature militaire de 1968 a repris les éléments de la Constitution de 1844.

La Constitution de 1975 dispose d'articles qui concernent l'Eglise orthodoxe, comme église dominante, mais elle garantit la liberté religieuse et contient quelques éléments offrant des garanties pour une vie religieuse libre²².

e) La Roumanie

Je n'insiste pas sur la situation de la Roumanie, puisqu'elle fait ici l'objet d'une étude par un autre intervenant. Je veux seulement souligner le fait que

²² l'article 3 de la Constitution de 1975. Pour des détails, voir Patriciu Dorin VLAICU *Locul si rolul recunoscut Bisericii în țările Uniunii Europene, (en roumain)* Cluj_Napoca 1998, p. 39.

depuis le commencement de la vie religieuse organisée sur les territoires roumains, les princes roumains ont toujours voulu avoir à côté d'eux des évêques. Les métropolites roumains ont manifesté leur désir d'autonomie dans leur relation avec le patriarcat œcuménique, mais aussi dans leur relation avec l'Etat. Il y a eu des moments difficiles pour l'Eglise, qui l'ont obligée à s'adapter à chaque situation, manifestant très souvent une indépendance qui se montrait très fragile.

Les plus importants moments de la vie ecclésiastique de Roumanie sont, eux aussi, liés aux événements importants de la vie étatique. La fondation des premières métropoles est liée aux organisations des états féodaux, la déclaration de l'autonomie ecclésiastique et de l'autocéphalie est liée à la réalisation de la Grande Roumanie. L'Etat roumain a été lui aussi fort intéressé par des relations étroites avec l'Eglise, même si, quelques fois, leurs idéologies ont été contradictoires. La période communiste a montré comment il est difficile de survivre en tant qu'Eglise dans un contexte athée. L'Histoire retiendra ce qui s'est passé, mais nous devons en tirer des conclusions qui pourront nous aider à éviter, dans l'avenir, de retrouver certaines situations bien difficiles à porter.

Des préoccupations actuelles de la part de l'Eglise concernant son rapport avec l'Etat.

Le but de ce travail n'est pas de théoriser et de faire seulement une analyse historique, mais d'observer aussi comment l'Eglise, au cours de son histoire, a vécu son rapport au pouvoir séculier, quels ont été les problèmes et comment elle doit réagir à notre époque pour pouvoir accomplir sa mission. On a vu combien est difficile de garder l'équilibre entre le respect du pouvoir étatique et l'autonomie ecclésiastique. L'Eglise a toujours été préoccupée d'acquiescer un statut juridique qui lui permette une action libre et autonome. Je crois qu'aujourd'hui il est impératif pour l'Eglise de savoir préserver son autonomie et d'être reconnue avec son identité propre par le système juridique dans lequel elle se trouve.

Dans une dernière partie, je veux donc analyser quelques points actuels concernant ces deux aspects, à partir de quelques réflexions sur la situation roumaine.

a) *Le statut juridique de l'Eglise*

Par la spécificité de sa mission, l'Eglise n'est pas une institution à intérêts privés, concernant un groupement restreint, mais elle a pour objectif de témoigner pour tout le monde, en essayant d'agir dans l'intérêt de tous. La morale chrétienne concerne toute l'humanité, et la spiritualité chrétienne est au fondement de la culture de tous les pays d'Europe. L'Eglise est plus ancienne que les Etats européens, et ses principes ont influencé pendant des siècles les systèmes législatifs de chaque pays.

L'Eglise est la plus ancienne institution européenne, elle est plus ancienne que les Etats et s'impose comme une réalité qui doit être respectée. Les Etats ne peuvent pas toucher à l'existence de l'Eglise. Ils peuvent la reconnaître comme titulaire d'une personnalité juridique ou peuvent l'ignorer. Dans les deux cas, l'Eglise existe, mais dans le premier elle peut mieux accomplir ses devoirs.

En général, l'identité de l'Eglise est reconnue par les systèmes législatifs de chaque pays. Dans la plus grande partie des cas, elle a une personnalité juridique de droit public, mais il existe des pays qui ne lui reconnaissent qu'une personnalité juridique de droit privé en essayant de l'assimiler aux associations de droit privé, l'obligeant ainsi à s'organiser sous le couvert d'associations culturelles.²³

Il y a deux positions parmi les juristes. Une partie soutient le caractère public des activités ecclésiastiques et donc le fait que l'Eglise doit avoir une personnalité juridique de droit public. Le deuxième groupe de spécialistes considère que la vie religieuse est inscrite dans le domaine privé et donc que l'Eglise, comme les associations, doit avoir une personnalité juridique de droit privé. Il est important d'insister sur ces aspects, parce que du point de vue juridique, les deux types de personnalité sont très différents, avec des conséquences au niveau de la capacité juridique des sujets.

Une institution qui est pourvue d'une personnalité juridique de droit public reçoit cette personnalité par une loi spécifique. Une association est pourvue d'une personnalité juridique de droit privé en s'organisant conformément à une loi préexistante. L'Eglise ne fait pas partie de cette deuxième catégorie, parce qu'elle est plus ancienne que tous les systèmes législatifs européens et nul ne peut lui imposer une modification de ses principes d'organisation. L'Eglise n'est pas une association parce que son organisation n'est pas associative. Ses principes d'organisations découlent de la Révélation et d'une expérience ecclésiastique bimillénaire. Même si elle utilise le droit et ses méthodes pour s'organiser, elle reste indépendante des contraintes de la vie associative. Une association a une durée d'existence déterminée dans le temps; ses membres sont acceptés et exclus selon des conditions statutaires; ses biens sont administrés selon le régime général du pays sans aucune contrainte. Or l'Eglise n'a pas une durée d'existence déterminée dans le temps; tous ceux qui veulent assumer une vie conforme à l'Evangile peuvent entrer dans l'Eglise; la vie ecclésiastique est dominée par des aspects sacramentels et le régime d'administration de ses biens est marqué par des particularités etc.

La France a essayé d'imposer aux cultes un système d'organisation associatif, mais cela a provoqué des problèmes qui ont eu des conséquences à tous les niveaux. L'Eglise catholique romaine s'est opposée fermement à la loi de 1905 qui imposait l'organisation des associations culturelles, en comprenant le danger qui se cachait derrière cette action législative. Après plusieurs années, l'Eglise catholique a accepté de fonder des associations diocésaines pour pouvoir bénéficier d'une capacité juridique au niveau administratif, mais ces associations ne sont pas l'Eglise: elle permette la vie administrative de l'Eglise dans un pays qui exerce une séparation rigide entre l'Eglise et l'Etat.

Donc l'Eglise ne peut pas être comparée aux associations, même celles dont le but est culturel. Les groupements religieux qui s'organisent selon une loi des

²³ Pour des détails, voir Patriciu Dorin VLAICU *Locul si rolul recunoscut Bisericii în țările Uniunii Europene, (en roumain)* Cluj-Napoca 1998.

cultes ne peuvent être considérés comme ayant une personnalité juridique de droit public, mais elles doivent bénéficier d'une liberté d'action égale²⁴.

L'Eglise est une institution publique aussi par le fait qu'elle agit à tous les niveaux de la vie sociale. Ses œuvres caritatives répondent à des besoins sociaux et l'assistance religieuse doit être assurée pour toute personne qui la désire.

Dans tous les pays de l'Europe, l'Eglise a pris en charge des œuvres sociales et éducatives et elle a la prétention d'être reconnue comme une institution qui a un rôle à jouer dans la vie publique, sans rivaliser avec les autres institutions de la société. L'Eglise a même la prétention d'être soutenue par l'Etat dans ses activités parce qu'elle a des activités d'utilité publique.

Tout système législatif en Europe reconnaît la liberté religieuse. Cette reconnaissance est vaine si elle n'est pas accompagnée des moyens qui facilitent l'assistance religieuse pour ceux qui ne peuvent pas la recevoir d'une manière habituelle. Donc, l'Eglise considère que l'Etat a l'obligation de soutenir ses activités dans les institutions publiques. Cette obligation de l'Etat est reconnue parmi les spécialistes en droit civil ecclésiastique. Madame Brigitte Basdevant-Gaudemet précise, dans un article sur les rapports entre Eglise et l'Etat en France que le principe de la liberté de conscience oblige l'Etat à des responsabilités positives [...] L'Etat doit donner à chacun la possibilité de participer aux offices de son culte et de s'instruire dans sa propre religion²⁵.

b) La préoccupation de l'Eglise pour préserver son autonomie

On a pu observer que l'Eglise a essayé dans chaque période de préserver son autonomie, même si le contexte historique était plein de contraintes. Parfois les représentants du pouvoir séculier ont été convaincus qu'il était de leur compétence d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques. Des compromis peuvent être constatés dans toutes les périodes. Dans les pays orthodoxes, les Etats ont essayé de profiter de l'autorité morale de l'Eglise. Même si a été reconnu le droit de l'Eglise de gérer ses propres affaires, les Etats ont évité de garantir par des documents législatifs l'autonomie de l'Eglise. Dans notre cas, la polémique créée autour de l'article 22 de la Constitution roumaine de 1923 est bien connue. Aux moments des discussions sur cet article au parlement, l'Eglise orthodoxe a voulu introduire un amendement dans lequel était clairement précisée l'autonomie confessionnelle. Cet amendement n'a pas été accepté par les partis politiques. Ce refus a été en fait le signe par lequel les hommes politiques de cette époque ont clairement montré qu'ils voulaient avoir une Eglise d'Etat qui puisse être influencée par le pouvoir étatique.

La situation a été la même dans tout pays orthodoxe. En Grèce, le seul pays majoritairement orthodoxe en liberté pendant la domination de l'URSS en Europe, l'Eglise n'a pas échappé aux intentions de domination des différents moments. La dictature a essayé de la subordonner politiquement, et après la démocratisation de la Grèce, celle-ci a essayé de réassurer son autonomie. Des

²⁴ Pour des détails voir , *Etat et Eglises dans l'Union européenne*, Auflage 1997.

²⁵ B BASDEVANT-GAUDEMET, *Etat et Eglises en France*, in *Etat et Eglises dans l'Union européenne*, Auflage 1997, p. 129.

articles qui concernent l'autonomie de l'Eglise ont été introduit dans la Constitution de 1975²⁶, mais le parlement de Grèce reste encore compétent en matière ecclésiastique, même si cette compétence est limitée. Le problème du gouvernement de l'Eglise (son autocéphalie) reste toujours une affaire d'Etat: les autorités locales ont une grande influence sur le gouvernement des paroisses; l'éducation religieuse est organisée par l'Etat; l'Eglise n'a pas un pouvoir de contrôle en ce qui concerne les professeurs de religion, etc.

Pour les pays qui ont été sous l'influence d'URSS, la période communiste a été très difficile à gérer. L'autonomie de l'Eglise a été simulé, mais par leurs organes de police politique, les Etats ont exercé une pression très grande pour qu'elle accepte des compromis. Même après la chute des régimes communistes, les dirigeants politiques sont intervenus dans la vie ecclésiastique. Le cas le plus grave est celui de la Bulgarie. En 1992, le gouvernement de Bulgarie a demandé la démission du patriarche Maxim, et un schisme s'est produit dans l'Eglise bulgare, qui a duré plusieurs années. Le président de la Bulgarie a soutenu par des gestes politiques importantes le patriarche schismatique.²⁷

Il est très important que l'Eglise puisse préserver un statut d'autonomie effectif et qu'elle sache garder une bonne distance en ce qui concerne les intérêts politiques dans le domaine ecclésiastique. L'aide financière accordée par l'Etat pour les cultes n'est pas et ne doit pas être un argument pour des interventions de l'Etat dans la vie ecclésiastique. L'Etat doit se limiter à des actions qui garantissent la liberté religieuse, et qui soutiennent les activités d'assistances religieuses et sociales développées par les cultes. Le contrôle de l'Etat doit être un contrôle de légalité et non pas d'opportunité.

*
* *

Nous sommes conscient qu'il est difficile de garder l'équilibre dans les relations entre Eglise et l'Etat, mais l'Eglise est convaincue que sa mission ne peut s'accomplir vraiment que dans une atmosphère d'autonomie et d'équidistance. L'Etat, lui aussi, doit comprendre que sa mission n'est pas de faire du monde un paradis, mais de faire tout son possible pour qu'il ne devienne pas un enfer²⁸.

²⁶ Voir Patriciu Dorin VLAICU, *Locul și rolul recunoscut Bisericii în țările Uniunii Europene, (en roumain)* Cluj-Napoca 1998, pag. 43.

²⁷ voir SOP, Nr. 166, p. 9.

²⁸ Olivier CLEMENT, *Pouvoir de la Foi*, in *Le Supplément*, n 162, septembre 1987, p. 125.

RÂNDUIELI LITURGICE SPECIFICE POSTULUI MARE

MIRCEA OROS

ABSTRACT. *The Liturgical Rites Specific to the Lent.* The Lent is that privileged period of time during a liturgical year when the believers` prepare for participating to the drama of suffering and to the enlightenment provided by preparation which the Resurrection of Jesus during the Week of Suffering, takes the shape of an ascetic anticipation of Easter. During the forty days of severe fast, watch and tenacious prayer believers are striving hard within themselves so as to clean and re-establish their common nature which has been defiled and exhausted in sin. This spiritual effort during the Lent is accompanied according to the tradition of our mother Church by hymnography and by the spiritual teaching of the Triodion, the Mess of the Holy Gifts, the Great Canon of Saint Andrew of Crete and the Prayer of saint Ephren The Syrul.

1. *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, "dumnezeiasca Liturghie a Sfințelor Păresimi"*

Una dintre caracteristicile proprii Postului Mare, de o importanță crucială pentru înțelegerea acestuia, specifică Ortodoxiei, este aceea care interzice oficierea Sfintei Liturghii în zilele de Luni până Vineri din timpul Postului, cu o singură excepție – la sărbătoarea Bunei Vestiri, dacă aceasta cade într-una din aceste zile. Așadar Liturghia euharistică nu se poate săvârși decât în zilele de sâmbătă, când se celebrează Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur și de duminică, când se cele brează Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.¹

Fiecare Liturghie euharistică este un praznic, o reproducere a Paștelui, celebrat sub unul din aspectele sale: un praznic al lui Hristos, al Maicii lui Dumnezeu sau al unuia dintre sfinți. Ori, Postul Mare fiind o perioadă de întristare și de străpungere a inimii, nu se cuvine ca în timpul lui să se celebreze nici praznicele sfinților și nici, prin urmare, Liturghia euharistică.² Zilele de post trebuie, așadar, să fie aliturgice, fiindcă Postul și Sfânta Împărtășanie sau Cuminecătura se exclud reciproc.³ Întâlnim, astfel, aici expresia și aplicarea unui principiu liturgic fundamental: incompatibilitatea Sfintei Euharistii cu postirea.

¹ Consfințind o veche tradiție a Bisericii, Sinodul de la Laodiceea (Asia Mică), ținut în a doua jumătate a secolului al IV, a hotărât, în canoanele 49 și 51, ca în timpul Postului Mare să nu se mai săvârșească Sfânta Liturghie și să nu se mai serbeze pomenirea sfinților mucenici decât sâmbăta și duminica, zile în care, postul fiind mai puțin aspru, se putea săvârși Sfânta Liturghie. Vezi Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, 1991, p. 208.

² Alexander Schmemmann, *Postul cel mare*, editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 48.

³ Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, traducere Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 209.

Trebuie să spunem că, în tradiția ortodoxă, Sfânta Euharistie și-a păstrat întotdeauna caracterul său sărbătoresc, solemn și luminos. Ea este, întâi de toate sărbătoarea Învierii lui Hristos. Prezența lui Hristos în Sfânta Euharistie constituie pentru Biserică, dovada Învierii Sale. Atât de mare este bucuria aceasta, încât Biserica primară considera ziua Sfintei Euharistii nu ca pe o zi obișnuită, ci ca pe Ziua Domnului, o zi plasată deja dincolo de timp pentru că în Sfânta Euharistie, Împărăția lui Dumnezeu "s-a arătat."⁴ Fiind prezența lui Hristos Cel Înviat, Care S-a înălțat la ceruri și stă de-a dreapta Tatălui, Sfânta Euharistie este deci, participarea la Împărăția lui Dumnezeu, care este "bucurie și pace în Duhul Sfânt".⁵ Sfânta Împărtășanie este "hrana nemuririi", "pâinea cerească", "sărbătoarea Bisericii", sau mai bine zis Biserica însăși ca sărbătoare, ca împărtășire din prezența lui Hristos, ca anticipare a bucuriei veșnice a Împărăției lui Dumnezeu.⁶

Încercăm deci, să înțelegem de ce Sfânta Euharistie este incompatibilă cu postirea. Postul este o stare de "pelerinaj", este doar o "călătorie". Iar "fiii împărăției", a spus Mântuitorul, "nu pot posti atâta timp cât Mirele este cu ei" (Matei 9, 15). În acest context, trebuie să avem în vedere un alt aspect liturgic al Sfintei Împărtășanii și anume acela că ea este un izvor de putere și de sprijin pentru ostenele noastre duhovnicești pe tot parcursul Postului Mare. Ea este darul divin care ne ajută să cunoaștem, să dorim și să aspirăm către comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu în ziua cea neînserată a Împărăției Sale.

Așadar, ca taină și sărbătoare a Împărăției, ca praznic al Bisericii, Sfânta Euharistie este incompatibilă cu postirea și nu se săvârșește în timpul Postului Mare; ca har și putere a Împărăției care este lucrătoare în lume, ca izvor al hranei și armă a luptei noastre duhovnicești, Sfânta Euharistie se găsește tocmai în centrul Postului Mare, fiind cu adevărat mana cerească ce ne ține vii în călătoria noastră prin deșertul Postului.⁷

Revenind, trebuie să spunem că această absență a Liturghiei euharistice din perioada Postului trebuie concepută și ca o măsură pedagogică de pregătire în vederea Liturghiei pascale și ca o extindere a "postului euharistic" în "postul ascetic" al Postului Mare.⁸ Această lungă traiectorie de redresare duhovnicească pe care trebuie să o urmeze credincioșii pentru a ajunge la "Praznicul praznicelor și Sărbătoarea sărbătorilor" este punctată însă de popasul săptămânal al zilelor de sâmbătă și duminică, care acordă credincioșilor o mângâiere, în același timp trupească și duhovnicească, prin participarea la Sfânta Euharistie și ruperea parțială a postului aspru. Pe de altă parte, primii creștini aveau obiceiul de a lua cu ei de la Sfânta Liturghie, Daruri consacrate pentru a se împărtăși acasă în zilele în care aceasta nu se săvârșea. Acest obicei era răspândit și mai mult în mediile monahale, deoarece pustnicii erau adeseori departe de biserică și purtau cu ei, în

⁴ Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: cerul pe pământ*, Editura Deisis, Sibiu, 1993, p. 135.

⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 380.

⁶ Idem, *Criteriile prezenței Sfântului Duh*, S. T., nr. 3-4, 1967, p. 123.

⁷ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 52.

⁸ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 212.

izolarea lor, părțile din Sfânta Euharistie care constituiau, pentru unii dintre ei, singura lor hrană.⁹

Datorită însă dorinței creștinilor, care, după zile de ajunare și post, îndeosebi miercuri și vineri, vroiau să se împărtășească, s-a format deprinderea de a se păstra în biserică o parte din Darurile sfințite la Liturgia de sâmbătă și duminică, pentru ca să se împărtășească cu ele în zilele când nu se putea săvârși Sfânta Liturhie. Spre a nu se întrerupe ajunarea și postul de miercuri și vineri, împărtășirea avea loc seara, după slujba Vecerniei. Ritualul împărtășirii din aceste zile aliturgice, la început simplu, a început să fie însoțit de o anumită solemnitate și încadrat între slujba Vecerniei și anumite rugăciuni. Astfel s-a născut ceea ce numim astăzi, Liturgia Darurilor mai înainte sfințite. Această rânduială liturgică a fost încă de la început intim legată de Triod și de perioada Postului Mare încât a devenit una din trăsăturile sale cele mai caracteristice, fiind numită de unele manuscrise "dumnezeiasca Liturhie a sfințelor Păresimi."¹⁰ În acest mod, Liturgia Darurilor mai înainte sfințite a fost ridicată la cinstea Liturgiilor euharistice ale Sfinților Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare, compunerea ei fiind atribuită Părinților Bisericii, printre care amintim pe Sfântul Gherman al Constantinopolului, Sfântul Epifanie al Ciprului, Sfântul Grigorie de Nazianz, și, cel mai adeseori, Sfântul Grigorie cel Mare, papă al Romei, numit și "Dialogul", datorită faptului că traducerea în limba greacă, de către papa Zaharia (+752), a "Dialogurilor" sale i-a asigurat un mare prestigiu în lumea monahală bizantină.¹¹ Săvârșirea Sfintei Liturghii seara nu era o noutate absolută. Se știe că la origine jertfa euharistică avea loc în general seara¹² și că potrivit acestei tradiții, Liturgia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia se celebrează întotdeauna, cu ocazia marilor praznice, respectiv în ajunul Nașterii și al Arătării Domnului, în Joia și Sâmbăta Mare. Cu aceste ocazii, prima parte a Liturghiei este înlocuită de prima jumătate a Vecerniei, până la Intrarea Mare făcută cu Evanghelia, potrivit modelului Întrării Mici de la Liturhie.

Rezervată slujbei de seară, Cuminecarea cu Darurile mai înainte sfințite s-a dezvoltat, așadar, într-o celebrare mai solemnă, după modelul celebrării vesperale a Liturghiei Sfântului Vasile.¹³ Astfel, după cum am mai subliniat, s-a ajuns la o "adevărată Liturhie", din care s-a suprimat doar anafora și părțile dependente de aceasta. Este posibil ca solemnizarea rânduiei să se fi realizată în principal odată cu adoptarea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite de către mănăstirile studite ale Constantinopolului.¹⁴

⁹ Descrierea precisă a ritualului și rugăciunilor ce trebuiau să însoțească Cuminecătura privată a monahilor găsim la N. Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood – New York, 1985, p. 85.

¹⁰ "Theia leitourgia tes hagias tessarakontes", cf. Theodorou, Proegiasmenon (leitourgia), în *Threskeutike kai ethike enkyklopaideia X*, 601, la Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 476.

¹¹ Pentru a i se asigura acestei slujbe garanția unei succesiuni apostolice și a i se întări autoritatea, compunerea ei a fost atribuită pe rând Sfântului Apostol Petru, Sfântului Iacob, Sfinților Marcu, Atanasie, Efrem, etc. În acest sens, vezi R. Lanne, *L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît*, în *Le millénaire de Mont-Athos*, Chevetogne, 1964, vol. II, p. 22-23.

¹² W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans L'Eglise ancienne*, Neuchâtel, 1972, p. XVI-XVII.

¹³ N. Uspensky, *op. cit.*, p. 88.

¹⁴ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 214.

Transformându-se dintr-un simplu ritual de Împărtășire privată într-o "Liturghie" extrem de solemnă¹⁵, Liturghia Darurilor mai înainte sfințite permite credincioșilor să se cuminece în zilele de post fără a suprima însă cu totul atmosfera penitențială proprie Postului Mare. Astfel iese în valoare cel de-al doilea aspect al Euharistiei pe care l-am pomenit, acela de "pregătire" și susținere a efortului duhovnicesc.

2. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul

În primele patru zile ale Săptămânii întâi și la Denia de Miercuri seara din Săptămâna a V-a a Postului Mare se citește, fragmentar sau în întregime, Canonul cel Mare, minunata și impunătoarea realizare imnografică aparținând Sfântului Andrei Criteanul.¹⁶

Încă de la început trebuie să subliniem faptul că Sfântul Andrei Criteanul este considerat unul dintre cei mai mari predicatori ai epocii bizantine, cuvântările sale, constituindu-se în unele dintre cele mai frumoase omilii. Ceea ce i-a adus însă renumele, sunt compozițiile sale imnografice.¹⁷ Numit pe drept cuvânt "poetul canoanelor"¹⁸, el este autorul unei întregi serii de canoane, dintre care, cel mai cunoscut este "Canonul cel Mare" (kanon o mégas).¹⁹ Canonul este numit "mare" nu numai din pricina mulțimii stihurilor și troparelor, ci "prin sublimitatea ideilor, pentru profunzimea simțămintelor ce le expune și pentru puterea și energia expresiei"²⁰.

Sfântul Andrei Criteanul, a fost, pentru moment, antrenat în erezia monotelită de către împăratul monotelit Philipikos, fără să fi fost un partizan fervent al acesteia, revenind la credința ortodoxă. Acest Canon de pocăință, redactat la sfârșitul vieții sale, ar fi, după unii autori, expresia experienței sale personale, a căderii în păcat și a

¹⁵ Euharistia este însă socotită aici mai puțin un act solemn și mai mult hrană duhovnicească necesară creștinului pentru a putea duce rigoarea postului. Din acest motiv tot Postul Mare (cu excepția sâmbetelor și duminicilor) veșmintele preoților ca și celelalte acopărăminte liturgice trebuie să fie negre sau de culoare închisă iar săvârșirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite se desfășoară într-un semi întuneric însoțit de cântări grave și lente.

¹⁶ Sfântul Andrei Criteanul s-a născut în Damasc în jurul anului 660. La vârsta de 15 ani pleacă la Ierusalim. Remarcându-se prin calități și însușiri deosebite, i se încredințează de către Biserică diferite responsabilități majore. Astfel, în anul 685 a primit sarcina, alături de alți doi monahi, de a merge la Constantinopol să prezinte împăratului Constantin Pogonatul omagiile clerului ierusalimitean pentru faptul de a fi sprijinit întrunirea Sinodului VI Ecumenic. Nu peste mult timp, ajunge mitropolit al Gortinei, în insula Creta. Mai multe amănunte despre biografia Sfântului Andrei Criteanul vezi la: S. Vailhé, *Sfântul Andrei al Cretei*, în rev. Echos d'Orient, V, 1902, p. 378-387; I. Pergoire, *Biserica bizantină din 527 până în 847*, ed. a 3-a, Paris, 1923, p. 325; S. Eustratiades, *Sfântul Andrei Criteanul*, în rev. Nea Sion, Ierusalim, 1934, p. 673-688; L. Petit, art. *Andrei al Cretei*, în: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1924, col. 2034-2041; E. Marin, *Sfântul Andrei al Cretei*, în *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1935, col. 1182-1184, etc.

¹⁷ Ierom. Eutimie Mercenier, *În legătură cu Andrei al Cretei*, în *Tome comemorativ du millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie*, Alexandria, 1953, p. 170-178.

¹⁸ I. Pergoire, *op. cit.*, p. 170.

¹⁹ Textul original al Canonului celui Mare se găsește în Colecția Migne, P. G. 97, col. 1329-1385.

²⁰ V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, p. 317.

întoarcerii.²¹ De altfel, ideea umilinței și a mărturisirii păcatelor este cea care străbate întreg Canonul cel Mare, o adevărată capodoperă a pocăinței.²²

Canonul are 250 de tropare, repartizate în nouă rânduri de ode sau cântări, scrise fiecare într-un ritm diferit și care se încheie toate cu un Theotokion, adică o strofă în cinstea Maicii Domnului. El începe în fapt la Vecernia de Miercuri seara cu cele 24 de stihiri ale Sfântului Andrei Criteanul, care nu fac altceva decât să rezume temele esențiale și stilul Canonului Mare. "La al patrulea ceas din noapte"²³ se bate toaca, pentru începutul slujbei. După "Aliluia" și troparele treimice ale glasului²⁴ se rostește Psalmul 50 și începe imediat Canonul cel Mare, "cu glas umilit și cu inima înfrântă".²⁵ După Cântarea a 3-a se cântă Sedelnele zilei, fără o legătura nemijlocită cu Canonul Mare, iar Odele a 4-a, a 8-a și a 9-a sunt cântate împreună cu cele două canoane "triode" ale Sfântului Teodor și Iosif Studitul. După cântarea a 6-a urmează Condacul și Icosul ale căror texte cuprind învățături ce se găsesc și în interiorul Canonului, scrise în stilul Sfântului Roman Melodul, deși astfel de piese nu se găsesc de obicei intercalate în rânduiala Triodului.²⁶ Sinaxarul slujbei, scris de Nichifor Calist, face și el referire la Canonul cel Mare, subliniind că acesta a fost rânduit în Săptămâna a V-a din Post, "pentru ca luptătorii duhovnicești să nu se lenevească acum, când sfârșitul Postului se apropie."²⁷ Totodată amintește faptul că Viața Sfintei Maria Egipteanca se citește acum "pentru ca cei pe care amintirea păcatelor lor i-ar face să cadă în deznădejde să recâștige curaj și încredere în puterea căinței." Sinaxarul se încheie cu o invocare adresată Sfântului Andrei Criteanul, al cărui ajutor este cerut, precum și la sfârșitul fiecăreia dintre Odele Canonului. După "Fericirile" cântate pe același glas

²¹ V. Iljine, *Le mystere de la penitence et le Grand Canon de S. Andre de Crete*, 1995, p. 8-16.

²² În legătură cu originea și motivul fixării Canonului în Joia Săptămânii a V-a din Post, părerile sunt împărțite. Makarios Simonopetrilul, *op. cit.*, p. 365 afirmă că teologul liturgist Karabinov socotește că, bazându-se pe studiul unui tropar pentru această joi dintr-un Triod sinait din secolul XI și pe textul din Facere 18, 20-23 de la Vecernie, această zi comemora odinioară eliberarea miraculoasă a Constantinopolului dintr-un cutremur de pământ care a avut loc pe 17 martie 790, sub împăratul Constantin VI. (Această temă este destul de frecvent întâlnită în cursul anului liturgic.) Astfel, caracterul penitențial al slujbei ar fi acceptat suprapunerea Canonului Mare. Totuși ipoteza rămâne fragilă. Pe de altă parte, dacă textul din Facere 18, 20-30 care face aluzie la pedepse dumnezeiești și la dialogul dintre Avraam cu Dumnezeu pentru salvarea cetății păcătoase, acest lucru, deși nu este sigur, se potrivește mult mai bine cu tema Canonului Mare, care nu încetează să invoce mila lui Dumnezeu, ca ea să biruie dreptatea Lui.

²³ Triod, Joi în a V-a Săptămână din Post, p. 355.

²⁴ Se cântă pe același glas ca și Canonul – glasul al VI-lea.

²⁵ Nu se citește decât Catisma a 8-a a Psaltirii pentru a nu lungi prea mult slujba, iar Catisma este urmată de lectura "Vieții Sfintei Maria Egipteanca" scrisă de Sfântul Sofronie al Ierusalimului, împărțită în două stări.

²⁶ "Suflete al meu, suflate al meu scoală! Pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie și vrei să te tulburi. Deșteaptă-te dar, ca să se milostivească spre tine Hristos, Dumnezeu, cel ce este pretutindenea și toate le împlinește." – Condacul Canonului Mare, p. 367.

²⁷ Sinaxar în Joia din Săptămâna a V-a din Post, p. 368.

ca și Canonul se continuă cu Cântarea a 8-a și a 9-a, iar rânduiala se încheie fără vreo modificare esențială consemnată în Triod.

Canonul cel Mare poate fi descris cel mai bine ca o plângere de pocăință care ne amintește despre proporțiile și adâncimea păcatului. Cu o măiestrie unică, Sfântul Andrei Criteanul împletește aici marile teme biblice: Adam și Eva, Raiul și căderea în păcat, Noe și Potopul, David, Pământul făgăduinței și, în cele din urmă, Hristos și Biserica, cu mărturisirea păcatului și cu pocăința. Evenimentele istoriei sfinte sunt dezvăluite ca evenimente "ale vieții mele", lucrarea lui Dumnezeu din trecut, ca fapte îndreptate "spre mine" și "mântuirea mea", tragedia păcatului și a neascultării, ca "drama mea" personală. Canonul începe cu această notă personală: "De unde voi începe a plânge faptele vieții mele celei ticăloase? Ce începere voi pune, Hristoase, acestei tânguiri de acum? Ci ca un Milostiv, dă-mi iertare greșalelor."²⁸ Unul după altul "păcatele mele" sunt dezvăluite, scoțând în evidență profunda dramă a relației omului cu Dumnezeu.²⁹ Istoria căderii omului în păcat este "istoria mea": "Râvnind neascultării lui Adam, celui întâizidit, m-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu și de împărăția cea pururea fiitoare și de desfătare, pentru păcatele mele."³⁰ Prin păcat am pierdut toate darurile dumnezeiești: "Întinatu-mi-am haina trupului meu, și mi-am spurcat podoaba cea după chipul și după asemănarea Ta, Mântuitorule. Întunecat-mi-am frumusețea sufletului cu dulcețile poftelor, și cu totul, toată mintea, țărână mi-am făcut."³¹

Dar, începutul îndreptării, vrea să ne spună sfântul imnograf, este recunoașterea stării de păcătoșenie în care ne aflăm, părerea de rău după pierderea "frumuseții celei dintâi". Această părere de rău după "frumusețea cea dintâi", care se referă atât la suflet cât și la trup, apare ca o constantă vie pe întreg parcursul Canonului. Părerea de rău deschide izvorul lacrimilor de pocăință ce au darul să spele păcatele ce au întunecat ființa noastră: "Spală-mă, Stăpâne, în baia lacrimilor mele, mă rog Ție, albă ca zăpada făcând haina trupului meu."³² Dar lacrimile nu înseamnă deznădejde. Dimpotrivă, creștinul adevărat își păstrează mereu încrederea în ajutorul Dumnezeului celui Atotîndurător: "Mâna lui Moise ne face să credem, suflete, cum că Dumnezeu poate să albească și să curețe viața cea leproasă; nu te deznădăjdui dar, măcar că ești lepros."³³ Încrederea puternică în ajutorul lui Dumnezeu, nu presupune pasivitate, ci înălțarea minții, fapte bune, iubire, pace: "Înalță-ți ca pe aripi mintea, cu lucrarea și cu gândirea",³⁴ "iartă-mă mai înainte de sfârșit, prin fapte

²⁸ Canonul cel Mare, Cântarea I, p. 355.

²⁹ Întâlnim expresii precum: "Vino ticăloase suflete împreună cu trupul tău și te mărturisește."; "Râvnind neascultării lui Adam celui întâi-zidit, m-am cunoscut pe mine dezbrăcat de Dumnezeu."; "Eu, cel ce am călcat întotdeauna cuvintele Tale."; "Cel ce m-am făcut cu știință ucigaș al sufletului, umplându-mi trupul de viermi." etc.

³⁰ Canonul cel Mare, p. 355.

³¹ Cântarea a 3-a a Canonului Mare, p. 357.

³² Cântarea a 5-a a Canonului Mare, p. 365.

³³ Cântarea a 6-a a Canonului Mare, p. 366.

³⁴ *Ibidem*, p. 367. În Cântarea a 4-a Sfântul Andrei Criteanul arată că mintea astfel înălțată devine "văzătoare de Dumnezeu", iar creștinul "ajunge cu gândirea în norul cel de sus."

bune și prin pocăință.³⁵; "Născătoare de Dumnezeu roagă-te împreună cu Apostolii Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, celui necuprins, să dăruiască lumii pace curată."³⁶ Curățindu-se astfel prin pocăință și umilință, credinciosul urcă treptele scării spre desăvârșirea cea mult dorită: "Scara pe care a văzut-o de demult marele Patriarh, suflete al meu, este arătarea suirii celei de lucrare și a înălțării gândului; deci de voiești să viețuiești cu lucrarea și cu cunoștința și cu înălțarea gândului, înnoiește-te."³⁷

Pentru Canonul cel Mare, timpul "pregătirii" Evangheliei de către Lege și Profeți n-a fost desființat ci a fost împlinit (Matei 5, 17) din istoric timpul devine spiritual, duhovnicesc, interior. Alcătuiind fiecărei Cântări a Canonului tropare ce fac aluzie la Vechiul Testament și la Noul Testament, Sfântul Andrei Criteanul arată că cel dintâi nu-și găsește sensul decât în cel de-al doilea și că aceste două faze ale istoriei mântuirii reprezintă "trecerea" de la "omul cel vechi" la "omul cel nou". Prin urmare, atât în dezvoltarea sa liniară, cât și în interiorul fiecărei Ode, Canonul cel Mare sugerează un moment pascal, de trecere de la Vechi la Nou, prin căință, străpungere a inimii și nevoie ascetice. Deci, Vechiul Testament și Noul Testament alăturate își găsesc unitatea profundă în Hristos, trăit și actualizat de fiecare prin căință și "făptuire": "Sângele cel din coasta Ta să-mi fie mie scaldătoare, băătură și apă a iertării ce a izvorât, ca să mă curățesc cu amândouă, ungându-mă și bând, iar ca o ungere și băătură, Cuvinte, să-mi fie cuvintele Tale cele de viață."³⁸

Pocăința și căința, ca părere de rău, ca dorință de reînțoarcere, ca încredințare în iubirea și milostivirea lui Dumnezeu, vin din adâncimea cea mai profundă a conștiinței umane. Din acest punct de vedere, spune Sfântul Andrei Criteanul, nu este de ajuns să spui, am păcătuit. Această mărturisire capătă sens și devine lucrătoare numai dacă păcatul este înțeles și trăit în toată adâncimea și tristețea sa. De aceea rostul și scopul Canonului Mare este să ne descopere păcatul și astfel, să ne conducă spre pocăință. Să ne descopere păcatul nu prin definiții stereotipice ci printr-o adâncă meditație asupra măreției istoriei biblice, care este, cu adevărat, o istorie a păcatului, a pocăinței și a iertării.³⁹ Această meditație reface în noi spațiul spiritual fundamental în cadrul căruia pocăința devine din nou posibilă.

Astfel, Canonul cel Mare reprezintă o rugăciune cutremurătoare prin care, recunoscându-ne nevrednicia, făgăduim să fugim de orice patimă pentru ca astfel înnoiți, reveniți la "frumusețea cea dintâi", să ne facem părtași "cereștilor daruri."⁴⁰

3. Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul – "Rugăciunea Postului Mare"

Postul cel Mare, acest timp privilegiat în cadrul anului bisericesc, când pregătirea pentru participarea credincioșilor la drama Patimii și lumina Învierii ia forma unei anticipări ascetice a Paștelui, cunoaște, pe parcursul a patruzeci de zile

³⁵ Cântarea a 8-a a Canonului Mare, p. 373.

³⁶ Cântarea a 3-a a Canonului Mare, p. 361.

³⁷ Cântarea a 4-a a Canonului Mare, p. 363.

³⁸ Cântarea a 4-a a Canonului Mare, p. 365.

³⁹ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Al. I. Ciurea, *Cuvânt la marele Canon al Sfântului Andrei Criteanul*, G. B., an XIV, nr. 3-4, 1995, p. 172.

de post, priveghere și rugăciune stăruitoare, prezența uneia dintre cele mai cuprinzătoare, echilibrate și profunde rugăciuni, și anume, Rugăciunea de umilință a Sfântului Efreem Sirul.⁴¹ Particularitate specifică slujbelor din Post, repetându-se mereu asemenea unui refren, a fost numită "rugăciunea Postului Mare".⁴² Este o adevărată Filocalie în miniatură, valabilă în aceeași măsură pentru monahi și pentru mireni, pentru bărbați și pentru femei, pentru tineri și pentru bătrâni, pentru oricine din orice parte a pământului.⁴³ Textul rugăciunii este următorul.⁴⁴

Doamne și Stăpânul vieții mele,
Duhul trândăviei, al grijii de multe,
Al iubirii de stăpânire
Și al grăirii în deșert,
Nu mi-l da mie!

Iar duhul curăției, al gândului smerit,
Al răbdării și al dragostei,
Dăruiește-I mie, slugii Tale.

Așa Doamne, Împărate, dăruiește-mi
Să-mi cunosc greșelile mele,
Și să nu osândesc pe fratele meu,
Că binecuvântat ești în vecii vecilor.
AMIN.

Este un cod al bune-cuviințe, al modestiei și al smereniei, al cumpătării și al stăpânirii de sine, al pocăinței și al înțelegerii și iertării greșelilor altora, al schimbării inimii și cugetului, fără de care postul și întreaga perioadă a postului nu ar însemna nimic. Deși scurtă, conține în rezumat, aproape tot ceea ce este necesar desăvârșirii creștinului și recapitulează într-un mod unic toate elementele pozitive și negative ale pocăinței, constituind o adevărată "verificare" a tuturor ostenețelor personale de-a lungul Postului.⁴⁵

⁴¹ Date cu privire la viața și opera Sfântului Efreem Sirul găsim: Sfântul Efreem Sirul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 5-11; Sebastian Brock, *Efreem Sirul, Ochiul luminos și imnele despre Paradis*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 5-20; Sfântul Efreem Sirul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 5-28.

⁴² Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 35.

⁴³ Antonie Plămădeală, *Să petrecem perioada Postului Mare împreună cu Sfântul Efreem Sirul*, în *Telegraful Român*, nr. 9-12, 1987, p. 2. Vezi și Drd. Sebastian Șerbu, *Contribuția Sfântului Efreem la dezvoltarea prediciei creștine*, în S. T., nr. 7-8, 1967, p. 471.

⁴⁴ Această rugăciune este rostită de două ori la sfârșitul fiecărei slujbe din Postul Mare, de Luni până Vineri. La prima rostire o metanie urmează fiecărei cereri. Apoi se fac douăsprezece închinăciuni zicându-se: "Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul!" Întreaga rugăciune este repetată apoi, cu o singură metanie la sfârșit.

⁴⁵ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia, Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 216.

Mai întâi, Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul este o mărturisire de credință. Dumnezeu este recunoscut ca Domn și stăpân al vieții. Fără alte introduceri, fără alte motivări, fiindcă orice altceva ar fi de prisos după ce Dumnezeu este recunoscut "Domn și stăpân al vieții", se trece la cererile esențiale. Dumnezeu este rugat să nu slobozească duhurile răutății asupra noastră. Să le înfrâneze. Să le împiedice. Să ne ajute să ne luptăm cu ele. Ne sprijinim rugăciunea pe smerenia recunoașterii neputinței de a ne lupta singuri cu ele. "Duhul trândăviei" este cea pasivitate și lenevire a întregii noastre ființe, care întotdeauna ne împinge mai degrabă "în jos" decât "în sus". Este vorba de un cinism înrădăcinat care face din viața omului o teribilă risipire sufletească.⁴⁶ Este cauza tuturor păcatelor pentru că otrăvește energia duhovnicească de la însuși izvorul său.⁴⁷

Rodul trândăviei este "grija de multe". Este cea stare de deznădejde pe care toți Sfinții Părinți au considerat-o cea mai mare primejdie pentru suflet.⁴⁸ Duhul grijii de multe este duhul risipei înafară, a ieșirii din templul în care sălășluiește Dumnezeu.⁴⁹ "Iubirea de stăpânire" este aceea care ne scoate din smerenie, care provoacă mândria și slava deșartă și care-l scoate pe credincios din comuniunea cu Dumnezeu și cu oamenii. Sfinții Părinți ne arată că trândăvia și deznădejdea sunt tocmai acelea ce ne umplu viața cu "iubirea de stăpânire"⁵⁰ Pângărind întreaga atitudine a omului față de viață, lipsind-o de plinătate și sens, acestea îl silesc să caute compensație într-o atitudine total greșită față de semenii săi. Dacă viața nu este îndreptată către Dumnezeu, inevitabil va deveni egoistă și egocentrică, iar cei din jur vor deveni instrumentele propriei satisfaceri de sine.⁵¹

Crem apoi ajutor să ne luptăm împotriva duhului "grăirii în deșert". Dintre toate ființele create de Dumnezeu, omul singur a fost înzestrat cu darul vorbirii. Toți Sfinții Părinți văd în aceasta adevărata "pecete" a Chipului divin în om, pentru că Dumnezeu însuși se descoperă ca și Cuvânt. (Ioan 1,1) Cuvântul mântuie dar și ucide; cuvântul inspiră și cuvântul otrăvește. Cuvântul este modul de exprimare al adevărului, dar și al înșelăciunii demonice. El poate zidi pozitiv sau negativ.⁵² Atunci când este deviat de la originea și scopul său dumnezeiesc, cuvântul devine deșertăciune. El împinge spre trândăvie, deznădejde și iubirea de stăpânire transformă viața în iad. El devine adevărata putere a păcatului.

⁴⁶ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁷ Sfântul Macarie Egipteanul, *Pocăința sau întoarcerea la Dumnezeu*, București, 2001, p. 99.

⁴⁸ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 46.

⁴⁹ Sântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări la praznice împărătești*, București, 1942, p. 28.

⁵⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, Partea I, P. S. B., vol. XV, București, 1987, p. 98. Vezi și Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese*, P. S. B., vol 57, București, 1990, p. 778.

⁵¹ Ieromonah Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 43.

⁵² Diacon Prof. N. I. Nicolaescu, *Cuvânt despre folosul timpului pentru mântuire*, în G. B., nr. 11-12, 1954, p. 298.

Acestea patru sunt astfel "obiectivele" negative ale pocăinței. Ele constituie obstacolele ce trebuie înlăturate. De toate aceste "duhuri rele", credinciosul cere, pe parcursul Postului Mare, prin cuvintele Rugăciunii Sfântului Efreem Sirul, să fie apărat, să fie ocrotit. "Nu mi le da mie" – se roagă – pe niciunul dintre acestea. Nu mă lăsa ispitit de ele. Nu lăsa ispita să fie mai mare decât puterile mele de luptă cu ea.

Iată, așadar, prima parte a rugăciunii. O plângere din adâncul neputinței omenești. Ea continuă cu țelurile pozitive ale pocăinței care, de asemenea, sunt patru.

"Duhul curăției" este paznicul minții și al trupului de mulțimea păcatelor. Traducerea fidelă și precisă a termenului grecesc, *sofrosini*, este plinătatea înțelepciunii și dreapta socotință.⁵³ Dacă trândăvia este, întâi de toate, risipire, distrugerea vederii adevărate și a energiei creatoare, incapacitatea de a vedea întregul, atunci, opusul său este tocmai plinătatea. Primul și minunatul rod al acestei plinătăți este smerenia. "Maică a virtuților",⁵⁴ smerenia este cel dintâi lucru pe care trebuie să-l conștientizeze creștinul cel adevărat: "Întâi de toate avem nevoie de smerenie și trebuie să fim gata să spunem: Iartă-mă! pentru orice cuvânt pe care-l auzim, căci prin smerenie se nimicesc toate răutățile vrăjmașului și potrivnicului nostru."⁵⁵ Creștinul, prin smerenie își măsoară propria neputință cu infinitatea dumnezeiască. Numai smerenia poate fi capabilă de adevăr, de a vedea și de a primi lucrurile așa cum sunt, în realitatea lor și, astfel, de a vedea măreția, bunătatea și iubirea lui Dumnezeu în orice lucru și orice persoană. De aceea se spune că Dumnezeu revarsă harul Său peste cei smeriți, iar celor mândri la stă împotriva.

Curăția și smerenia sunt, firesc, urmate de răbdare. Răbdarea este vecină cu stăpânirea de sine și biruie supărările, suferințele și nedreptățile care rămân la judecata lui Dumnezeu. Ea este ultima armă și putere a celor învinși. Ea înlătură lașitatea și disperarea, devenind semnul înțelepciunii. Răbdarea este cu adevărat o virtute divină. Dumnezeu este iertător pentru că El sesizează adâncimea a ceea ce există, pentru că realitatea intimă a lucrurilor, pe care noi în opacitatea noastră nu o vedem, este deschisă către El.⁵⁶ Născută, potrivit Sfântului Apostol Petru, din înfrânare, răbdarea dă naștere iubirii frățești și evlaviei, pentru a conduce la adevărata iubire.⁵⁷ Pentru Sfântul Teodor Studitul, răbdarea și perseverența sunt cele două aspecte principale ale supunerii, virtute caracteristică monahului.⁵⁸ Sfântul Ioan Scărarul afirmă că este nevoie de timp pentru a birui în totalitate patimile.⁵⁹ Cu cât ne apropiem mai mult de Dumnezeu, cu cât devenim mai răbdători, cu atât vom reflecta mai mult la acel infinit respect față de tot ceea ce ne înconjoară, lucru esențial și specific doar lui Dumnezeu.

⁵³ Alexander Schmemmann, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁴ Triod, Cântarea I de la Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului, p. 7.

⁵⁵ Isaia Pustnicul, Despre păzirea minții, în Filocalia, Vol. I, Editura Harisma, București, 1993, p. 485.

⁵⁶ P. Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 32. Vezi și Gerardus van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, München, 1973, p. 111.

⁵⁷ II Petru 1,6.

⁵⁸ Leroy, *Saint Theodore Studite, in Theologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 435.

⁵⁹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 205.

Cununa și rodul tuturor virtuților și ostanelilor duhovnicești este dragostea. Ea răzbate peste tot, fiindcă ei nu i se poate opune nimeni și nimic. Și nimic nu este mai mare decât ea. "Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată (I Corinteni 13, 1-13).

Rugăciunea se încheie cu două cereri corelative: "Dăruiește-mi să-mi văd greșelile mele și să nu osândesc pe fratele meu." Regăsim aici exemplul fariseului din parabolă, al cărui păcat consta tocmai în a judeca pe cel ce era, desigur, mai mare păcătos decât el, dar care știuse să se smerească înaintea lui Dumnezeu. Judecarea aproapelui reunește toate păcatele de care Îi cerem lui Dumnezeu să fim izbăviți rostind rugăciune Sfântului Efreem Sirul. Păcatul merge mai departe deoarece îl posedăm pe Hristos de judecata pe care o va face la Judecata de Apoi,⁶⁰ atribuindu-ne un privilegiu al divinității. Judecându-l pe ceilalți, ne osândim în definitiv pe noi înșine (Romani 2,1 și 14,6), refuzând să ne vedem așa cum suntem și nevrând să recunoaștem că păcatul nostru este mai grav decât cel pe care-l vedem la aproapele. Făcând astfel mergem împotriva a ceea ce am văzut că este însuși principiul pocăinței și facem inutil orice efort duhovnicesc pe care l-am putea practica în timpul Postului Mare.

Doxologia finală, care încheie rugăciunea Sfântului Efreem Sirul este un element comun și necesar oricărei rugăciuni proprii cultului bizantin, fiindcă rugăciunea, ca și virtuțile pe care le invocă, nu are decât un singur scop: preamărirea lui Dumnezeu.

Așadar, Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul, în cuvinte simple, dar adânci și pline de har, reprezintă o invocare concisă și bine structurată a întregii învățături duhovnicești, pe care, pe parcursul celor 40 de zile de post, ne-o propune cartea Triodului.

⁶⁰ "Dar oamenii, neîngrijindu-se să-și plângă păcatele lor, îi răpesc Fiului judecata Lui și, ca și cum ar fi fără păcat, se judecă și se osândesc unii pe alții." – Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cap despre iubire III*, 54 (PG 90, 1033A) la Makarios Simonopetrul, *op. cit.*, p. 448.

MANUSCRISUL NUMĂRUL 30 DIN BIBLIOTECA "ANDREI ȘAGUNA" SIBIU - DOCUMENT DE SPIRITUALITATE ROMÂNEASCĂ

DOREL MAN

RÉSUMÉ *Le manuscrit avec nr. 30 dans la Bibliothèque "Andrei Șaguna" de Sibiu.* Les prêches qui ont subsisté en manuscrit jusqu' à présent sont autant de témoignages éloquentes de notre existence millénaire sur ces terres roumaines, contribuant aussi bien à l'éducation et à l'animation de tous les Roumains dans l'unité de la foi, qu' à la propagation (diffusion) de la culture et de la littérature orthodoxes.

Elles sont restées des modèles et des expressions de notre manifestation spirituelle au long des siècles pour la création spirituelle.

La pratique des prêches a été favorisée par la traduction dans la langue du peuple, des livres saints et des oeuvres patriotiques patronnée par l'église et les princes régnants, qui ont accordé leur endos (garantie) et ont soutenu les conditions indispensables à leur épanouissement par la fondation d'écoles, de typographies et la formation de prêtres et d'érudits.

Aussi restent-elles une certification (attestation) d'unité des Roumains de partout, un témoignage de la continuité et un monument dressé en honneur de la langue (roumaine) et de la culture roumaine.

Dans cette étude on se propose de présenter un manuscrit qui reflète l'évolution de la prédication du début du XVIII^e siècle et qu'on peut trouver dans la Bibliothèque de la Faculté de Théologie Orthodoxe "André Șaguna" de Sibiu.

Ce manuscrit est enregistré au numéro *trenet* (30) et représente une prédication tenue le 29 août à l'occasion de la fête la Décapitation du Saint Jean le Baptême.

Il faut préciser également que le manuscrit est rédigé en caractères slaves par le copiste Gheorghe de Țânțari, en 1708.

Secolele XVIII – XIX ni se prezintă, din spectrul cultural pe care-l promovează, ca fiind anii unei deschideri tot mai accentuate a segmentului clerical spre actul de culturalizare¹. Dialogul cu spiritualitatea europeană se dezvoltă treptat, însăși masele de credincioși revendică actul propovăduirii, înțeleg ca o misiune specifică Bisericii precum și ca o cale de revigorare morală a socialului, în vederea trăirii Scripturilor. Cu această ocazie se pun bazele cuvântării religioase în spațiul românesc. Din păcate, un număr redus dintre aceste cuvântări au văzut lumina tiparului. Însă acele scrieri și cuvântări care au reușit să vadă lumina

¹ Doru Radosav, *Nevoințele scrisului. Cultură și credință în spațiul românesc în secolele XVIII-XIX*, în vol. "Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX", Cluj-Napoca, 1999, p.9-22.

tiparului s-au bucurat de un larg răsunset în cadrul epocii. Necesitatea lor era impusă de cerința preoților și a credincioșilor de a citi în graiul lor propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu, deoarece "limba cunoașterii, a meditației profunde și a creației literare este expresia chipului lăuntric al unui neam, pe care numai el și-l făurește prin cele mai înalte calități ale sale"².

Predicile rămase în manuscrise "adeveresc fenomenul cultural specific strămoșilor noștri care cunoșteau scrierea și cititul"³ și sunt mărturii grăitoare ale existenței noastre pe aceste teritorii românești, contribuind la educarea și însuflețirea tuturor românilor în unitatea credinței și a neamului, la răspândirea culturii românești și a literaturii teologice ortodoxe. Ele au rămas modele și expresii ale manifestării noastre spirituale de-a lungul veacurilor, răspândite în rândul maselor largi pentru zidire duhovnicească.

Predica însemna comunicare cu masele și se ținea în cadrul serviciului public religios, având profunde consecințe pozitive pe plan spiritual și cultural, predică realizată în concordanță cu învățătura Bisericii și cu promovarea ierarhiei ortodoxe a timpului. Practicarea predicii a fost favorizată de traducerea cărților sacre și a operelor patristice în limba poporului de Biserică și de Domnie, care și-au dat girul și au susținut condițiile indispensabile, adică școli de limbă românească, tiparnițe, preoți și cărturari. Secolul al XVIII-lea a fost cel mai frământat, atât în Transilvania, unde Biserica Ortodoxă se lupta cu propaganda catolică, cât și în Principate, unde se impunea politica grecilor fanarioți.

În această perioadă limba cărților bisericești este aproape pretutindeni aceeași, datorită răspândirii largi a literaturii religioase ortodoxe în limba română, exercitându-se astfel și o deosebită influență asupra limbii literare chiar "într-o epocă de exagerată creștere a influenței neogrecești, cărțile religioase au răspândit o limbă ferită de împestriri lexicale și relativ unitară"⁴, epocă care a dat la lumină în limba română numeroase cărți de cuvântări și învățătură.

Cercetătorii sunt, în general, de acord că la baza cuvântării religioase de la noi stă predica veche tradusă în graiul nostru din limbile greacă, italiană, franceză sau rusă, iar izvorul cuvântării religioase îi avem la stâlpii de foc ai creștinismului: Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nissa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Macarie Egipteanul, Teodor Studitul, Nichifor Teotochis și mulți alții. Numeroasele traduceri de cărți au contribuit la afirmarea limbii române și au oferit cărturarilor români ocazia de a vehicula idei originale în prefețele lor.

Prin urmare, se poate afirma cu toată certitudinea că, în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, predica sau cuvântarea religioasă a fost prezentă peste tot și s-a distins prin realismul lor profund având la bază Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ținând seama de realitățile concrete ale existenței românilor ortodocși de pe întreg spațiul nostru românesc. Ele sunt un atestat de unitate a românilor de

² Virgil Cândea, *Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură, în Noul Testament*, 1688-1988, Editura Episcopiei Alba Iulia, 1988, p.46.

³ Arhim. Veniamin Micle, *Manuscrisele românești de la Prodromul (Muntele Athos)*, Sfânta Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, 1999, p. 8.

⁴ Alexandru Piru, *Istoria literaturii române*, Editura Academiei Române, I, ed. a II-a, București, 1970, p. 659.

pretutindeni, un atestat de continuitate și un monument ridicat limbii și culturii românești. În același timp ele reflectă unitatea ortodoxiei și a credinței răsăritene.

Plecând de la cele relatate mai sus, în cele ce urmează vom prezenta un manuscris care reflectă evoluția predicii de la începutul secolului al XVIII-lea. Manuscrisul sfidează granițele vremelnice prin aria largă în care a circulat alături de textele tipărite, având o mare căutare și circulație pe pământul românesc.

Manuscrisul la care ne referim se află în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă Andrei Șaguna din Sibiu, înregistrat la nr. 30, reprezentând o predică ținută pentru ziua de 29 august cu ocazia comemorării tristului eveniment de Tăiere a capului Sfântului Ioan Botezătorul. Manuscrisul este redactat cu caractere chirilice de grămaticul Gheorghe din Țânțari la 1708; hârtie; 15 file; 20x18 cm; 18-21 rânduri pe o pagină; scriere îngrijită de caligraf cu cerneală neagră, bine conservat.

Manuscrisul pune în evidență importanța transmiterii învățaturii creștine de la o generație la alta, pentru menținerea credinței și promovarea dreptății ca omul *"viața sa întru curăție să o ferească"*.

Avem în față un tip de cuvântare, care prin formă și conținut ar instaura modelul cuvântării testament. În cazul cuvântării testament trebuie observate două aspecte fundamentale:

a) ea este receptată de urmași și de auditori sub formă de normă obligatorie, conducând astfel acțiunile și trăirile urmașilor pe făgașul părinților.

b) ea înscrie un tip de existență în cadrele ființării religioasă- liturgic-mărturisitoare

În concluzie, putem afirma că manuscrisul conține următoarele tipuri de structuri: a) doctrinare, adică definirea și întărirea prin argumente a credinței cu accent pe păcat care este o cauză a morții spirituale, B) apologetice; prin exemplele biblice în susținerea și necesitatea realizării și ajungerii la o credință puternică, cu sfaturi concrete în acest sens, și c) morale, adică ferirea de păcatul desfrânării și lupta cu ispită și respingerea ei.

*

Din cuprinsul manuscrisului se constată că și atunci (1708) oamenii înainte de a trece la cele veșnice dădeau sfaturi urmașilor. Acest moment era aproape obicei cu putere de lege ca *"învățătură feciorilor săi"*.

Autorul manuscrisului pentru transmiterea învățaturii dă exemplu din Sfânta Scriptură: *"așa făcu Avraam, Isaac, Iacov, așa făcu David, la moarte învață pe fiul său Solomon, să se teamă de Dumnezeu și învățătura lui să o ție și legea să o umple"*.

Se pune în evidență importanța învățaturii creștine de la o generație la alta pentru menținerea credinței și promovarea dreptății: *"sâmbria năimitului să o plătească... milostenie să dea..."* pentru ca omul *"viața sa întru curăție să o ferească"*.

Este semnificativ dialogul dintre Ioan Botezătorul și Irod. Se știe că Ioan chema oamenii la pocăință, fie că era vorba de bogați ori de săraci, cuvântul lui era ascultat până și de regele Irod, dar cu toate acestea în cele din urmă Irod influențat de Irodiada acceptă întemnițarea prorocului, iar în final tăierea capului. În predică se vorbește despre lucrarea uncenicilor lui Ioan care merg la Iisus Hristos și îl informează despre situația lui Ioan care în curând *"are a se despărți de această lume și se va duce de va mărturisi celor din Iad venirea Lui (Hristos)"*. Cum a făcut *"și celor de pe pământ"*. Autorul manuscrisului cunoaște faptul că până la învierea lui Iisus Hristos sufletele tuturor oamenilor mergeau în Iad, iar acum Ioan este mesagerul tuturor, iar prin tăierea capului din porunca lui Irod va fi în Iad cel dintâi vestitor a deschiderii Raiului.

După ce este prezentată viața și faptele negative ale lui Irod, autorul redă creșterea și pregătirea lui Ioan Botezătorul în pustia Iordanului până ce *"îngerul lui Dumnezeu îi zise să iasă în lume să boteze oamenii în apa Iordanului și să aștepte acolo pe Hristos"*, unde El de altfel *"învăța și certa... pe cei mari și pe cei mici, pe vrăjmași și pe prieteni"*, strigând: *"pocăiți-vă, că s-a apropiat împărăția cerului!"*.

Ajuns în fața lui Irod, prorocul Ioan este categoric în cuvântul său: *"ce amestec are întunericul cu lumina, pentru ce ai trimis tu ce-l ce calci legea la tocmitorul legii"*. Păcatul desfrânării este aspru pedepsit încât *"mulți au pierit... Samson, pentru muiere pieri, înțeleptul Solomon pentru muiere din înțelepciune căzu și înaintea lui Dumnezeu greși... Irod pentru muiere capul dreptului taie..."*.

Manuscrisul predică, în încheiere, îndeamnă pe ascultători să se ferească de acest păcat și să *"nu fie robii dracului...că moartea este aproape"*, iar bunul Dumnezeu așteaptă mereu căința noastră *"ca să ne părăsim de răutăți și către Dânsul să ne întoarcem"*.

Autorul urmărea deci realizarea unor aspecte restaurativ-doctrinare și implicit o restaurare a trăirii morale. Tipul acesta de cuvântare nu face altceva decât să prelungească glasul învățăturilor lui Nicolae Basarab în cadrele expozeului omiletic și să realizeze astfel o fericită continuitate și unitate cultural-teologică în mediul românesc.

ANEXA

< Transcriere >

**Manuscrisul nr. 30, Cazanie, Prăznicar
(minei de sărbători pe tot anul)
Grămăticul Gheorghe de la Țințari - 1708**

<147> <...>

"În luna lui august 29 zile învățătură pentru Tăierea cinstitului cap a Svântului Ioan".

Din zilele bătrâne iaste aceaste obicei, carea să face și până astăzi, de toți oamenii cei buni și dumnezeiești. Când văd că pot să moară și să iasă din ceastă lume mainte dau învățătură priatinilor semințiilor feciorilor săi de rândul casei și agonisitei, cum o vor ținea, cum o vor împărți pentru sufletul lor, și aceasta nu cu puțină jale o fac, că, că în mijlocul altor dureri aduce moartea durerea mare și aceasta cum ne despărțim nu numai de viață și de lume, ci și de seminții și // de toți prietinii. și așa cu multă jale ducându-să din lume lasă învățătură feciorilor săi cum vor îngădui lui Dumnezeu știind că măcar și mor, iară învățătura va rămânea de va trăi cu dânșii. Așa făcu Avram, Isac, Iacov, așa făcu David, la moarte învăță pre fiul său Solomon să să teamă de Dumnezeu și învățătura lui să o ție și leagea să o umple. Așa și Tovie, la moarte tocmi casa sa și feciorul său învăță de Dumnezeu să să teamă, pre mumă-sa la cinste să o aibă, zisa lui Dumnezeu să nu calce de păcate să să ferească, dintr-agonisita sa, milostenie să dea, de hie ce mișel ochii să nu-și întoarcă, viața sa întru curăție să o ferească, cu mândrie să nu să mândrească, simbria naimitului să-i plătească așa și până în ziua de astăzi toți ceia ce sânt oameni și derepți fac, care lucru să arată și de sfântul și marele tartor pocăinței și botezătorului Hristos. Ioan drept acea a căruia pomenire prăznuim astăzi.

Acesta Ioan, după ce-l prinse Irod împărat și-l băgă în temniță, fu într-aceaia închisoare un an încheiat și când știu tăierea sa aproape și știu că curând va ieși din ceastă lume și va fi tăiat de Irod // <148> să dea de grije ca aceia să lase ucenicilor învățătură bună și să știe ei după ducerea sa din lume întru cine vor creade și de cine vor asculta. și trimise doi din<tre> ucenicii săi la Hristos ca dacă vor vedea minunile și ciudesele lui ce face să știe că acela iaste Mesia Hristos, și să crează într-însul și de Dânsul să asculte. Și pentru altă tocmală trimise ucenicii săi la Hristos, ca să dea știre Sfinții Sale că fiind în legătură curând are a să despărți de această lume și să va duce de va mărturisi celor din lad venirea lui, ca și celor depre Pământ, deci să știe însuși cu sine va veni Hristos după dânșul în lad, ca să izbăvească sufletele de acolo, au pre vreun înger va întări și va trimite pentru aceaia și acela cuvânt grăiră cătră Hristos de zisără: Tili esi greadi ili nogoceaem", adecă "tu ești cela ce-i să vie, au pre altul vom aștepta", cum scrie și la Sfânta Evanghelie. Într-aceaia Domnul Hristos multe minuni făcu înaintea ucenicilor lui Ioan: orbi făcu cu ochi, ologi cu picioare, stricați curățți, morții înviașe

și adeveri pre Ioan de toate câte trimise la Dânsul. Iară în ce chip fu băgat Ioan în temniță și pentru ce fu tăiat ascultați: Irod împărat // în zilele căruia să născu Hristos, carele tăe în Vifleaem 14.000 de coconi, nădăjduind că va nimeri de va tăia și pre Hristos, cu dânșii. Acesta avea 4 feciori și numele lor sânt aceștea: Filip, Elisarie, Avilenie și acesta ce-l chema Irod pre numele tătâne său. Deci acești 4 frați, după moartea tătânii-său, împărțiră țara lui în patru părți și domniia cine-și pre partea sa. Iară Irod, unul dintre cei 4 frați, să rădică cu putere asupra frățini-său, lui Filip, de-i luă și țara câtă avea supt mâna sa și pre doamna lui, ce o chema Irodia și tot cât avea Filip plecă supt mâna sa. Și deaca lua pre Irodia muiarea lui Filip frățini-Său a ținea în loc de muiare; iară muiarea ce avea mai înainte el o gonă. Și să duse la tată-său la Areta împărat jăluindu-să să-i răscumpere rușinea ce i-au făcut Irod bărbatul ei; pentru aceeaia Areta împărat rădică oaste asupra lui Irod și mult țară-i prădă și mulți oameni ucise; și așa făcea răscumpărare featei sale Areta împărat. // <149> Pentru aceeaia Ioan fu trimis de la Dumnezeu în lume să găteaze inimile oamenilor cu învățătura sa ca să primească pre Hristos pentr-acea și nainte cu șase luni să născu decât Hristos și de 3 ani de vârstă tot în pustiiile Iordanului petrecu cu hierile cu ei și cu aspidule, acolo viață minunată viețuia, fără de hrană lumească, nici băătură, nece pâine mânca, nece masă, nece așternut avea, nece blid, nece lingură, nece pahar, mâncarea lui era din odraslele copacilor, și miare din flori sălbatece, băutura lui era apa din izvoarele pustiei, pat și așternut pământul, acoperemânt ceriul, cu haină de păr de cămilă îmbrăcat și cu brâu încins și pre petrii ascuțite desculț până în vremea aceeaia ce veni la dânsu îngerul lui Dumnezău și-i zisă să iasă la lume să boteaze oamenii într-apa Iordanului, și să așteapte acolo pre Hristos, că va veni de să va boteza, căci că au sosit vremea mântuینței omenești. Pentru aceeaia și Ioan, prin toate laturile Iudovești îmbla de mărturisea și striga: pocăiți-vă că s-au apropiat împărăția Cerului, și toate laturile merge la Dânsul // de să boteza și-și ispoveduia păcatele sale, deci cum învăța și certa Ioan pre cei mari și pre cei mici și vrăjmașii și priiatinii, așa și pre Irod certa și-i zicea: nu ți să cade ție, o, Iroade să ții muiarea lui Filip frățini-tău. Pentru aceste cuvinte să mâniia Irodia și vrea să-l piarză și nu putea că Irod să teme de Ioan, și-i făcea cinste ca unui om mare și vestit, că-l știa că iaste sfânt și drept și pre sine să știa vinovat legii ce învăța Ioan. Iară după ce să botezară multe gloate și năroade de oameni, atuncea trimise Irod unul din boiarii săi cei mari să chame pre Ioan la sine că-i era voia lui Irod să oprească pre Ioan să nu-l mai vâdească însă de greșala sa. Iară Ioan răspunse cătră solul lui Irod: du-te de spune împăratului tău că nu iaste vreme acuma să viu, că mainte trebuiește a face voia lui Dumnezău decât a oamenilor, mainte iaste a arăta lumina celor cu ochii ce văd decât celor orbi, // <150> iară va veni o vreme de voi veni nechemat înaintea împăratului meu, și fărădelegea lui o voi vădi, și fățăria lui să va arăta. Acestea cuvinte toate să duse boiarinul acela de le spuse lui Irod, iară Ioan, deaca boteză pre Hristos și deade de însul mărturie cătră năroadele ce era strânse acolo, de zisă acesta iaste mielușelul lui Dumnezeu cela ce au luat păcatele lumii.

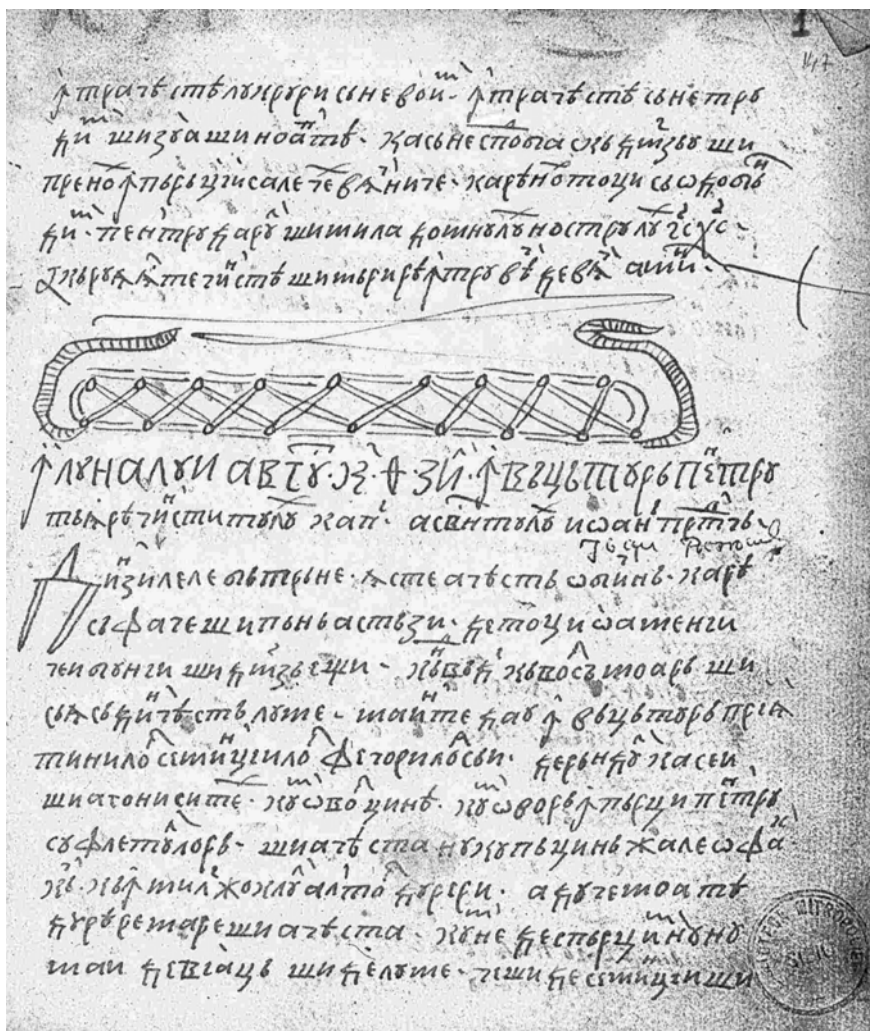
Și deaca umplu toată taina spasenii noastre, atuncea se duse și stătu înaintea împăratului lui Irod și zisă: ce amestec are întunericul cu lumina sau pentru ce ai trimis tu cel ce calci leagea la tocmitorul legii. Irod de aceste cuvinte să rușină, și zisă: ca să părăsești dă-mi ocărărea. Ioan răspunse: cu dreptate am

venit pre lume să o mărturisesc și fățăriia ta să o vădesc. Irod de aceasta să mânîe și închisă pre Ioan în temniță. O vai de cela ce-și leagă vraciul să nu-l poată tîmădui și de cela ce-și scoate ochii pentru ca să nu vază lumină. În ce chip și Irod acesta făcu, carele vraciul sufletului său legă-l și lumina închise în temniță, și de-amîndouă de acestea să scîpă, și să lepădă. Într-aceia vreame avea obicei // împărații de prăznuia în toți a<n>ii ziua aceia în care se naștea. Pentru aceia și Irod când să tîmplă ziua nașterii lui făcu cinste și veselie mare cu boiarii săi de să ospăta cu bucate și cu băuturi să veselia; într-aceia chip, cum mai pohteaște trupul să-i îngăduiască fiecine și să-i facă pre voe, atuncea află dracul prilej și intră întru inima Irodiadei să-și trimiță fata sa care o făcuse cu Filip frate lui Irod să joace la masă înaintea împăratului și a tuturor boiarilor săi, pentru ca să îndulcească și să veselească inima lui Irod și să-l pleace cu aceasta să aibă mai multă dragoste cătră însa. Cum au tocmala muierile pururea a mîguli și a înbuna pre bărbații săi cu unele ca acestea. Alta iarăși că într-aceia vreame era marele Ioan în temniță și nevoia când de când să afle vreame pre îndemănă ca să pleace pre Irod să-l piarză pentr-aceia, știind că mai curînd de bețîia nu pleacă omul spre răutate, așteptă dintru-întăiul measei până mîncară și băură // <151> și să veseliră toți oaspeții aceii mease, depreună cu împăratul Irod, și deaca știu că au început a să îmbara atuncea-și trimise fata și cu atâtea podoabe și frumuseți să arată înaintea împăratului și a boiarilor fata aceia de jucă, cât plăcu lui Irod și-i jură că de-i va ceare și jumătate de împărăția lui da-i-va. Iară vicleana fată aceia nu cerși atuncea și ce să duse la mumă-sa de întrebă și zisă: ce voiu ceare că împăratul mi-au juruit să-mi dea jumătate de împărăția sa. Iară dacă auzi pre fată-și întrebînd ce va ceare păru-i bine și zisă: lasă împărăția ce ți-au juruit, lasă avuția, lasă alte daruri toate și ceare capul lui Ioan, că de va peri el, nu jumătate, ci toată împărăția vom dobîndi, și avuția și tot binele al nostru va fi, și viață fără de scîrbă vom vețui. Iară de va fi el viu, de toate de acestea ne vom scăpa și a toată lumea de rușine și de ocară vom fi, ce sînguiaște până nu să trezească Irod când dai să va căi și-și va lăsa jurămîntul iară ea de pe cuvîntul // mâni-sa să duse de cerșu, și aceasta dacă auzi Irod să scârbi, că mare și drept om vrea să ucigă.

Alta că să temea și de năroade să nu să cumva rădice asupra lui pentru uciderea lui Ioan, că-l știia toți că iaste om sfînt și drept, deci cum e o corabie în mijlocul valurilor ce are primejdie între moarte și între viață, așa era și inima lui Irod într-aceia ceas, de o parte era greuiat de frica năroadelor și de dreptatea bărbatului ce vrea să tae, de altă parte era strîns de jurămînt ce să jurase, însă și de dragoste și de pohta curvîiei fiind cuprins, fu biruit de beție și trimise de tăe sfîntul și dreptul, și adusă capul lui într-un blid la masa lui Irod, înaintea lui, și a tuturor boiarilor săi, iară jucătoarea aceia cerșii să îl dea și în mîna, să-l ducă mâni-sa, că așa o învățase Irodiia mumă-sa să ceea capul să-l ducă să-l vază cu ochii săi, că să temea de două lucruri, una să temea că Ioan după tăiere va învia, și-i va piarde cu puterea sa. // <152> Pentr-aceia cerșu capul să-l străjuiască în curtea sa și trupul să să îngroape fără de cap, să nu poată învia. A doa să temea să nu cumva facă meșteșug Irod să sloboază pre Ioan și să tae altul în locul lui. Drept aceia să veseli deaca văzu pre Ioan tăiat, că așa creștea veselia întru oamenii cei răi. Dacă vedea că-și răscumpără mânia lor pre ceia ce-s mînioși, iară

mai apoi vine de la Dumnezeu plată pre aceștia pre toți, cum veni și pre ceta Irod pentru tăierea lui Ioan, nu numai în veacul ce a să hie în muncă, ce și într-această lume pedeapsă, că nu vreamă multă după ce tăe pre Ioan Sfântul și Dreptul, luo de la Dumnezeu plată, împreună cu Iroadiia și cu jucătoarea fata ei. Că fata de vie pământul a înghiți, Irod de la Gaie împăratul de Râm fu legat și tot ce avea în țara jidovească fusă luat și prădat. Iară el cu Irodiiia fu izgonit și închis într-o cetate ce să chiamă Logdon, în țara francească, și acolo într-o multă sărăcie și mișelătate rău să sfârșiră. Că așa răscumpără Dumnezău celora ce să bu//cură de răul altora și înșiși cu sine fac rău. Însă, o sfinte și mare loane, cătră tine întoarcem cuvântul nostru, și ne rugăm, caută pre oamenii ce s-au adunat astăzi, să te proslăvească, și să laude pre Dumnezău într-o pamintea ta trimite într-o ajutorul tău, acopere-ne de nevoi și de primejdii trupești și sufletești, cela ce ești vorbitor cu îndrăznire norodului omenesc, și rugător nepărăsit și de aproape înaintea scaunului Sfintei Troițe, ajutorător tuturor celora ce sânt în nevoi și în primejdii, pre mare și pre uscat, în închisori și în temnițe, și în robii, și ne slobozii din legăturile păcatelor, că ai îndrăznire mare cătră Dumnezău. Că pentru că însăși capul ți-ai pus, și sângele ți-ai vărsat, pentru aceia să socotim și noi, iubiților, cum acesta marele Ioan, pentru dereptate și pentru credință // <153> au răbdat închisori și legături, mai apoi și sângele ș-au vărsat, Și după dânsul toți mucenicii și sfinții părinții noștri multe răutăți au pățit pentru ca să întărească leagea iară noi de multe ori fără de neci o nevoe, fără de nece o greutate noi ne lepădăm de leage și de credința noastră, când ne jurăm pre Sfânta Evanghelie cu strămbul atuncea ne lepădăm de Hristos și de credința noastră, pentru care lucru juruiaște Dumnezău pedeapsă mare celora ce să jură, de grăiaște cu pruncul Zahariei și zice că văzu pruncul o seacere de 12 stânjeni de lungă și de 3 de lată, și-i zisă lui Dumnezău: aceasta iaste de la fata lui Dumnezeu și întră în casa celora ce să jură pre numele lui Dumnezău, de-i piarde și-i sfârșăște. Deci vedeți iubiților ce mânie vine de la Dumnezeu pre ceia ce să jură pentru aceia să fugim de jurământ, că cela ce jură sau pune pre altul de jură, acela iaste ucigaș sufletului său, că cu acesta păcat peri și acesta Irod, carele au zis că să jură featei aceia. Deci jurământul să împlu și leagea călcă și vrând să scape de rușinea aceștii lumi să deade pre sine muncilor de veaci, pentru jurământ, // deci ce folos iaste frații miei, că va jura neștire să scape de rușinea aceștii lumi. Iară de rușinea și de durerea cea netrecută, nece dănăoară nu va scăpa, cătră aceasta cade-să noa a ne socoti, și a ne feri de acest păcat mare și groaznic, a curvii, cu carele nu numai Irod, ce și mulți din ceputul lumii au perit, și din țelepciune la nebunie au căzut, cum dă mărturie de aceasta și Scriptura de zice: vinul și muiarea, adecă pre oamenii cei înțelepți la nebunie, și într-alt loc iară grăiaște: curviia și bețiia piarde preceaperea inimii, care lucru dovedeaște și Pavel Apostolul, cu aceaste cuvinte și zicea, că cela ce curveaște, nu numai sufletul, ci și trupul său spurcă, că toate alte păcate câte sânt din afară de trup sânt, iară cela ce curveaște tocma în trupul său greșăște, pentru acesta păcat, mulți au perit, acela marele și tarele // <154> Samson, pentru muiare peri, înțeleptul Solomon pentru muiare din țelepciune căzu, și înaintea lui Dumnezeu greși. Acesta Irod pentru muiare capul Dereptului tăe, căci că iubastea muerei și a curviei iaste mai tare decât moartea, că nu gândează neci de moarte, neci de Dumnezău, că omul să dăde bun voia sa supt putearea dracului curviei, iară deacia deca dobândaște pre

Însul puteare, duce-l și fără de voia lui și-l poartă ca pe un rob al său. Pentru
 aceia iubitorilor ferți-vă cu tot sufletul de aceasta; carii n-ați căzut vă rugați lui
 Dumnezeu să nu fiți robi dracului. Iară care ați și căzut, nevoiți-vă de vă sculați, cu
 inimă înfrântă cu suspini, cu lacrimi, că vremea iaste puțină, moartea iaste
 aproape, munca iaste nesfârșită, Dumnezeu iaste și așteaptă pocăința noastră, ca
 să ne părăsim de răutăți și cătră dânsul să ne întoarcem, că acel iaste ținerea și
 puterea și toată cinstea și închinăciunea, acum și pururea și întru veaci netrecuți și
 nesfârșiți. Amin.



MISCELANEEA

**CÂTEVA REFLECȚII ASUPRA ECLESIOLOGIEI LUI KARL BARTH
EXPUSĂ ÎN VOLUMUL L'ÉGLISE**

DACIAN BUT-CĂ PUȘAN

ABSTRACT. *Some Reflections on Karl Barth's Ecclesiology, Exposed in Tome L'Eglise.* The teaching on Church is situated in the highlight of all theologians of all Christian confessions, Contemporary Protestant Theology manifests a great interest for ecclesiology.

We shall refer to the ecclesiology exposed in his book L'Eglise (Die Kirche) by the most remarkable personality of contemporary Protestantism, representative of the dialectical Theology or the Theology of crisis - Karl Barth.

With Karl Barth, event is the term in which is concentrated the whole sense of Church's being. The Church - event makes possible the real meeting man - God in Christ. The Church is the event of God's word and also that of man's answer (in front of Him). The usual, normal form of this event is the local community. According to orthodox teaching, it is possible to say that Church is the event of the permanent presence of the Holy Spirit which unites the Head with the Body of Christ (Church).

In Karl Barth's conception the only real Church is the unseen one, although there are some tendencies of recognition of its seen character. The relationship between the two Churches (the seen and the unseen) has sometimes a hesitant character.

Barth affirms the supremacy of the Bible over Church, admitting a relative authority for the latter one depending on Christ, Apostles and the Scripture.

The author appropriates the four dogmatic features of Church, laying a stress on the unity in Jesus Christ and Holy Ghost.

Church is holy (saint) not because it possesses authority, but through its obedience or submission before God. Barth does not consider thoroughly the sanctifying sense of Church not to be constrained to admit institutional character.

Catholicity is understood as solidarity between the members, community of brothers and sisters united through love, but it is not communion with God and between each other through the eucharist with Christ's Body and Blood.

The author speaks only about external apostolic succession of doctrine and not about apostolic succession of episcopacy. He uses neo-testamentary expressions in order to designate Church, but these expressions are empty of content and he also gives several definitions, but they are inconsistent.

Karl Barth's position towards Church is more in accordance with that of primary Christianity and it approaches him to a certain extent to Orthodox Church. He affirms Church's institutional character and lays a stress more than the reformers the seen aspect of Church, but he still remains an opponent of hierarchy and of the sacramental character of Church.

Teologia protestantă se caracterizează printr-o instabilitate doctrinară continuă. Protestantismul contemporan cuprinde mutații multiple și variate față de poziția inițială a reformatorilor și a teologilor protestanți din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Învățarea despre Biserică se situează astăzi în centrul atenției teologilor tuturor confesiunilor creștine.

Teologia protestantă contemporană manifestă un mare interes pentru eclesiologie, dar nu s-a ajuns până în momentul de față la o concepție unitară, clară și bine definită.

Cea mai de seamă personalitate a Protestantismului contemporan este Karl Barth, născut la 10 mai 1886 la Basel devine pastor reformat la Saffenwill (Elveția) specializat la Universitatea din Marburg ocupă un post de profesor la Göttingen, iar apoi la Bonn, o lungă perioadă.

În 1934 este însă expulzat din oraș de guvernul Germaniei naziste și se stabilește la Basel, în orașul său natal, unde în 1935 se înființează o catedră special pentru el.

În 1936 vizitează Facultatea de Teologie Reformată din Cluj și conferențiază în orașul nostru pe tema "Alegerea milostivă a lui Dumnezeu". Îi este decernat prin hotărârea Consiliului Profesorat al Facultății (azi Institutul Teologic Protestant de Grad Universitar) titlul de "profesor honoris causa"².

Barth se ridică împotriva liberalismului protestant, accentuează hristocentrismul și afirmă existența unui abis între divin și uman, pentru care motive teologia inaugurată de el a fost numită Teologia crizei sau Teologia dialectică. Se desparte în 1934 de Emil Brunner, celălalt corifeu al acestei școli prin lucrarea Nein! "Antwort an Emil Brunner", ca răspuns la lucrarea acestuia "Natur und Gnade".

Trece la cele veșnice în 10 decembrie 1968.

Dintre lucrările sale - peste 200 de cărți și 500 de publicații - scrise în limba germană, majoritatea traduse și în limba franceză amintim câteva, care au devenit opere clasice ale Protestantismului:

- Römerbrief, Chr. Kaiser, München, 1918
- Die kirchliche Dogmatik, operă monumentală în 12 volume, între 1932 și 1959
- Credo, Chr. Kaiser, München, 1935
- Die Kirche, Zollikon, Zürich, 1948
- Offenbarung, Kirche, Theologie, München, 1934.
- Die Theology und die Kirche, Chr. Kaiser, München, 1928
- Gottesdienst nach reformatorischen Lehre, Zollikon, Zürich, 1938.
- Dogmatik in Grunchiss, Zollikon, Zürich, 1947
- Einführung in die evangelische Theologie, München und Hamburg, 1968

¹ Pr. Prof. Petru Rezuș - "Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan" în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1967, p. 247.

² Prof. Dr. Gálfi Zoltán - "O vizită a lui Karl Barth în România" în *Persoană și comuniune*. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993), Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Sibiu, 1993, p. 287.

Ne vom opri în cele ce urmează asupra eclesiologiei expuse de Karl Barth în cartea *Die Kirche (L'Eglise)*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1964, 272 p.

Volumul cuprinde 13 capitole, care nu sunt altceva decât conferințe ținute de autor în diferite orașe ale Europei sau studii publicate în reviste.

- Nimicnicia și grandoarea Bisericii evanghelice - conferință, Berlin, 31 ianuarie 1931
- Noțiunea de Biserică - conferință Múnster, 11 iulie, 1927
- Adevărata Biserică - conferință Miskolc, Debrecen, Papa, Sopron și Budapesta, martie-aprilie 1948
- Biserica, Comunitate vie a lui Iisus Hristos, Domnul cel viu - conferință la lucrările pregătitoare ale CEB, Amsterdam, 1948.
- Biserica, congregație vie a lui Iisus Hristos, Domnul cel viu - conferință, lucrările CEB, Amsterdam, 1948
- Natura și forma Bisericii - articol în *Les cahiers protestans* nr. 2/martie 1948
- Temeiurile teologice ale structurilor Bisericii - conferință, Mysliborice (Cehia) 27-28 august 1935.
- Biserica și statul: ieri, azi, mâine - studiu în *Evangelische Theologie*, noiembrie 1936.
- Comunitatea creștină în transformările instituțiilor politice-conferință Sarospatak și Budapesta, martie 1948.
- Iisus și poporul - conferință, Bienne, 6 februarie 1944
- Biblia și Biserica - conferință, Geneva, 5 ianuarie 1947
- Biserica și Bisericile - 4 lecții la seminarul ecumenic Geneva, 1947
- Creșterea Bisericii - fragment din *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 2.

Biserica eveniment

Termenul în care se concentrează tot sensul ființei Bisericii la Karl Barth este acela de eveniment³.

Cuvântul neotestamentar *ἐκκλησία* se referă în concepția lui Barth la evenimentul adunării oamenilor pe care îi cheamă Hristos.

Biserica-eveniment face posibilă întâlnirea reală om - Dumnezeu în Hristos. "Ființa Bisericii constă în evenimentul care face posibilă și reală întâlnirea dintre Dumnezeu și om realizată în Hristos"⁴.

Comunitatea văzută este realitatea în care se produce evenimentul întâlnirii cu Dumnezeu. Biserica este congregația ce rezultă din evenimentul adunării ei în congregația adunare este elementul decisiv în istoria finală a raporturilor între Dumnezeu și om⁵.

Însuși cuvântul Biserică indică caracterul dinamic al acestui eveniment uman care se produce în cadrul istoriei universale. Ființa Bisericii este acest eveniment, spune Barth, în care oamenii sunt împreună așezați în fața faptului

³ Drd. Viorel Mehedintu - "Concepția eclesiologică a lui Karl Barth privită din punct de vedere ortodox" în *Ortodoxia* nr. 4/1966, p. 570.

⁴ Karl Barth - *L'Eglise*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1964, p. 79.

⁵ *Ibidem*, p. 84 și 108-109.

împăcării cu lumea realizată în Iisus Hristos și sub harul lui Dumnezeu, care judecă și sub judecata sa milostivă și care sunt chemați împreună la recunoașterea, preamărirea, și iubirea lui Dumnezeu. Biserica nu există fără aceste condiții. Biserica ia naștere și se menține când acestea se întâlnesc. Fără acestea nu poate fi atins sensul de Biserică din Noul Testament⁶.

Biserica este evenimentul dintre apelul (chemarea lui Hristos) și răspunsul creștinului. În acesta cuvântul lui Dumnezeu îl interpelează pe creștin, solicită răspunsul lui. "Ființa Bisericii este evenimentul prin care lucrarea și Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos și slujirea Lui de profet, preot și împărat, instituită de Dumnezeu se împlinește devenind un cuvânt, un cuvânt care se adresează oamenilor, care dau răspunsul lor"⁷.

Biserica este deci evenimentul Cuvântului lui Dumnezeu și a răspunsului, omului căci "Biserica este constituită, chemată, unită, coordonată și condusă prin Cuvântul lui Dumnezeu, altfel ea nu este Biserica adevărată"⁸.

Văzută din interior ființa Bisericii este evenimentul pe care Noul Testament îl numește comuniunea Duhului Sfânt (posibilă prin lucrarea lui Hristos), comuniunea Duhului Sfânt creează comunitatea vie⁹. Biserica nu este o comunitate, o adunare văzută a oamenilor care cred în Iisus Hristos un organ care se prezintă sub formă monarhică, aristocratică sau democratică, nu este o idee, o instituție sau un pact... ea este evenimentul în care se adună doi sau trei în numele lui Iisus Hristos prin puterea chemării adresate lor și prin mandatul încredințat¹⁰.

Timpul Bisericii este timpul care separă Învierea lui Hristos de a doua venire Creștinii sunt chemați de Dumnezeu să trăiască această istorie¹¹.

Asemenea lui Calvin, Barth afirmă că Biserica trebuie să se înnoiască mereu "căci o Biserică care nu este mereu reformată alunecă, cade într-o pseudo-Biserică; când Biserica nu mai este un eveniment rezultă o Biserică aparentă, o pseudo-Biserică"¹².

Prima formă, obișnuită, normală a acestui eveniment este comunitatea locală. Cuvântul *communauté* (congregație) nu se referă în concepția lui Barth doar la instituție, societate, ci se raportează la altceva, la un eveniment. "Această congregație este mărturie a victoriei lui Hristos deja arătată și anunțată manifestarea ei finală și universală. Oamenii sunt uniți între ei nu numai prin credință, iubire și nădejde ci și prin Cuvântul lui Dumnezeu ascultat în comun"¹³.

Astfel Biserica rămâne undeva în sfera virtuților, a sentimentelor omenești. Termenul congregație îl considerăm neclar și producător de confuzii.

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ *Ibidem*, p. 80.

⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, p. 78.

¹² *Ibidem*, p. 112-113.

¹³ *Ibidem*, p. 108.

Biserica este definită ca comunitate vie a lui Hristos cel înviat. Biserica există când se produce această comunitate, când cerul și pământul sunt legate din nou, tronul veșnic al lui Dumnezeu cu istoria lumii, misterul lui Dumnezeu în Treime cu lumea creată¹⁴.

Se vorbește despre, misterul lui Dumnezeu cu lumea, comunitate sau congregație, uneori chiar despre comuniunea Duhului Sfânt, formulă de ordin general ce ar putea fi acceptat de Teologia ortodoxă, dar conceptul de Biserică-comuniune nu poate fi explicat în contextul lipsei din Protestantism a învățaturii despre har ca energie divină necreată sau a prezenței reale a lui Hristos în Biserică, după Înălțarea la cer, Hristos cel viu, pnevmatic, eclesial.

Este accentuat la Barth în mod prea exclusiv caracterul de eveniment al Bisericii. După învățătura ortodoxă se poate spune că Biserica este un eveniment, evenimentul permanent prezent al Duhului, care unește Capul cu Trupul lui Hristos.

Biserica este aria de manifestare a Duhului Sfânt, este o Cincizecime continuă, având permanent asistența Duhului Sfânt, care este prezent și lucrător în ea, dar vine tot mereu și-L face pe Hristos tot mai prezent.

Hristos este pururea prezent în Biserică, nu din când în când, doar atunci când se adună comunitatea pentru a asculta cuvântul. Este al tuturor, accesibil în orice loc și în orice loc și în orice timp celor care se roagă, cred și se împărtășesc cu Trupul și Sângele Său.

Conform concepției congregaționaliste, la care subscrie și Barth, Hristos este prezent și lucrător numai în comunitatea locală, prin cuvânt.

Biserica văzută și Biserica nevăzută

Singura Biserică adevărată, în concepția lui Karl Barth este Biserica nevăzută. "Evident că Biserica nu poate să existe în lumea actuală, în societatea actuală... Biserica este invizibilă, liberă, a spiritului. Ea este fără drepturi, funcții și mărturii precise, este eliberată de toate aceste elemente omenești"¹⁵. Ceea ce vedem este un ansamblu de obiecte, un fenomen, care sub titlurile cele mai variate pretinde a fi o Biserică¹⁶.

Biserica nu este altceva decât expresia și întruchiparea posibilităților date membrilor ei de a manifesta într-un anumit cadru religiozitatea lor, este un produs istoric, în care noi vrem să înțelegem Revelația și să o organizăm. În Biserica văzută nu poate fi dobândită mântuirea pentru că în ea nu lucrează o forță superioară nouă. Ca și religia, Biserica văzută se înscrie pe linia aceluiași eforturi neputincioase ale noastre, fără a ne depăși pe noi înșine¹⁷.

Ea nu comunică mântuirea, ceea ce poate face este să deschidă calea, să conducă spre acest scop. Ea nu este prelungirea, reprezentarea, încorporarea, manifestarea vizibilă a Revelației sau a reconcilierii (împăcării) săvârșite de Hristos... Ea

¹⁴ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵ *Ibidem*, p. 17-18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ Drd. Viorel Mehedintu - *art. cit.*, p. 567.

nu are de repetat jertfa lui Hristos. Misiunea sa nu e in nici un fel de a-l prezenta pe Hristos, de a-l face lucrător¹⁸.

Sarcina centrală a Bisericii, după Karl Barth este aceea "de a primi cuvântul lui Dumnezeu și a-l da mai departe"¹⁹.

Biserica văzută și Biserica nevăzută sunt una și aceeași Biserică, nu sunt două specii ale aceluiași gen, ci două predicate ale aceluiași subiect, turma celor aleși, Biserica nevăzută a celor aleși, nu este o cetate platonice situată în partea de deasupra a Bisericii văzute, ci ea se identifică cu aceasta²⁰.

Este aici o tendință de recunoaștere a caracterului văzut al Bisericii.

Biserica nu a fost întemeiată de oameni ci de Dumnezeu, cel fără de moarte... Biserica este legătura și instrumentul harului lui Dumnezeu... Biserica se găsește la mijloc între Iisus Hristos și păcătosul grațiat (iertat). Astfel Biserica este instituție divină, astfel ea este comuniune a sfinților²¹.

Din moment ce există Biserica este în mod necesar vizibilă, ea se prezintă ca o comunitate determinată, cu o tradiție, o istorie, organizare, o mărturisire de credință²² de natură divină, prin capul său, dar este manifestare a naturii umane, deci un element al realității create²³. Nu se poate vorbi despre Biserică ca organism teandric.

Raportul în care se află cele două Biserici (nevăzută și văzută) are un caracter ezitant uneori, așa cum rezultă din cele ce urmează: Credința este un dar al lui Dumnezeu cu ajutorul căruia El arată invizibilitatea Bisericii numai aceluia pe care îi șocotește aleși. De aici nu trebuie înțeles că Biserica adevărată a devenit vizibilă²⁴. Barth afirmă în acest enunț predestinația. Biserica, spune tot el, nu poate fi întemeiată pe experiența, voința, credința sau ideile creștinilor. Aspectul uman al Bisericii are nevoie de reînnoire continuă. Numai Domnul cel viu poate să apere Biserica, s-o reînnoiască, s-o reformeze²⁵.

Biserica nu este infailibilă, ea poate fi amenințată. "Istoria inaugurată de subiectul divin, poate fi stopată de subiectul uman"²⁶.

În sens barthian termenul de înnoire poate fi exprimat prin cel de reformă. El face deosebire între termenii de inovație ce nu depășește sfera posibilităților omului și termenul înnoire, care este lucrare a lui Dumnezeu. Scopul înnoirii este ca ea să rămână identică cu ea însăși, și totuși alta față de vremurile cele de mai înainte, mai bună de cum a fost. Cauza înnoirii Bisericii rezidă în ea însăși, face parte din esența ei întrucât existența ei este legată în cel mai intim mod de Iisus

¹⁸ Karl Barth - *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ Ioan I. Ică - "Frământări și preocupări actuale în protestantism" în Mitropolia Banatului, nr. 4-6/1971, p. 255.

²⁰ Karl Barth - *op. cit.*, p. 42.

²¹ *Ibidem*, p. 50-51.

²² *Ibidem*, p. 16-17.

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ Drd. Viorel Mehedințu, p. 568.

²⁵ Karl Barth - *op. cit.*, p. 94.

²⁶ *Ibidem*, p. 89.

Hristos, Care toate le înnoiește²⁷. Acolo unde Biserica nu acționează și nu participă la fenomenul înnoirii, acolo nu există Biserică, nu există popor al lui Dumnezeu.

Biserica este definită ca "populus Dei peregrina" - popor călător al lui Dumnezeu pe vechiul pământ și pe vechiul cer, însă în spațiul creației lui Dumnezeu. Biserica se găsește în drum spre scopul fixat de Dumnezeu, trăind în spațiul păcatului și al morții²⁸.

Numai credința este acela care deschide accesul la adevărata Biserică, cea nevăzută. "Un lucru este precizat: dacă noi creștinii putem să vedem Biserica adevărată, aceasta va fi în credință și nu va fi decât în creință... ceea ce putem vedea fără credință, deci fără această intervenție și mărturie, aceasta nu este Biserica cea adevărată... Fără credință imaginea ce ne apare în față nu este mai mult decât o societate religioasă în care vedem persoane și lucruri obișnuite: membrii, autorități, edificii, o istorie bisericească, o Biblie, dogme, cult, credincioși care merg la Biserică, etc.²⁹

Ca la Luther și Calvin, Biserica este numită mamă sau școală.

Barth numește Biserica locul și instrumentul grației divine, ea există acolo unde Botezul și Sf. Cină strâng oamenii sub suveranitatea lui Hristos. Prin Biserică nu se înțelege o instituție, existența și persistența unei societăți. Totuși ea nu este o entitate invizibilă. Biserica adevărată devine însă vizibilă numai când prin puterea Duhului Sfânt iese și strălucește din instituțiile și tradițiile bisericești. Comuniunea Sfântului Duh este singura garanție a unității sale. În afară de evenimentul Sfântului Duh existența, unitatea și vizibilitatea ei dispar. Astfel există o Biserică vizibilă care se manifestă într-o manieră pragmatică, profetică discontinuă. Nu e vorba de o vizibilitate esențială, constitutivă, organică³⁰. Autorul vorbește despre "fuga, retragerea în vizibil, chiar deloc în vizibilitatea Bisericii, tocmai nu în cea a Bisericii, ci într-un mod completamente general în vizibilitate"³¹.

Karl Barth afirmă că Biserica este așezată între Iisus Hristos și păcătosul iertat, ca locul și mijlocul harului, dar existența ei este de așa natură încât nu se poate spune că în ea avem instrumentul prin care dispunem asupra harului sau care ar putea să ne dea o asigurare în ceea ce privește harul.

Barth, și Protestantismul în general mărutisește formulele patristice:

- "ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ibi Spiritus Dei, illic Ecclesia".

- "ego Evangelia non crederem nisi Ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas"

- "extra Ecclesiam nulla salus" sau mai degrabă "extra Christum", pentru că Biserica nu poate asigura mântuirea, omul se mântuiește numai în funcție de

²⁷ Ioan Struc recenzie la Karl Barth, Hans Urs von Balthasar - Einheit und Erneuerung der Kirche, Paulesverlag, Freiburg Schweiz, 1968 în *Orthodoxia*, nr. 1/1970, p. 122.

²⁸ *Ibidem*, p. 121.

²⁹ Karl Barth - *op. cit.*, p. 59.

³⁰ Diac. Ion Bria - "Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine" (teză de doctorat) în *Studii Teologice*, nr. 1-2/1968, p. 43.

³¹ Karl Barth - *op. cit.*, p. 22.

Hristos. Această formulă "extra Christum" este prea generală și imprecisă, ar rezulta că oricine aderă la Hristos, într-un fel oarecare, în orice formă, se mântuiește.

În volum apar în repetate rânduri expresiile "Trup al lui Hristos" și "mireasa lui Hristos", folosite pentru a desemna Biserica, însă acestea sunt golite de conținut, lipsite de sens în contextul concepției eclesiologice a lui Barth, rămân niște expresii sterile. De asemenea întâlnim mai multe definiții inconsistente cum ar fi: Biserica este adunarea credincioșilor care sunt chemați la lumina adevărată a cunoștinței lui Dumnezeu ca să respingă prin credință ignoranța și întunericul greșelilor și să-l adore pe Dumnezeu cel viu și adevărat în evlavie și sfințenie, slujindu-i din toată inimă³².

Ca semne (simboluri) văzute ale Bisericii, cele adevărate sunt Botezul și Cina, instituite de Hristos, așa cum arată și cărțile simbolice protestante.

Autoritatea Bisericii și autoritatea în Biserică

Barth afirmă supremația Bibliei asupra Bisericii. Autoritatea Scripturii este una spirituală, nu legală. Iisus Hristos își exercită autoritatea în Biserică și în lume prin Scriptură.

Mărturia profeților și Apostolilor care a întemeiat Biserica lui Iisus Hristos este pentru ea singura formă normativă a Cuvântului lui Dumnezeu. Biserica este întemeiată pe mărturia biblică. Această mărturie biblică este forma vizibilă a prezenței lui Hristos³³.

Biserica există în măsura în care vine din acest Cuvânt al lui Dumnezeu și se îndreaptă spre El³⁴. Biserica este Biserică în măsura în care ascultă de Scriptură³⁵ și Scriptura este ascultată în ea. Biserica trebuie să explice Scriptura. Ea nu are nimic altceva de oferit decât această mărturie a Cuvântului care lucrează și pe care îl auzim în credință... forța sa și influența sa nu stau deloc în puterea ei³⁶.

Barth admite Bisericii o autoritate relativă, în funcție de Hristos, Apostoli și Scriptură, Autoritatea Bisericii este necesară pentru o interpretare cât mai justă a Scripturii. Biserica se prezintă, în concepția lui, ca o mijlocitoare a autorității supreme a lui Dumnezeu.

Prin Sf. Scriptură, Biserica își are o anumită autoritate, limitată.

Organizarea ecleziastică nu este un scop în sine. Aceasta trebuie să se conformeze Cuvântului lui Dumnezeu³⁷.

Este negată ierarhia și preoția sacramentală, făcându-se diferența între preoție, atribuită numai lui Hristos și slujire, care aparține comunității. În afară de Domnul nu există funcții ecleziastice (officium) ci numai o slujire (diakonia, ministerium)

³² Diac. Ion Bria - *art. cit.*, p. 44.

³³ Karl Barth - *op. cit.*, p. 41.

³⁴ *Ibidem*, p. 211.

³⁵ *Ibidem*, p. 212.

³⁶ *Ibidem*, p. 150.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

exercitată de întreaga congregație în diverse forme, și coordonate după exigențele serviciului (slujirii) lui Dumnezeu³⁸.

Toți membrii congregației sunt împreună responsabili de împlinirea în comun a slujirii.

În Biserică există doar organe de slujire, nu de dominare - congregațiile sinodale: regionale, naționale și ecumenice. În afară de acestea există și congregații libere: misionare, pentru tineret, etc... Sistemul de organizare a Bisericii este așadar unul congregaționist, căci principiul congregaționalismului este sănătos, congregație liberă, rezultată din Cuvântul lui Dumnezeu, o organizație bisericească, care nu este constituită după noțiunea de congregație nu este demnă de numele său³⁹.

Organizarea Bisericii nu este nici democrația (votul majorității), nici ierarhia (autoritatea organelor alese: episcopi, sinoade): "Ea (Biserica) se găsește încă și mai puțin în anumite sfere superioare, deasupra comunităților, în slujirea unui episcop, într-o ierarhie a episcopilor sau în vârful acetei ierarhii, nu mai mult decât într-un sinod reunind reprezentanții reprezentanților comunităților, nici într-o ierarhie a sinoadelor, nici în Sfaturile (canoanele) care emană din ele și execută deciziile lor și încă și mai puțin într-un consistoriu sau sfat superior al Bisericii sau o autoritate de același tip, care ar fi impusă din afara comunităților prin imitarea unor rele obiceiuri politice - chiar dacă această autoritate se numește sfat frățesc"⁴⁰.

O organizație ierarhic-sinodală "nu favorizează deschiderea spiritului și libertatea congregației în fața cuvântului lui Dumnezeu, nici reformarea Bisericii, ci sunt obstacole pentru acestea"⁴¹.

Împărțirea romano-catolică în Biserică Învățătoare și Biserică ascultătoare este calificată de autor ca incorectă. În concepția lui creștinii nu sunt împărțiți în clerici și laici.

Înșușirile Bisericii

Unitatea

Protestantismul își însușește cele patru însușiri dogmatice ale Bisericii enumerate în simbolul de credință, înțelegându-le însă într-un mod particular.

Eclesiologia lui Karl Barth se caracterizează printr-o reîntoarcere la unitatea Bisericii în Iisus Hristos și Duhul Sfânt.

Biserica este una în același fel cum există un singur Dumnezeu. Ea este Trupul lui Hristos pe pământ și nu pot să fie mai multe. E un nonsens a vorbi despre mai multe Biserici juxtapuse⁴².

³⁸ *Ibidem*, p. 102.

³⁹ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 122.

⁴¹ *Ibidem*, p. 95-96.

⁴² *Ibidem*, p. 123.

Biserica deschide calea spre mântuire prin misiunea ei internă și externă prin predică; cult, sacramente, mărturia vieții membrilor ei. Toate acestea sunt semne vizibile ale unității sale⁴³.

Sfințenia

Biserica este sfântă prin originea sa și prin funcția sa de legătură și instrument al actelor divine de revelare și răscumpărare, în mod esențial diferită de orice altă instituție și comunitate⁴⁴. "Sfințenia Bisericii este distinctă de sfințenia lui Dumnezeu"⁴⁵. Aceste afirmații sunt ortodoxe.

Biserica este Sfântă nu pentru că posedă autoritate, ci prin ascultarea sa (supunerea sa față de Dumnezeu). Ea este chiar infailibilă, afirmă Barth, dar infailibilitatea ei este condiționată de felul cum mărturisește și înțelege infailibilitatea Cuvântului lui Dumnezeu cel invizibil.

Biserica este comunitatea celor păcătoși, chemați și aleși de Dumnezeu, păcătoșii care ca și comuniuni a sfinților, ca propovăduitori și ascultători ai Cuvântului lui Dumnezeu, ca popor al lui Dumnezeu pe pământ, vor să trăiască sub mila lui Dumnezeu până la venirea întru slavă a Împărăției lui Dumnezeu⁴⁶.

Membrii Bisericii, după învățătura ortodoxă sunt oameni trăitori în lume, supuși greșelii, numiți sfinți, trăitori sub har, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii în Biserică, nu numai ca ascultători ai Cuvântului lui Dumnezeu și trăitori sub milostivirea Lui. Nu e formată din sfinți, din oameni perfecți, de neclintit din această perfecțiune, datorită unei predestinații absolute, ci din oameni care pot să urce sau să cadă.

Barth nu aprofundează sensul sfinților al Bisericii pentru a nu fi silit să recunoască caracterul ei instituțional.

Sobornicitatea

Barth afirmă caracterul supraindividual al Bisericii, dar nu dă lămuriri convingătoare și lipsite de echivoc.

Biserica are structura trăirii împreună a multor oameni uniți în mod tainic cu Hristos. Existența Bisericii are sensul de comuniune cu existența lui Iisus Hristos (Mt 28,20). După părerea lui Barth cuvântul german Kirche (Biserică) ar deriva din latinescul "circuitus"⁴⁷.

Biserica, poporul lui Dumnezeu are obligația de a îndeplini misiunea ce i s-a încredințat de Dumnezeu (I Pet 2,9-10). În felul acesta Biserica este evanghelică și catolică (universală).

⁴³ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

Catolicitate înseamnă universalitate virtuală, nu superioritate numerică. Se dă acestui adjectiv de catolic nu sensul cantitativ-mecanic ci sensul spiritual și calitativ. Se spune că: se înțelege prioritatea necondiționată a comunității eclesiale față de comunitatea de rasă, de limbă, de cultură, de stat, de clasă, sau accentul pe întâietatea Trupului unit cu Capul în raport cu membrele (mădularele) privite individual"⁴⁸.

Membrii Bisericii adevărate sunt păcătoși iertați, nu maeștri, virtuoși ai religiei, oameni care aparțin unei elite morale. Atunci când Biserica reprezintă lumea bună, ea nu mai este Biserica adevărată. Membrii adevăratei Biserici nu sunt cu siguranță (nu se află) pe trepte diferite"⁴⁹. Barth neagă astfel urcușul duhovnicesc în Biserică, ca loc al sinergie.

Datorită concepției congregaționaliste "lipsește o credință clară în realitatea Bisericii universale, relațiile dintre Bisericile locale sunt de natură spirituală, pentru acest motiv în Protestantismul modern nu s-a dezvoltat o eclesiologie ca sistem"⁵⁰.

Sobornicitatea este înțeleasă așadar ca solidaritate între membri, comunitate de frați și surori, uniți prin iubire, dar nu este comuniune cu Dumnezeu și întredolaltă prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Apostolicitatea

Autoritatea apostolică a Bisericii rezultă din caracterul apostolic, originea și succesiunea doctrinei, este relativă și dependentă de autoritatea Cuvântului biblic scris și propovăduit "Biserica este apostolică în măsura în care este în slujba (serviciului) Logosului și Duhului lui Dumnezeu, conformându-se mărturiei și exemplului Apostolilor"⁵¹.

"Biserica creștină, întemeiată pe acești discipoli (Apostoli) este locul unde neconținut se dă noilor discipoli, elevilor lui Iisus să învețe cele despre El"⁵².

Autorul vorbește despre succesiune apostolică doar externă, de doctrină și nu despre succesiunea apostolică a episcopatului, încadrându-se în concepția generală protestantă.

Concluzii

Teologul protestant Karl Barth în volumul L'Eglise ca și în alte cărți sau studii publicate, afirmă caracterul supranatural al Bisericii, dar nicăieri nu oferă lămuriri suficiente și clare.

⁴⁸ Ioan Struc - *art. cit.*, p. 122.

⁴⁹ Karl Barth - *op. cit.*, p. 44-45.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁵¹ Diac. Ion Bria - *art. cit.*, p. 43.

⁵² Karl Barth - *op. cit.*, p. 54.

Accentul pus pe aspectul văzut al Bisericii este mai mare decât la reformatori, Luther, Melancton sau Clavin, dar singura și adevărata Biserică rămâne pentru el Biserica invizibilă.

Poziția lui Karl Barth față de Biserică este mai conformă cu cea a creștinismului genuin (primar) și îl apropie într-o oarecare măsură de Biserica Ortodoxă⁵³. Dar asemenea celorlalți teologi protestanți mai vechi sau mai noi, el rămâne un adversar al ierarhiei de succesiune apostolică precum și al caracterului harismatic-sacramental al Bisericii.⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, p. 204.

⁵⁴ F.a. - "Note și comentarii. A murit Karl Barth în *Ortodoxia*, nr. 2/1969, p. 319.

ÎNVĂȚĂȚURA TEOLOGICĂ DESPRE ÎNDUMNEZEIRE ÎN CONCEPȚIA FERICITULUI AUGUSTIN

ADRIAN PAUL

ZUSAMMENFASSUNG. *Die theologische Lehre von Theosis in Augustins Auffassung.* Nach einer Untersuchung der Augustins Werken, vertritt der Verfasser dieses Aufsatzes den Meinung, dass obwohl der in der abendländischen Theologie sehr einflussreiche Kirchenvater den Begriff Theosis nicht benutzt, er hat trotzdem eine ähnliche Lehre, was das, Ziel des Menschens betrifft wie die östliche Kirchenväter, die diese Lehre mit dem Begriff Theosis ausdrücken.

Folosirea conceptului de îndumnezeire în abordarea teologică a Fericitului Augustin, cel care avea să devină unul din cei mai cunoscuți și apreciați teologi din Biserica de Apus, pe care a și influențat-o în mod decisiv, tinde să fie neglijat de cercetătorii teologiei sale. Dar nu numai de ei, ci chiar și operele generale de patristică ignoră acest concept, iar studiile de specialitate îl trec cu vederea. De pildă, cercetătorul umanist de origine britanică B. Grewery¹, susținător al afirmațiilor teologului Philip Sherrard² și ale doamnei Myrrha Lot-Borodine³, scrie ca și cum îndumnezeirea nu ar juca nici un rol în teologia augustiniană, ignorând articolul lui Victorino Capanaga din 1954⁴ și studiul lui G. B. Ladner intitulat "Ideea Reformei", apărut în 1959⁵.

Ignorarea de către scriitori a învățaturii lui Augustin despre îndumnezeire poate fi considerată vinovată, căci neglijarea de către discipolii lui Augustin este mult mai ușor de iertat decât a acestora, ținând cont de relativa raritate a referințelor în scrierile Sfinților Părinți în ceea ce privește această temă.

În *Lexiconul Augustinian*, persoanele responsabile cu apariția acestui *Compendium* referitor la teologia lui Augustin, au încercat să furnizeze date cu privire la folosirea cuvintelor "DEIFICARI" și "DEIFICATUS" cu diversele lor forme și sensuri în opera lui Augustin, însă s-au arătat a fi irelevante pentru teologia

¹ B. Grewery, "Deification in Christian Spirituality. Essays in Honour of Gordon Rupp", Edition Prter Brooks, London 1975, pag. 35-62.

² Philip Sherrard, "The Greek East and the Latin West", London 1959, pag. 43.

³ Myrrha-Lot-Borodine, "La deification de l'homme", Paris 1970, pag. 39 ș. u.

⁴ Victorino Capanaga, "La deificacion en la soteriologia augustiniana", în *Augustinus Magister II*, Paris 1954, pag. 745-754.

⁵ L. G. Ladner, "Saint Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", în *Augustinus Magister II*, pag. 867-888, preluat în lucrarea "The Idea of Reform", Cambridge 1959.

îndumnezeirii⁶. Desigur că Augustin folosește termeni comparabili cu unele expresii ce apar în textul din Psalmul 82, 6: "Dixi, dii estis", vorbind despre îndumnezeire fără ca să folosească termenul "Theosis"⁷, așa cum este prezentat la unii Sfinți Părinți din Răsărit⁸, care se exprimă categoric atunci când scriu: "Iisus Hristos S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu". Evident este faptul că Augustin are referințe foarte rare în ceea ce privește îndumnezeirea, astfel încât importanța lor trebuie stabilită ținând cont de conținutul lor și de relația lor cu teologia lui Augustin și nu țin seama de frecvența lor. Faptul că Augustin este pregătit să vorbească despre îndumnezeire este important și se poate înțelege scepticismul acelor teologi⁹, cărora le vine greu să creadă că Fericitul Augustin ar fi împărtășit vreodată o doctrină care pare mai degrabă să se tragă din păgânismul greco-roman decât din Sfânta Scriptură.

Un astfel de scepticism nu poate decât să fie întărit de argumentele distinsului teolog ortodox originar din Rusia, care a emigrat mai apoi în Franța, Vladimir Lossky, care a argumentat că, în timp ce Părinții Răsăriteni împărtășesc conceptul de îndumnezeire, Augustin și teologia apuseană văd perfecțiunea finală a omului în răscumpărare prin îndreptarea prin credință, sau înțelegerea rațională a vederii fericite¹⁰. Deseori s-a obiectat de către cercetătorii apuseni în ale teologiei, că Lossky nu a luat în considerare și faptul că unii teologi apuseni, cum ar fi Bernard de Clairvaux și Ioan al Crucii¹¹, au învățat o doctrină foarte asemănătoare cu cea răsăriteană despre îndumnezeire, ca una ce a făcut parte din teologia lor. După teologul Gerald Bonner¹², acest fapt ar trebui să servească drept avertisment împotriva oricărei tendințe de a găsi diferențe generalizate între Răsăritul grecesc și Apusul latin. Dacă trebuie să se facă distincții, ele ar trebui să fie făcute pe baza tuturor mărturiilor istorice pentru a se putea observa că acestea sugerează, că

⁶ A se vedea articolul lui Gerald Bonner, "*Augustine's Conception of Deification*", în *The Journal of Theological Studies*, vol 37 (1986), pag. 369-385, aici pag. 369.

⁷ A se vedea lucrările lui Augustin cele mai reprezentative privitoare la această idee: *Contra Faustum* XXXII. 7; XXXII. 19; *Contra Felicem* I. 13; *De Baptismo* VI. 24; *De Civitate Dei* XIX. 23; *Serm.* 126. X. 14 și 166. iv. 4; *De Patientia* XVII. 14, etc.

⁸ Trebuie completat.

⁹ Care au avut în vedere că citiseră foarte mult scrierile anti-pelagiene, le-au interpretat din perspectiva Teologiei protestante clasice.

¹⁰ A se vedea Jouko Martikainen, "*Man's Salvation: Deification or Justification?*", în *Sobornost*, seria a 7-a, Nr. 3 (1976), pag. 189. Vezi pe larg Vladimir Lossky, "*Redemption and Deification*", articol apărut în *Sobornost*, Nr. 3, 1948, pag. 47-55. Lossky, "*Vederea lui Dumnezeu*", trad. rom. la Ed. Deisis, Sibiu 1995. În acest sens teologul ortodox Christos Yannaras vorbește despre raționalismul secular apusean, care a influențat foarte mult consecvența și metodologia teologilor apuseni (printre care sunt enumerați Anselm și Thomas d'Aquino), în comparație cu marii teologi răsăriteni care au învățat despre îndumnezeire ghidați de gândirea Sfântului Grigore Palama. (cf. C. Yannaras, "*Orthodoxy and the West*", în *Eastern Churches Review* III, Nr. 3 (1971), pag. 286-300.

¹¹ A se vedea Bernard de Clairvaux, "*De Diligendo Deo*", 10, 28, la Etienne Gilson, "*The Mystical Theology of Saint Bernard*", London 1940. Iar pentru Sf. Ioan al Crucii a se vedea Allison Peers, "*Spirit of Flame*", London 1943, pag. 141-144.

¹² Cf. Gerald Bonner, "*Augustine's Conception of Deification*", artic. cit. pag. 370.

asemănările dintre cele două Tradiții, cel puțin asupra acestei probleme, sunt mult mai mari decât diferențele.¹³

Oricum, înainte de a trece la aprofundarea învățăturii despre îndumnezeire la Augustin, trebuie subliniat și admis în același timp faptul că doctrina în sine, fără o altă definiție, este una curioasă și justifică oarecum suspiciunile criticilor, în special protestanți, care o consideră a fi necreștinească¹⁴. Noțiunea de venerare a unei ființe umane, deși acceptată de teologii apuseni și respinsă de evrei și chiar de creștini. Când regele Irod Agrippa a acceptat spusele poporului din Cesarea ce-l ovaționa cu cuvintele că el nu este om ci Dumnezeu, îngerul Domnului l-a lovit și el a murit (cf. F. A. 12, 19-23). Acest episod relatat în Sfânta Scriptură ar trebui să interzică în mod evident orice discuție despre îndumnezeire în cercurile creștine care nu se bazează pe o teologie care să excludă inevitabilă acuzație de blasfemie. Mai mult de atât, autoritatea biblică poate fi descrisă în mod cinstit ca fiind insuficientă. Cuvintele șarpelui din Geneză 3, 3: "*Veți fi ca Dumnezeu*", provenind dintr-o astfel de sursă, cu greu pot fi considerate demne de încredere. Fraza din II Petru 1, 4: "...*părtași firii dumnezeiești*", deși este un text evident, se află într-o izolare aproape completă, chiar dacă Augustin nu încearcă să-și bazeze teologia sa pe acest text. Textul pe care Augustin împreună cu Părinții greci îl consideră ca fiind deosebit în a exprima ideea îndumnezeirii omului este Psalmul 81, 6: "*Eu am zis: dumnezei sunteți*"¹⁵. Evident este faptul că în contextul original al acestui fragment nu exista ideea de a învăța despre îndumnezeirea omului și se pare că prin citarea lui în Ioan 10, 34, Mântuitorul Hristos a încercat să evidențieze mai degrabă un punct de dezbatere, decât să proclame o doctrină, împotriva acelor care se pregăteau să-L lovească cu pietre pentru blasfemia de a Se fi numit pe Sine Fiul al lui Dumnezeu.

Aici se poate spune că adversarii ai ideii de îndumnezeire, cum este și cazul lui Drewery¹⁶, și-au construit cazul, cu toate că nici un teolog modern, care se pretinde a fi cercetător în ale descoperirii sensurilor adevărate ale Sfinților Părinți, nu își poate construi o teologie despre îndumnezeire pe un fundament atât de biblic și să se aștepte să fie luat în serios.¹⁷

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ După exprimarea lui G. Bonner, *art. cit.*, p. 370..

¹⁵ Cuvinte care sunt rostite de Mântuitorul Hristos în Ioan 10, 34.

¹⁶ A se vedea B. Drewery, *art. cit.* Nr. 1, la pag. 49-50.

¹⁷ În acest sens, ca o reacție la gândirea răsăriteană în ceea ce privește ideea despre îndumnezeire, unii teologi protestanți o descrie ca fiind "*nu numai ciudată, dar și arogantă și chiar șocantă pentru urechile omului modern*" (Cf. W. R. Inge, "*Christian Mysticism*", London 1933, pag. 356); sau ca "*un concept nebiblic (!), întru totul contestabil și cea mai gravă aberație... , carența dezastruoasă a gândirii creștine răsăritene*" (Vezi B. J. Drewery, *art. cit.* pag. 58-59. Și teologul catolic liberal Hans Küng din Tübingen, în "*best-seller*" –ul său teologic intitulat "*Cristsein*"(1975), pune direct întrebarea retorică: "*Mai poate vrea astăzi un om rațional să devină Dumnezeu? Problema noastră nu este îndumnezeirea, ci umanizarea omului...*"(Vezi Ioan I. ICĂ jr. în lucrarea "*Omul –animal îndumnezeit*", Ed. Deisis, Sibiu 1999, studiu introductiv la pag. 20).

În ceea ce-i privește pe Părinții greci, lucrurile stau altfel. Ei nu au citit Sfânta Scriptură asemănându-se cu modul de abordare al criticilor moderni, cu toate că putem spune că erau pregătiți să găsească în ea sensuri pe care autorul textului nu intenționase să-l dea, conștienți fiind de călăuzirea Sfântului Duh a scriitorilor sfinți prin inspirație divină. Dealtfel, însuși Augustin scoate în evidență această idee, atunci când scrie următoarele: "...când se găsesc două sau mai multe înțelesuri în cuvintele Bibliei, chiar dacă ceea ce a vrut să spună autorul rămâne ascuns, nu există riscul să fie predate nici unul dintre acelea care să fie în asentimentul adevărului care rezultă din alte fragmente biblice"¹⁸. Fericitul Augustin credea cu siguranță că învățătura lui despre îndumnezeire se bazează pe Sfânta Scriptură, cu toate că nu era constrâns de considerentele istorice și literare care-l condiționează pe exegetul de azi.

Cu toate acestea, există motive serioase care să ne facă să credem că prima întâlnire a lui Augustin cu conceptul de îndumnezeire a avut loc în insistența sa pe care a acordat-o contextului filosofiei neoplatonice și nu în cel al scrierilor creștine sau ale Sfintei Scripturi. Într-un studiu important, publicat în anul 1962, Părintele Georges Folliet a insistat pe fraza "*deificari in otio*"¹⁹, în care el argumentează cu o mulțime de dovezi că Augustin citează aici din *Sententiae ad intelligibilia ducentus*, împotriva anticreștinului Porfirius, care a propovăduit detașarea totală de lumea materială de dragul contemplării și a purificării sufletului și pentru a ajunge la acea libertate de autocunoaștere, care face sufletul să fie asemeni cu Dumnezeu²⁰. Folliet atrage atenția și asupra fragmentului din "*Filosofia Oracolelor*" ale lui Porfirie²¹, în care filosoful neoplatonist declară că "...cercetarea lui Dumnezeu purifică sufletul, în timp ce imitarea îl îndumnezeiește datorită faptului că aduce dispoziția noastră naturală în armonie cu cea a lui Dumnezeu"²². În cartea a XIX-a din lucrarea "*De Civitate Dei*", Augustin îl combate vehement pe Porfirie, considerat a fi prea mândru pentru a putea accepta harul Întrupării²³, motiv pentru care privea îndumnezeirea ca pe o "*stare ce se poate obține prin propriile sale eforturi*". Un astfel de punct de vedere era total inacceptabil pentru Augustin, considerat a fi "*apărătorul grației lui Dumnezeu*" (inimici gratiae), împotriva pelagienilor²⁴. Îndumnezeirea poate veni doar print-o participare la Dumnezeu, care este posibilă doar datorită inițiativei divine.

¹⁸ Augustin, "De Doctrina Christiana III. XXXII, 38, citat de G. Bonner în artic. cit. la pag. 371.

¹⁹ Cf. Folliet, "*Deificari in otio. Augustin, Epistola 10, 2*", în *Recherches Augustinienne* Nr. II. 1962, pag. 225-236.

²⁰ Vezi, *ibidem*, pag. 229.

²¹ Utilizată de Augustin în Cartea XIX din "*Cetatea lui Dumnezeu*".

²² Cf. "De Civitate Dei" xix. 23: "*Nam Deus quidem, utpote omnium Patre, nullius indiget, sed nobis est bene, cum eum per iustitiam et castitatem aliasque virtutes adoramus, ipsam vitam precem ad ipsum facientes per imitationem de ipso. Inquisitio enim purgat, inquit; imitatio deificat adfectionem ad ipsum operando*". Cf. T. O'Meara, "*Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*", Paris 1959, pag. 57.

²³ Augustin, "De Civ. Dei" X. 28, în CSEL XI, 495, 496, citat de G. Bonner, art. cit. pag. 372.

²⁴ După G. Bonner, pag. 372.

S-ar putea spune că înțelegerea naturală a îndumnezeirii de către Fericitul Augustin se bazează pe un dat teologic și pe o concepție profund filosofică. *Datul teologic* este Dumnezeu – Om Iisus Hristos, prin Care noi "*intrăm la Tată*"²⁵. Hristocentrismul gândirii lui Augustin nu are nevoie de o tratare amănunțită aici, căci este parte integrantă din învățătura lui despre îndumnezeire, unde accentul este pus pe Hristos, Care fiind Dumnezeu și Om, este și Mijlocitorul între Dumnezeu și om. Și pentru că "*...mijlocitorul nu este doar al unei singure părți*" (cf. Gal. 3, 20), înseamnă că Iisus Hristos, singurul Fiu al lui Dumnezeu a devenit "*Mijlocitorul*" lui Dumnezeu și al omului, când Cuvântul lui Dumnezeu fiind la Dumnezeu (cf. Ioan 1, 1), a adus pe pământ maiestatea Sa la nivelul omenesc și a ridicat umanitatea lipsită de modestie la regatul divin²⁶. Iată ideea care scoate în evidență că Hristos este un "dat teologic".

În ceea ce privește *concepția teologic-filosofică*, trebuie spus că aceasta pune accentul pe participarea omului la Dumnezeu. Aici Augustin, asemeni Părinților greci, s-a inspirat din cugetarea filosofilor platonici, încercând să-și "spulbere inamicul", după cum va declara el însuși. Noțiunea de "*participatio*"-metohi, methexis, metoisia – este destul de comună în mai toate scrierile patristice creștine ale primilor V secole, iar Augustin folosește în mod similar termenul participatio (la firea dumnezeiască) pentru a explica că omul există numai participând la Dumnezeu, Care este atât Ființa cât și sursa Ființei²⁷. Augustin preia această înțelegere a participării, profund filosofică și o încreștinează într-un mod radical: omul obține viața spirituală prin participarea la firea dumnezeiască, însă această participare este posibilă doar prin întruparea lui Hristos și asumarea trupului omenesc²⁸. Această idee a părtășiei lui Hristos la infirmitatea noastră, în care ne oferă gratuit participarea la divinitatea Sa, este evidențiată de Augustin spre a reda modul în care el concepe doctrina despre îndumnezeire: "*...îndumnezeirea are loc nu pentru că sufletul uman este divin (ceea ce este imposibil datorită faptului că este creat), dar nici pentru că este creat după chipul și asemănarea cu Dumnezeu (deși acest lucru îi conferă omului un loc aparte în creație, fiind așezat cu mult deasupra nivelului animalelor), ci pentru că Dumnezeu a luat asupra Sa umanitatea noastră: ...Cuvântul S-a făcut trup prin asumarea cărnii de către Divinitate, iar nu prin transformarea Divinității în carne*"²⁹. Și după cum arată G. B. Ladner, aceasta a avut consecințe profunde asupra doctrinei creștine în ceea ce privește originea și țelul omului: "*Dacă Dumnezeu a fost într-adevăr răstignit ca*

²⁵ Augustin, "De Doctrinae Christiane" I. XXXIV. 38. (cf. Bonner, pag. 372).

²⁶ Idem, "Epistolae ad Galatas Explication" 24. 5, citat după G. Bonner, artic. cit. pag. 373, vezi nota 18.

²⁷ Astfel, într-un fragment citat mai des în "De LXXXIII Quastionibus", el identifică ideile platonice cu gândurile lui Dumnezeu și declară că participând la ele, lucrurile create există (De LXXXIII Quaest. Q. 42. 2, după același Bonner, pag. 373).

²⁸ În Tratatul 23 al comentariului la Evanghelia lui Ioan, Augustin declară: "*...Domnul Iisus ne-a spus că sufletul omului și rațiunea nu sunt iluminate și binecuvântate, decât de esența (!) lui Dumnezeu...Dar fericirea sufletului nu poate exista decât prin participare la acea viață veșnică și substanța (!) eternă, Care este Dumnezeu*" (citată de G. Bonner, pag. 373).

²⁹ Augustin, "Ench. x. 34. BA 9. 166, după Bonner, pag. 374.

om, atunci omul nu mai putea fi niciodată același³⁰, pentru că luând asupra Sa păcatul omului și participând la suferința penală a omului, Dumnezeu a legat umanitatea de natura Sa într-o măsură în care a depășit unirea ipostatică. Așa se face că Dumnezeu răstignit fiind, devine obiectul devotamentului creștin, iar Hristos garanția îndumnezeirii omului.³¹

În acest sens Fericitul Augustin scrie clar: *"Deformitatea lui Hristos vă modelează pe voi, pentru că dacă El nu ar fi vrut să fie deformat, voi nu ați fi recăpătat forma pe care ați pierdut-o. De aceea El a atârnat pe cruce deformat, dar deformitatea Lui a însemnat frumusețea noastră. Deci, în această lume, să-L ținem pe Hristos deformat ..."*³² Iar într-o altă lucrare adresată celor mai puțin educați dintre cei interesați de cuvântul său ziditor de suflete, Augustin declară: *"...Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa omenitatea noastră și tot timpul a îndurat nenorocirile oamenilor. Acest medicament pentru păcatele oamenilor este atât de eficient încât depășește orice imaginație. Căci ce mândrie poate fi vindecată dacă nu o vindecă umilința lui Hristos? Ce mânie poate fi vindecată, dacă nu de răbdarea Fiului lui Dumnezeu? Ce frică poate fi vindecată, dacă nu este vindecată definitiv de învierea trupului lui Hristos? Lăsați oamenii să-și mărească speranța și să-l cunoască natura și să vadă ce loc are ea în lucrările lui Dumnezeu"*³³.

Evident că mai există și o altă dimensiune teologică atribuită umanității lui Hristos în gândirea teologică a lui Augustin, și anume aceea a Trupului lui Hristos, care este Biserica universală. Această idee a unirii lui Hristos cu Biserica Sa este una dintre temele dominante ale teologiei lui Augustin, atribuindu-i-se un loc aparte în Cartea a X-a din lucrarea *"Cetatea lui Dumnezeu"*, unde Hristos este prezentat ca fiind Marele Preot care îi oferă lui Dumnezeu Tatăl, întreaga umanitate răscumpărată ca sacrificiu universal, asumată în Trupul Său, al cărui cap El Insuși este³⁴. Din nou, într-una din predicile sale, Augustin declară: *"Pentru că trupul a primit mântuirea și viața veșnică, s-a ridicat și deoarece a înviat s-a urcat la cer, promițându-ne și nouă acest lucru. De aceea noi așteptăm viața veșnică și moștenirea însăși. Dar până acum nu a primit-o întregul trup, pentru că membrele sunt încă pe pământ, în timp ce Capul este sus în ceruri. Dar nici Capul nu va primi singur moștenirea, fără trup, ci întregul Hristos va primi moștenirea – întregul potrivit omenirii, adică cap și trup"*³⁵.

Această imagine realizată de Augustin privind atribuirea *"cărni"* noastre lui Hristos, ridicând umanitatea și acceptând nu doar credinciosul individual ci întreaga Biserică³⁶, pregătește calea pentru examinarea unui număr de texte în care Augustin atinge și doctrina despre îndumnezeire.

³⁰ Cf. G. B. Ladner, *"The Idea of Reform"*, Cambridge, Mass. 1959, pag. 154.

³¹ După expresia lui E. B. Pusey, *"Sermons during the Season from Advent to Whitsuntide"*, Oxford 1848, pag. 6, citat de Y. Brilioth, *"The Anglican Revival"*, London 1933, Nr. 1, pag. 223.

³² Augustin, "Sermo." 27. VI. 6, citat de Bonner, pag. 375.

³³ Idem, "De Agone Christi" XI. 12, citat de Bonner, pag. 375.

³⁴ Idem, "De Civ. Dei." X. 6, după Bonner, 375.

³⁵ Idem, "Serm". 22. X. 10, cit. *ibidem*.

³⁶ Adică întreaga comunitate mântuită, și anume:congregația și tovarășia sfinților. (Augustin, De Civ. Dei. X. 6, cit. *ibidem*).

Mai întâi, pentru a-i face pe oameni "dumnezei", Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Care este Dumnezeu adevărat, S-a făcut om.³⁷

Evident că acesta este un text esențial și în același timp foarte clar în ceea ce privește ideea îndumnezeirii la Augustin, imitându-l parcă pe Sfântul Irineu al Lyonului care în lucrarea *Adversus Haereses*, scrie: "...Hristos, Care datorită dragostei Sale imense, S-a făcut ceea ce suntem noi, ca să ne ducă la perfecțiune și să ne facă pe noi să fim ceea ce El Însuși este"³⁸, s-au aproape literal pe Sfântul Atanasie al Alexandriei: "El S-a făcut om, pentru ca noi să ne îndumnezeim!"³⁹.

Nu se poate stabili cu precizie dacă Augustin l-a citit într-adevăr pe Sfântul Irineu sau pe Sfântul Atanasie, și socotesc că acest lucru nu are o așa mare importanță în ceea ce privește scopul acestui studiu. Ceea ce contează aici este faptul că Augustin este în totalitate de acord cu cei doi Părinți răsăriteni.

În această declarație, ideea de bază a Fericitului Augustin este aceea că dacă Dumnezeu S-a făcut om și a murit pe Cruce, omenirea nu mai poate fi niciodată la fel⁴⁰. Victorino Capanaga vorbește în articolul său despre marea antiteză a Creștinătății, declarând că "îndumnezeirea oamenilor reprezintă capodopera lui Hristos și a întregii Creștinătăți, revelată în Psalmi și în cărțile Noului Testament"⁴¹. Augustin însuși amplifică această idee în scurta afirmație din Predica 192, aparținând cărții a IV-a din lucrarea *De Trinitate*: "Noi nu suntem divini prin natura noastră; prin natura noastră noi suntem oameni, iar din cauza păcatului nu mai suntem oameni dreți. Astfel, Dumnezeu fiind un om drept, a mijlocit pe lângă Dumnezeu pentru omul păcătos...Unind cu noi asemănarea umanității Sale, El a îndepărtat deosebirea păcatului nostru și devenind părtaș (particeps) la mortalitatea noastră, El ne-a făcut părtași la divinitatea Sa."⁴²

Acest fragment ne furnizează o admirabilă expunere a modului în care Augustin concepe îndumnezeirea. Ea nu datorează nimic omului privat în propria sa ființă⁴³, dar datorează ceva omului în ceea ce se schimbă prin umanitatea asumată de Hristos.⁴⁴ Aici Augustin pune un mare accent pe ideea mijlocirii lui Hristos pentru noi, "...Care fiind singurul Fiu al lui Dumnezeu a devenit Mijlocitorul între

³⁷ Augustin, *Serm. 102. I. 1*: "Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat", *Patrologie Latine* (P. L.) XXXVIII. 1012, citat de Bonner, pag. 376.

³⁸ Irineu al Lyonului, "Adversus Haereses" v. 1: "...Verbum Dei Iesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse", Cf. *Sources Chretiennes*, Nr. 153. 14, cu introducerea lui de Places...

³⁹ Atanasie al Alexandriei, "text grec", *De Incarnatione* 54. 3, în P. G. XXVII 192 B. Vezi traducerea în limba română de D. Stăniloae în P. S. B.

⁴⁰ Dupa o expresie a lui B. Ladner, din op. cit.

⁴¹ Victorino Capanaga, art. cit. pag. 746.

⁴² Augustin, "De Trinitate" IV. II. 4: "Deus enim non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus intercessit deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo...et factus particeps mortalitatis nostrae fecit nos participes divinitatis suae", citat după Bonner, pag. 376.

⁴³ Evident, aceasta arată insistența lui Augustin asupra prevalenței harului (gratia)

⁴⁴ Căci întrupându-Se în Trupul Său (Biserica) prin botez, umanitatea noastră se unește cu divinitatea Lui, prin umanitatea Lui.

*Dumnezeu și om, și fiind Cuvântul lui Dumnezeu, a coborât maiestatea Sa la problemele oamenilor, ridicând smerenia umană în Împărăția divinului...*⁴⁵

În al doilea rând, ca noi oamenii să primim "adopția". Zice "adopție" (adoption), pentru ca noi să înțelegem clar că Iisus Hristos este singurul Fiu al lui Dumnezeu, una cu El prin natură, iar noi suntem fiii lui Dumnezeu datorită milei Sale față de noi. Se poate observa aici sensul adânc al ideii că noi trebuie să primim adopția și nu să o acceptăm, tocmai pentru a arăta că noi am pierdut această calitate de fii, prin Adam, în care suntem și muritori. De aceea, "*...noi primim adopția pentru că El este Singurul-Ales, și pentru ca El să fie și Primul – Ales dintre mai mulți frați, nu a disprețuit să participe la natura noastră, născându-Se dintr-o femeie*".⁴⁶

Iată un alt text important pentru a înțelege mai deplin doctrina lui Augustin despre îndumnezeire. Este foarte adevărat că termenul "Theosis" nu apare la el; ceea ce avem noi de la el este doar o afirmare a "frăției" cu Hristos a celui ales, datorită atribuirii pe care o dă El umanității. Aceasta nu înseamnă că natura umană este schimbată în esența ei, pentru că ea rămâne ceva creat și doar ființa creată este ridicată la o relație specială cu Creatorul ei. Acest lucru se realizează prin "adoptio".

Astfel Augustin poate vorbi în Tratatul său asupra Evangheliei lui Ioan, despre generozitatea lui Dumnezeu de a-i adopta pe oameni ca "moștenitorii Săi": "*Dacă cineva are un singur fiu, se bucură de el cel mai mult pentru că doar el va posedea toate bunurile sale și nu va avea pe nimeni cu care să împartă moștenirea sa, ca să devină mai sărac. Însă nu așa stau lucrurile la Dumnezeu. El a trimis pe Unicul Său Fiu ...pentru ca El să nu fie singur, ci să aibă mai mulți frați adoptați. Dar noi nu suntem fii ai lui Dumnezeu cum este Cel –Ales, ci suntem adoptați de harul (gratia) Său*".⁴⁷

Ceea ce se poate desprinde de aici este ideea că, pentru Augustin îndumnezeirea este nici mai mult nici mai puțin decât ceea ce se înțelege prin doctrina "uiothesia" din Noul Testament, adică aceea de "*fiu al lui Dumnezeu prin adopție și nu prin natură*". Dar aceasta nu înseamnă că nu trebuie să ținem seama de ideea iertării păcatelor adusă prin Întruparea lui Hristos, ci dimpotrivă, iertarea păcatelor noastre a fost condiția adopției noastre, după cum zice Augustin foarte explicit: "*Cel Singur –Ales a venit să înlăture păcatele care ne țineau în robie și datorită cărora nu puteam fi adoptați. Pe aceia pe care a vrut să-i facă frații Săi, El Însuși i-a eliberat de păcate și i-a făcut comoștenitori*".⁴⁸

În al treilea rând, oamenii sunt "*dumnezei și copii ai Celui Prea Înalt*".

Evident că Augustin îi numește pe oameni "dumnezei" datorită ființei lor îndumnezeite prin harul Său și nu născuți din substanța Sa. Aceasta pentru că: "*El îndreaptă, deoarece El este drept prin Sine Însuși și nu de la altul; El îndumnezeiește deoarece El este Dumnezeu prin Sine Însuși și nu prin participarea la altul. Iar Cel care îndreaptă, tot El și îndumnezeiește, pentru că îndreptând, El creează fii ai lui Dumnezeu ...Și tot El ne-a dat puterea să devenim*

⁴⁵ Augustin, "Epist. ad Galatas" 24. 8, după Bonner, pag. 377.

⁴⁶ Ibidem, 30. 6, citat, *ibidem*.

⁴⁷ Augustin, "In Ioanus Evagh. " 2. 13, cit, *ibidem*.

⁴⁸ Cf. G. Bonner, pag. 378.

fii ai lui Dumnezeu. Iar dacă suntem făcuți fii ai lui Dumnezeu, atunci noi devenim de asemenea dumnezei; dar acest lucru se realizează prin harul adopției și nu prin generare".⁴⁹ Această idee a adopției evocată în comentariul său la Epistola către Galateni, este reluată și în alte fragmente, cum sunt cele din explicarea dată Psalmilor. De exemplu: "*Dumnezeu vrea să vă facă dumnezei, nu prin natură așa cum este El, ci prin darul Său și prin adopție. Pentru că așa cum El prin umanitatea Sa a fost părtaș la mortalitatea voastră, El vă face pe voi părtași la nemurirea Lui prin înălțare*"⁵⁰. Și în alt loc scrie din nou: "*Dacă El Însuși este Cel identic și nu poate fi nicidecum schimbat, participând la divinitatea Sa și noi vom deveni nemuritori în viața veșnică...Și așa cum El a fost muritor nu prin natura Lui divină, ci prin natura noastră, tot așa și noi vom fi nemuritori, nu prin natura noastră, ci printr-a Lui*".⁵¹ Textul pe care și-a fundamentat Augustin învățătura despre îndumnezeire: "*Am spus: "voi dumnezei sunteți!", i s-a părut atât de evident în înțelesul său profund, încât, comentând textul de la Ioan 10, 35-36: "Dacă Legea a numit "dumnezei" pe aceia cărora le-a vorbit Cuvântul lui Dumnezeu (și Scriptura nu poate fi desființată), cum ziceți voi că Eu hulesc pe Tatăl Care M-a sfințit și M-a trimis în lume? Și asta pentru că am zis: Sunt Fiul lui Dumnezeu "*, el era pregătit să argumenteze îndumnezeirea omului prin har, folosind ca dovadă îndumnezeirea Fiului prin natură:

*"Dacă cuvântul lui Dumnezeu (sermo) a fost dat oamenilor pentru ca ei să fie numiți dumnezei, cum este posibil atunci ca Cuvântul (Sermo) lui Dumnezeu Însuși, Care este la Dumnezeu, să nu fie Dumnezeu? Dacă oamenii sunt făcuți dumnezei prin cuvântul lui Dumnezeu (per sermonem Dei), dacă prin participare (participando) ei devin dumnezei, atunci nu este El Cel în care participă Dumnezeu? Iar dacă ...cuvântul lui Dumnezeu (sermo) vă face pe voi dumnezei, cum să nu fie atunci Cuvântul lui Dumnezeu (Verbum), Dumnezeu?"*⁵²

În mod evident că există în acest argument o trăsătură filosofică care derivă din platonism: viața omului depinde de participarea la Dumnezeu, însă Augustin o dezvoltă teologic apelând la Sfânta Scriptură pentru a argumenta că sfințirea omului depinde de participarea la Dumnezeu și că această participare este de așa natură încât poate să justifice limbajul îndumnezeirii.

În al patrulea rând, noi am devenit prin harul Său ceea ce nu eram, adică fii ai lui Dumnezeu. Totuși am fost ceva, mult inferior, și anume, fii ai oamenilor. De aceea, "*El a coborât pentru ca noi să putem urca, și rămânând în natura Sa a devenit părtaș la natura noastră, pentru ca noi rămânând în natura noastră să fim părtaș ai naturii Sale. Dar nu numai aceasta, participarea la natura noastră nu L-a făcut mai rău, în timp ce participarea la natura Lui ne face pe noi mai buni*".⁵³ Aici, în scrisoarea către Honoratus, intitulată "*Despre grație în Noul Testament*", scrisă în anul 412 chiar la începutul controverselor cu Pelagie, avem o expunere admirabilă

⁴⁹ Augustin, "Enar. in Ps. 49. l. 2, cit. *ibidem*."

⁵⁰ Idem, Serm. 166. IV. 4, citat *ibidem*.

⁵¹ Idem, Enar. in Ps. 146. v. 11, citat *ibidem*.

⁵² Idem, In Ioan Ev. 48. 9, cit. *ibidem*.

⁵³ Idem, Epist. 140. IV. 10, citat *ibidem*, pag. 380.

a doctrinei lui Augustin despre îndumnezeirea omului prin adopție, ca participare la Dumnezeu prin mijlocirea lui Iisus Hristos. Există o abordare de idei paralele evidente între acest paragraf și cele din Tratatul lui Ioan, citate mai sus. Hristos coboară pe pământ pentru a vindeca omul decăzut; dar vindecarea nu este o reântoarcere la starea primordială a lui Adam, o "*apokatastasis eis to archeion*", ci o înălțare, astfel încât Biserica poate să spună într-adevăr: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem !* Chipul lui Dumnezeu în omul decăzut este *reânnoit "in melius"*, la o condiție mai bună decât aceea în care a fost Adam. Astfel Augustin declară comunității sale: "*Auziți în Psalmi: voi dumnezei sunteți și toți copiii ai Celui Prea Înalt. De aceea ne chiamă Dumnezeu nu ca să fim oameni, ...ci pe viitor să ne ridicăm la starea înaltă prin umilință...*"⁵⁴

În al cincilea rând, *acest trup muritor*, pe care-l avem de la Adam încoace, după îndreptarea sufletului să poată el însuși să *merite reânnoire și transfigurare prin înviere*, astfel încât întreg trupul fiind îndumnezeit, să poată să-și croiască drum către adevărul veșnic care nu poate fi schimbat.⁵⁵ Augustin declară foarte clar că îndumnezeirea este o stare care poate fi obținută doar în viața viitoare. Evident că Augustin nu poate adopta altă idee, deoarece insistă chiar pe ideea că reânnoirea și transfigurarea noastră în viziunea lui Dumnezeu este un progres care, început la botez, este o activitate ce durează o viață întreagă.

Iată ce scrie el în De Trinitate: "*Reânnoirea nu are un loc doar în momentul reântoarcerii, asemeni celei din botez...Este ceva să fii ușurat de febră și altceva să-ți recapeți sănătatea după o slăbiciune cauzată de febră. Aici, începutul vindecării înseamnă îndepărtarea cauzei bolii, și aceasta se realizează prin iertarea păcatelor. Continuarea este vindecarea bolii, care are efect prin procesul gradat de reânnoire a chipului*"⁵⁶

În ceea ce privește perfecțiunea neașteptată și cea finală din viața aceasta, Augustin dă dovadă de mare precauție în discuția pe care o poartă, în De Genesi ad Litteram, unde pune accent pe ceea ce primim prin reânnoirea a ceea ce Adam a pierdut. "*...noi nu primim nemurirea unui trup spiritual, pe care omul nu o are încă; ci primim dreptatea, de unde omul a căzut în păcat. De aceea noi suntem reânnoși de la natura noastră plină de păcate, nu în acel trup pe care l-a avut Adam, ci într-o stare mai bună, și anume aceea a unui trup spiritual, potrivit cu locuința noastră cerească, unde nu vom mai avea nevoie de hrana care corupe. De aceea noi suntem reânnoși în spiritul minții noastre potrivit chipului Său care ne-a creat și pe care Adam l-a pierdut prin păcat. De asemenea, vom fi reânnoși la trup, când acest trup coruptibil va deveni incoruptibil, pentru a putea deveni un trup spiritual, în care Adam încă nu a fost schimbat, dar la care a fost destinat să se schimbe, dacă nu ar fi meritat moartea trupului său din cauza păcatului*"⁵⁷

Așa cum reiese din textele examinate, doctrina despre îndumnezeire la Augustin poate fi descrisă ca fiind participarea omului la Dumnezeu prin în

⁵⁴ Idem, In Io. Ev. 1. 4, cit. *ibidem*.

⁵⁵ Idem, serm. 166. IV. 4, citat *ibidem*.

⁵⁶ Idem, De Trinitate XIV. XVII. 25, cit. *ibidem*, pag. 381.

⁵⁷ Idem, De Genesis ad Litt. VI. XXIV. 35, citat *ibidem*.

omenirea Fiului lui Dumnezeu, după ce această viață se sfârșește și fără ca statutul omului de ființă creată să se altereze. Această idee este sugerată de doctrina "*uiothesia*" din Noul Testament, adică aceea a calității de fiu al lui Dumnezeu prin adopție, care nu este altceva decât măsura harului lui Dumnezeu pentru umanitatea decăzută.

Evident că pe lângă cele cinci trăsături importante pe care le-am sustras din cercetarea pe care am făcut-o asupra doctrinei lui Augustin despre îndumnezeire, se pot evidenția și altele, mai ales în ceea ce privește relația gândirii lui Augustin cu ceilalți gânditori creștini, privitoare la această pretențioasă temă. Încercând să sintetizez și să evidențiez care este cea mai evidentă trăsătură a învățării lui Augustin, aș îndrăzni să spun fără să greșesc că, în ceea ce-l privește pe Augustin, îndumnezeirea ține mai degrabă de domeniul sistematico-dogmatic decât de cel contemplativ al teologiei; ea prescrie consecința lucrării salvatoare a lui Hristos mai degrabă decât starea mistică împărtășită de un contemplativ.

Adevărat este și faptul că întrebarea privind misticismul personal al lui Augustin este una controversată, existând o mare diferență între acei învățați care susțin că el a fost un mistic și cei care neagă acest lucru. Gerald Bonner înclină mai degrabă spre a nega, decât să susțină acest lucru. Socotesc că în acest caz special, părerile asupra acestui subiect sunt irelevante, având în vedere concepția lui Augustin că îndumnezeirea va avea loc doar în viața viitoare.⁵⁸

Teologul englez Andrew Louth, a observat distincția pe care o face Augustin între *extaz* și *viziunea fericită*, pe care eu aș socoti-o ca fiind o stare ce implică îndumnezeirea, și subliniază că pentru Augustin, extazul "*dacă ar continua la infinit*", nu s-ar putea distinge de bucuriile cerului, ceea ce este adevărat⁵⁹. A. Louth face o afirmație foarte interesantă privitoare la Augustin, cum că el este mult mai conștient de "*mortalitatea umană*" decât Părinții răsăriteni. "*Pentru Augustin extazul este o încălcare a acestei însușiri* (cum ar fi de pildă faptul că omul trebuie să moară), și scurgerea lui rapidă accentuează acest lucru".⁶⁰

Louth are dreptate în ceea ce privește simțul lui Augustin despre mortalitatea oamenilor, anume aceea că "*...muritorii mor*".⁶¹ Așa cum arată Folliet⁶², este foarte

⁵⁸ În "De Peccatorum Meritis et Remissione", Augustin declară: "*Adopția noastră totală ca fii, va avea loc prin răscumpărarea trupului nostru. Acum avem primele roade ale duhului, prin care suntem într-adevăr fii ai lui Dumnezeu; dar în alte privințe noi suntem fii ai lui Dumnezeu pentru că suntem salvați și reînnoiți prin speranță. Iar pentru că încă nu suntem mântuiți în totalitate, nici nu suntem încă reînnoiți și nici fii ai lui Dumnezeu în mod deplin, ci suntem copii ai acestei lumi*" (De Pecc. Mer. et rem. II. viii. 10, citat *ibidem*, pag. 382).

⁵⁹ Cf. Andrew Louth, "*The Origins of the Christian Mystical Tradition*", Oxford 1981, pag. 137, în traducerea rom. a lui Ioan I. ICĂ jr. "Deslușirea Tainei", Edit. Deisis, Sibiu 1999.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ A se vedea relatarea lui Possidius despre care Augustin a scris, citând cuvintele lui Plotin: "*Nici un om mare nu va considera o faptă măreață când băte și pietre se abat asupra oamenilor și muritorii mor*" (Plotin, Eneadele I. 4. 7; a se vedea pe larg această idee la Folliet, art. cit. pag. 227, care a citat din Augustin, Conf. IX. III. 6).

⁶² Augustin, Enar. in Ps. 67. XX. 29, citat după Bonner, pag. 383.

probabil ca experiența pe care a avut-o Augustin în legătură cu moartea celor mai apropiați și dragi lui, să fi avut un efect decisiv asupra teologiei lui.

În mod semnificativ, comentând textul din Psalmul 67, 21: "*Domini exitus mortis*", el declară: "*Căci în nădejdea aceasta noi am fost mântuiți. Dar o nădejde care se vede, nu mai este nădejde: pentru că ce se vede, se mai poate nădăjdui? Dacă nădăjduim spre ce nu vedem, așteptăm cu răbdare (cf. Rom 8, 24). Deci, haideți să îndurăm moartea cu răbdare, luându-L drept exemplu pe Hristos, Care deși nu trebuia să moară deoarece nu avea păcate, și era Domnul a cărui viață nu o poate lua nimeni, El Însuși Ș-a dat viața, așa că și pentru El a fost o issue spre moarte*" (62).

Mai mult, se poate preciza fără a greși, că pentru Augustin îndumnezeirea este un proces eclesial, prin ceea ce are loc în comunitatea Bisericii, în care creștinul este admis prin botez. Din acest motiv, îndumnezeirea poate fi numită un "*proces sacramental*", datorită faptului că creștinul crește neconținut în har fiind hrănit de Cuminecătura ce o primește ca făcând parte din comunitatea eclesială a Bisericii.⁶³ Se pare că fragmentul din cartea Confesiunilor: "*Eu sunt hrana voastră a celor adulți: creșteți și vă veți hrăni din Mine, ...și vă veți schimba în Mine, devenind ca și Mine*"⁶⁴, indică o teologie euharistică despre îndumnezeire similară cu cea a Sfântului Grigore de Nyssa, însă acest lucru nu este deloc sigur. Cert este că Augustin învață cu siguranță o doctrină euharistică, vorbind despre "prezența reală", alături de doctrina despre "*semne*",⁶⁵ însă această abordare a ideilor, pare să fie mai degrabă a credincioșilor care, asemenea Trupului lui Hristos, se oferă ei înșiși pe altar și primesc propria lor taină,⁶⁶ cea a îndumnezeirii individului.

S-a argumentat de către mulți cercetători, că pentru Augustin, îndumnezeirea este echivalentă cu ideea de *fiu prin adopție* din Noul Testament. Este cu siguranță important ca Augustin să fi continuat să vorbească despre îndumnezeire când avea la dispoziție o expresie biblică atât de clară, pe care să o folosească în exclusivitate. Evident, aici ar trebui să insistăm spre a dovedi care este influența continuă a neoplatonismului față de gândirea sa.⁶⁷ Eu cred că ar trebui mai degrabă, să se insiste asupra influenței Părinților răsăriteni, ale căror

⁶³ Din scrierile lui Augustin se poate deduce faptul, că el vorbește despre sacrificiul creștinilor, în care credincioșii sunt oferiți lui Dumnezeu de Hristos, Marele Arhiereu, dar nicăieri nu am întâlnit la el noțiunea de Cuminecătură, ca "*medicament pentru nemurire*" (așa cum găsim la unii Părinți răsăriteni, ca Ignatie Teoforul, "*Epistola către Efeseni*" 20, 2 –vezi Scrierile Părinților Apostolici-sau Grigore de Nyssa, "*Marele cuvânt Catehetic*", 37), în care primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos, îndumnezeiește pe cel care le primește.

⁶⁴ Augustin, "Confesiones" VII, X. 16: "*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me nec in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*", citat după Bonner, pag. 384.

⁶⁵ A se vedea pe larg articolul lui See A. Sage, "*L'Eucharistie dans la pensee de saint Augustin*" în *Revue des Etudes Augustiniennes*, Nr. XV 1969, pag. 208-240.

⁶⁶ Augustin, *Serm.* 272. 1, cit. Bonner, pag. 384.

⁶⁷ Idem, *Retractiones*, i. 4. 3: "*...item quod dixi: ad sapientiae coniunctionem non una via perveniri non bene sonat*", citat *ibidem*. Despre influența neoplatonismului asupra gândirii lui Augustin, a se vedea Etienne Gilson, "*Introduction de Theologie Saint Augustinus*", Paris 1962; Idem, "*The Christian Philosophy of Saint Augustine*", New York Random House, 1967; sau Eugene Teselle, "*Augustine the Theologian*", New York Herder, 1970.

cuvinte par să fie imitate în profunzime de Augustin. Ceea ce este foarte interesant, în contextul așa-zisei diviziuni între Răsărit și Apus, privitoare la învățătura despre îndumnezeire, că Augustin era pregătit în aparență să considere egale îndreptarea și îndumnezeirea, privindu-le pe amândouă ca fiind consecința "adoptării" omului. "Pentru că Cel care este drept de la Sine și nu de la altul, El îndreaptă și tot El îndumnezeiește, ...pentru că îndreptând, El ne face fii ai lui Dumnezeu".⁶⁸

Desigur că ar fi o amară amăgire să se creadă că acest fragment, cum sunt de fapt și altele, ar reconcilia diferențele teologice dintre Răsărit și Apus, în ceea ce privește îndumnezeirea.⁶⁹ Este foarte puțin probabil ca de pildă, un protestant să accepte a accepta teologia ortodoxă răsăriteană, datorită autorității Fericitului Augustin, sau de ce nu, unii teologi ortodocși, să-l accepte cu entuziasm pe Augustin ca fiind mijlocitorul teologic între Ortodoxie și Creștinătatea apuseană.⁷⁰ Cu toate acestea însă, fragmentele augustiniene sunt interesante și de luat serios în seamă, deoarece ele par să includă și abordări teologice și să fie în același timp în armonie cu tonul general al învățăturii sale despre îndumnezeire.⁷¹

Acestea fiind spuse, trebuie acționat cu mare prudență în abordarea teologică privitoare la Părinții apuseni, și mai ales la Augustin, pentru care îndumnezeirea este un fapt fără precedent, chiar dacă el nu vorbește direct de Theosis asemenea Părinților din Răsărit. Iar dacă Apusul și Răsăritul au în comun o gândire teologică ca o poziție a unui acord public referitoare la doctrina îndumnezeirii, acest lucru nu trebuie neglijat, ci dimpotrivă luat serios în considerare și analizat ferm spre a scoate în relief sensul adevărat și a vedea care este adevărata învățătură ce a unit pe Părinții Bisericii creștine ai secolelor III – V și de ce astăzi Biserica este atât de fărâmițată. Voi încerca să sistematizez această problemă, care a suscitat de-a lungul istoriei multe și zbuciumate controverse în sânul Bisericii Creștine, într-un viitor referat, în care voi pune accentul exclusiv pe conținutul "*îndumnezeirii*", idee care să reflecte clar poziția omului în relația pe care o are cu Dumnezeu.

⁶⁸ Idem, Enar. in Ps. 49. i. 2, cit. *ibidem*.

⁶⁹ Este bine cunoscut că aprofundarea teologiei îndumnezeirii în Creștinismul apusean, este privit aproape exclusiv (putem adăuga și contribuția decisivă a radicalismului scolastic de tip tomist și neotomist de orientare aristotelică) în versiunea ei "pesimistă" ce aparține lui Augustin, de inspirație gnostic-neoplatonică, care postulează o disociere și o discontinuitate între ceea ce este creat și necreat. Or, ..."*înglobată de antagonisme viabil sesizabile, diferența dintre ceea ce se numește Răsărit și Apus încă mai persistă și această diferență, culmea ! se bazează tocmaipe modul în care este înțeles, simțit și exprimat deoparte și de alta, misterul legăturii omului cu Dumnezeu*"(Cf. Andre de Halleux, "*Palamisme et scolastique*", art. În Revue Theologique de Louven, Nr. 4, 1973, pag. 410)

⁷⁰ Să nu pierdem din vedere și faptul că pentru Augustin, îndumnezeirea este "*privilegiul celor aleși*", făcându-se astfel, premergătorul predestinaționismului riguros al teologilor protestanți, care l-au și denumit "*marele doctor după Sfântul Pavel și John Calvin*" (vezi pe larg și abordarea teologică apropiată a lui Augustin de cea calvinistă la William Bright, "*Select Anti-Pelagian Treatises of Saint Augustine and Acts of the Second Council of Orange*", Oxford 1880, pag. xiii).

⁷¹ Iată și motivul decisiv care m-a determinat să insist asupra acestei cheștiuni pe care o văd a fi foarte pretențioasă, dar de o mare importanță și actualitate.

**GRAIUL DOCUMENTELOR:
MĂ NĂ STIREA ORTODOXĂ "SF. ELISABETA" DIN CLUJ
(1936-1958)**

MARIUS DAN DRĂ GOI

ABSTRACT. *The voice of documents: The Orthodox Christian "Saint Elisabeth" Monastery from Cluj (1936-1958).* The research, based on the documents kept in the official archives of the Archiepiscopate of Vad, Feleac and Cluj, presents the history of "Saint Elisabeth" Monastery, under the patronage of which it had been built a special institute that prepared the nuns to be also nurses.

The convent and this Institute were opened in February 1935 and they found themselves under the jurisdiction of the Romanian Orthodox Archiepiscopate of Vad, Feleac and Cluj and under the supervision of the Ministry of Public Health from that time. The main end of this school put under the care of the monastery was spiritual and professional training of the future nurses in order they should work in the service of charitable institutions of the Church and the State.

Unfortunately this school was impeded from functioning for too long a period in Cluj. In 1940 there are a series of unfortunate historical events that culminated in the temporary loss of North Transylvania. In these circumstances so tragic for the Romanians living in the north-eastern parts of Romania, the "Saint Elisabeth" Monastery as well as its Institute are being constrained to move in Sibiu.

A charismatic figure that had been leading the destiny of the "Saint Elisabeth" Monastery and of the Institute of the charity nurses was the Prioress Cornelia Ionescu. Constant and faithful, she kept on watching closely the activity of the "Saint Elisabeth" Monastery so as it should not cease. She did this with devotion not only during the Second World War but also during the first years of communist dictatorship.

In 1951 Sister Cornelia, bringing with her the inventory of the monastery, came back in Cluj, in the precincts of the "Saint Trinity" church. She came back in Cluj after eleven years of refuge spent in Sibiu and in the "Pasărea" Monastery that is near Bucharest. Meanwhile, the Institute of charity nurses had been done away with.

Unfortunately the monastic regulation of life at the "up in the Hill" church did not last for a long period of time. The father confessor of the "Saint Elisabeth" Monastery, Father Florea Mureșan, was sent by the communist authorities for forced labor at the Dunăre-Marea Neagră Channel, then he was moved in the prison from Aiud. The other nuns from the convent spread in different convents.

The prioress Cornelia was the only nun to remain watching over the goods of the "Saint Elisabeth" Monastery. She was employed in the humble position of sexton at the "Saint Trinity" church. Nun Cornelia retired on the 29th of September 1958, and on this occasion, the inventory of the "Saint Elisabeth" Monastery was transferred to the Strâmbu Cloister near the city of Dej.

În ultimii ani de rodnică păstorie ai episcopului Nicolae Ivan, viața spirituală a Episcopiei Clujului s-a îmbogățit cu un așezământ monahal a cărui menire era aceea de a pregăti surori de caritate pentru nevoile misionare și sociale ale Bisericii din acest străvechi ținut românesc. Este vorba de Mănăstirea de maici "Sf. Elisabeta"¹ din Cluj-Napoca. Pe baza documentelor care se păstrează în Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului vom încerca să prezentăm, pe scurt, istoricul acestei important așezământ duhovnicesc și filantropic, unul dintre puținele întâlnite în spațiul ortodox al Transilvaniei.

La 5 iunie 1934, delegatele Societății Ortodoxe a Femeilor Române, în frunte cu Sofia Șt. Meteș propuneau Episcopului Nicolae Ivan al Clujului înființarea, sub patronajul Bisericii, a unui institut special în care să fie pregătite surorile de caritate (Anexa nr. 1). Vlădica Nicolae a primit bucuros propunerea, considerând de cuviință să ctitorească o mănăstire sub auspiciile căreia să funcționeze acest institut.

Astfel, în februarie 1935, în clădirea vechii teologii din str. Avram Iancu nr. 6 din Cluj s-a deschis o mănăstire de călugărițe pe lângă care trebuia să activeze Institutul surorilor de caritate. Așezământul a fost pus sub ocrotirea Sf. Cuvioase Elisabeta, făcătoarea de minuni, sărbătorită în calendarul ortodox la 24 aprilie².

Regulamentul prevedea ca Institutul surorilor de caritate de la Mănăstirea Sf. Elisabeta să fie "sub jurisdicția Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului și sub controlul tehnic al Ministerului Sănătății și Ocrotirii Sociale". Principalul scop al acestei școli trebuia să fie pregătirea duhovnicească și profesională a viitoarelor surori de caritate pentru așezămintele filantropice ale Bisericii și Statului.

Recrutarea elevelor s-a făcut la început printr-o circulară trimisă de către Episcopie preoților parohi, care erau rugați să îndrume pe cât mai multe tinere, de religie ortodoxă, cu vârsta cuprinsă între 18 și 35 ani, pentru a se înscrie la această școală. Durata cursurilor era prevăzută pentru o perioadă de doi ani, iar întreținerea viitoarelor eleve-surori urma să fie "principal gratuită"³.

La intrarea în Institut candidatele trebuiau "să dovedească absolvirea celor 4 clase de școală secundară", iar cele care nu aveau "decât absolența școlii primare" erau primite "numai excepțional, pe baza unor foarte bune certificate recomandatoare de la învățătorul și preotul local". Totodată, acestea trebuiau să depună o declarație semnată de către doi martori, prin care se obligau ca "după terminarea cursurilor, vor servi ca surori de caritate timp de cel puțin 10 ani la Stat,

¹ De menționat că în Cluj exista, din Evul Mediu, Azilul săracilor sau Spitalul "Sfânta Elisabeta", numele purtându-l după Sfânta Elisabeta, soția lui Andrei al II-lea, 1205-1235 - regele Ungariei, și văduva lui Ludovic, handgraful Turingiei.

² La 8 iulie 1934, prof. A. Buzdug de la Institutul Teologic Ortodox din Cluj propunea Episcopului Nicolae Ivan, pentru alegerea hramului mănăstirii, "următoarele Sfinte care s-au îndeletnicit cu îngrijirea bolnavilor: Sfintele Mucenițe Minodora, Mitrodora și Nimfodora, sărbătorite la 10 septembrie; Sf. Muceniță Anastasia, vindecătoare de otrăvă, pomenită la 22 decembrie, și Sf. Cuv. Elisabeta, făcătoarea de minuni, sărbătorită la 24 aprilie, care a avut darul de a vindeca atât boalele trupești cât și cele sufletești". Se vede că Vlădica Nicolae Ivan a ales patroană a acestui așezământ pe Sf. Elisabeta. *Arhiva Arhiep. Ort. Rom. Cluj*, dos. V-566/1934.

³ *Arhiva Arhiep. Ortod. Rom. Cluj*, dos. V-566/1934.

județ sau comună, ori într-o instituție de binefacere sau de educație ce i se va fixa de către Episcopie de acord cu Ministerul Sănătății. În caz contrar, ... să restituie mănăstirii toate cheltuielile făcute cu întreținerea lor în institut"⁴.

Absolventele din cinul monahal și elevele-surori care în această perioadă de doi ani descopereau că au vocație monahală și primeau călugăria la Mănăstirea Sf. Elisabeta, după absolvirea Institutului trebuiau să activeze în spitale sau alte instituții filantropice ca maici de caritate. Salarul pe care îl primeau în urma serviciului prestat era trimis Mănăstirii Sf. Elisabeta care se îngrijea "de toate trebuințele lor sufletești și materiale". Regulamentul mai prevedea ca maicile de caritate, "după cel puțin 10 ani de slujbă, se vor putea retrage la Mănăstirea lor de origine, pentru a-și petrece restul vieții în liniștită și cuvioasă reculegere"⁵.

Obștea Mănăstirii Sf. Elisabeta s-a încheșat cu greu. Maicile ezitau să primească această ascultare și datorită faptului că așezământul era la început de drum. Episcopul Nichita al Argeșului a promis în repetate rânduri lui Nicolae Ivan că va trimite la Cluj maici din eparhia sa, dar acest lucru, în cele din urmă, nu s-a mai putut realiza. De asemenea, monahiile Agapia și Magdalena de la Mănăstirea Agapia, care au venit la Cluj la începutul anului 1935, au renunțat foarte repede la misiunea încredințată și s-au retras în Moldova. Statornice însă s-au dovedit cele patru maici de la Mănăstirea Pasărea, care în urma apelului făcut de Episcopie s-au prezentat la Cluj în data de 18 mai 1935⁶.

Cursurile au început cu bine în anul 1935, cu 10 eleve. Directoare a Institutului a fost numită Sofia Șt. Meteș iar în 1936, stareță a Mănăstirii, Monahia Cornelia Ionescu, figură cu adevărat harismatică, cea care va purta destinele acestui sfânt așezământ.

Numeroși doctori și profesori de teologie din Cluj s-au oferit să predea în mod gratuit materiile prevăzute de programa analitică. Pentru anul I erau următoarele materii: Educație religioasă (Lecturi și interpretări din Biblie și din viețile Sfinților); Cântări bisericești și rânduiala slujbelor bisericești; Elemente de anatomie și fiziologie; Igiena individuală și igiena generală; Îngrijirea bolnavilor cu "boale interne"; Îngrijirea bolnavilor cu "boale chirurgicale"; Elemente de pediatrie și alimentarea copilului; Noțiuni de dietetică; Lucrări practice de laborator, de îngrijirea bolnavilor chirurgicali și medicali. În anul II, studiile teoretice erau urmate de practica zilnică în clinicile municipiului Cluj, de la orele 5 dimineața până la orele 12⁰⁰. Pentru anul II mai erau trecute în orar următoarele cursuri de educație medicală: Obstretică și ginecologie; Noțiuni de patologie generală; Boalele infecțioase din punct de vedere clinic și igienic; Îngrijirea bolnavilor cu "boale mintale și nervoase"; Gospodărie și administrație spitalicească⁷.

Prima serie de surori de caritate, promoția 1937, a fost repartizată la Spitalul de Stat din Reghin. Doar o singură absolventă a rămas la Cluj și s-a angajat ca infirmieră la Liceul de fete "Regina Maria". În 1938, alte șase

⁴ *Regulamentul Institutului sursurilor de caritate de pe lângă Mănăstirea de maici "Sfânta Elisabeta" din Cluj*, Tipografia Eparhiei Ort. Rom. , 1938, p. 3-7.

⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁶ *Arhiva Arhiep. Ort. Rom. Cluj*, dos. V-566/1934.

⁷ *Ibidem*.

absolvente au fost repartizate la Spitalul din Reghin. În anul școlar 1938/1939, Institutul nu a avut decât două eleve, iar în 1939/1940 un număr de 12 surori.

În anul 1940 survin însă tragicele evenimente istorice: cedarea Ardealului de Nord și consecințele ei. În aceste împrejurări atât de dureroase pentru românii din nord-estul Transilvaniei, Mănăstirea Sf. Elisabeta cu Institutul ei este forțată să ia drumul bejeniei spre Sibiu. Momentele erau deosebit de grele, maicile împreună cu surorile Institutului au împachetat inventarul mănăstirii, dar din lipsa mijloacelor de transport totul a rămas pe loc până în ultima zi a evacuării orașului Cluj. În această situație delicată, directorul Arhivelor Statului din Cluj, Ștefan Meteș, s-a oferit să ia o parte din lucrurile mănăstirii într-unul dintre vagoanele destinate să transporte Arhivele Statului la Sibiu. Vagonul cu bunurile mănăstirii s-a rătăcit însă pe drum, ajungând în cele din urmă în gara din Arad. O parte din aceste lucruri au fost recuperate abia după un an și opt luni⁸.

La Sibiu, Mitropolitul Ardealului, Nicolae Bălan, le-a pus la dispoziție maicilor și surorilor clădirea Vicariatului din str. Andrei Șaguna, nr. 12. În această locuință s-au amenajat chiliile și paraclisul mănăstirii, în care se slujea zilnic Sf. Liturghie de către Ierom. Teodor Scorobeț, vicarul Arhiepiscopiei Sibiului. Institutul surorilor de caritate a fost repus în funcțiune. Prima promoție de tinere a fost repartizată la Clinica Infantilă din Sibiu, sub conducerea prof. Gh. Popovici. Din lipsă de spațiu și posibilități materiale, în anul 1941 nu s-au mai putut recruta surori pentru anul în curs. În plină perioadă a războiului, Stareța Cornelia Ionescu trebuia să supravegheze îndeaproape activitatea maicilor de la clinicile și spitalele pentru răniți din Sibiu⁹.

După război, situația maicilor din așezământ a devenit tot mai grea. Deoarece mănăstirea depindea canonic de Episcopia Clujului, Mitropolitul Nicolae Bălan i-a sugerat de mai multe ori, verbal și scris, Episcopului Nicolae Colan că ar fi momentul ca Mănăstirea Sf. Elisabeta să se întoarcă la Cluj.

În anul 1946, "Maica Cornelia a fost numită în postul de Mamă a orfanilor" la Orfelinatul Mitropoliei. A avut grijă atât de cei 80 de orfani (cu vârsta între 5 și 10 ani), cât și de maicile mănăstirii care se găseau în serviciul Spitalului public din Sibiu. De aici, în toamna aceluiași an, a trimis Episcopului Colan de la Cluj un memoriu în care arăta situația de criză prin care trece mănăstirea și-i propunea ca singură soluție viabilă reîntoarcerea din refugiul de la Sibiu (Anexa nr. 3). S-a încercat acest lucru din partea Episcopiei însă nu s-a reușit. S-a avut în vedere și exploatarea pădurii de la Iersig (azi Erisig, com. Vermeș, CS), dar în scurt timp aceasta a intrat în posesia Statului¹⁰.

La 18 noiembrie 1949, Maica Cornelia a trebuit să părăsească Sibiul. Autoritățile comuniste "au preluat orfelinatul pe seama Statului", iar stareța "a primit ordin verbal să dezbrace haina monahală"¹¹. Bineînțeles că n-a urmat "ordinul", însă a fost nevoită să se retragă la Pasărea, mănăstirea ei de metanie.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Mănăstirea Sf. Elisabeta din Cluj a avut drept donație din partea Patriarhiei Române 200 ha pădure, la Erisig, în fostul județ Caraș din Banat.

¹¹ *Arhiv. Arhiep. Ort. Rom. Cluj*, dos. V-566/1934.

De aici, la 16-17 august 1950, trimite o altă scrisoare Episcopului Nicolae al Clujului, prin care îl ruga "cu lacrimi în ochi" să le răspundă "care este situația Mănăstirii pentru viitor". Iată un fragment grăitor din această epistolă: "... Am căpătat învoire să plec la Mănăstirea Pasărea... În prezent stau într-o casă din Mănăstirea Pasărea, cu tot bagajul și inventarul Sf. Mănăstiri, pe care-l îngrijesc și care a fost transportat aici, pe cheltuiala mea. Călugărițele și surorile ce compuneau Mănăstirea «Sf. Elisabeta» sunt împrăștiate și-mi scriu din spitale așteptând reorganizarea și redeschiderea acestei Sf. Mănăstiri..." (Anexa nr. 4).

Răspunsul chiriarhului a fost unul destul de sceptic. Localul mănăstirii fusese naționalizat, iar la Clinicile din Cluj nu se mai primeau maici ca surori de caritate. Totuși, o îndeamnă la răbdare că "poate mai târziu de nu se va ivi vreo posibilitate" (Anexa nr. 5).

Momentul oportun al revenirii Mănăstirii Sf. Elisabeta la Cluj s-a ivit la 20 iunie 1951, în urma propunerii înțeleptului protopop al Clujului, Pr. Dr. Florea Mureșan, de a pune "la îndemână" o cameră în casa parohială a Bisericii "Sf. Treime" din Cluj. Astfel, la 29 iulie 1951, Stareța Cornelia s-a reîntors la Cluj, împreună cu inventarul mănăstirii, după 11 ani de refugiu, petrecuți la Sibiu și la Mănăstirea Pasărea (Anexele 6 și 7).

În 1952, alături de stareță și Părintele Florea erau în obște încă două viețuitoare: Monahia Vichentia Păunescu, eclesiarhă, și sora Elena Stefla, "candidată". Rânduiala slujbelor se desfășura zilnic după pravila mănăstirească, astfel: Sfânta Liturghie, Utrenie, Ceasuri și Vecernie. "Roadele acestor slujbe după zakon mănăstiresc sunt nu numai sensibile, ci vizibile pentru cei ce au ochi de văzut", spunea Părintele Mureșan și Maica Cornelia într-un raport adresat Episcopiei la 10 mai 1952.

Din nefericire, această rânduială mănăstirească nu a durat mult timp. Părintele Florea a fost trimis în același an de autoritățile comuniste la Canalul Dunăre-Marea Neagră, apoi la Aiud¹², iar celelalte viețuitoare s-au risipit prin alte locuri. Singura care a rămas să vegheze candela Mănăstirii, cu nădejde sporită, a fost Stareța Cornelia. Iată ce mărturisea vrednica de pomenire monahie în acea perioadă: "... Inventarul Mănăstirii Elisabeta continuă să împodobească biserica din Deal, în timp ce maica stareță Cornelia Ionescu face ascultare în umilul post de paraclisieră, îngrijind de curățenia bisericuții din Deal. Cu toate acestea e încredințată în sufletul ei că Dumnezeu care pune la încercare inimile oamenilor va avea milă de peripețiile și tragediile prin care a trecut mănăstirea Sfânta Elisabeta și va pune sfârșit peregrinărilor ei, hărăzindu-i un locaș statornic pentru a-și putea duce la îndeplinire misiunea"¹³.

Din păcate dorința Maicii Cornelia de a redobândi statutul și menirea pe care acest așezământ l-au avut înainte de comunism, nu s-a putut îndeplini. Drept prolog, la 29 septembrie 1958 stareța înainta Episcopului Teofil Herineanu o cerere pentru a i se da binecuvântarea să iasă la pensie, fiind în al 60-lea an de viață și al 40-lea de slujire. Bugetul liber al fostei starețe urma să treacă la Schitul

¹² Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Univers Enciclopedic

¹³ *Arhiv. Arhiep. Ort. Rom. Cluj*, dos. V-566/1934.

MARIUS DAN DRĂGOI

de Maici Strâmbu de lângă Dej. Se prevedea, totodată, ca același schit să preia întregul inventar al Mănăstirii Sf. Elisabeta din Cluj.

Astfel a dispărut din spațiul vieții spirituale a Clujului o instituție cu așezământ atât de important pentru activitatea social-misionară a Bisericii, de care s-au legat mari speranțe și care din nefericire nu și-a putut duce menirea până la sfârșit. Destinul său seamănă în mare măsură cu acela al altor instituții similare întemeiate după primul război mondial în Transilvania românească.

ANEXA NR. 1

1934 iunie 5, Cluj - Sofia Șt. Meteș, președinta Societății Ortodoxe a Femeilor Române filiala Cluj, solicită episcopului Nicolae Ivan (1855-1936) să-i comunice localul pe care-l va pune la dispoziție proiectatului "institut pentru creșterea surorilor de caritate", în scopul amenajării lui de către societatea pe care o conducea.

*Societatea Ortodoxă Națională
a Femeilor Române, Filiala Cluj
Sediul Str. Gh. Mărzescu 18*

Nr. 85/1934

Prea Sfințite Stăpâne,

Societatea Ortodoxă a Femeilor Române filiala Cluj, de sub patronajul Prea Sfinției Voastre, prin delegatele ei a anunțat congresului ținut la Brăila, printre planurile ei din viitor, și înființarea unui institut pentru creșterea Surorilor de caritate, comunicând, totodată, că Ierarhul înfăptuitor de atâtea lucruri minunate din Cetatea atât de puternică a Ungurilor altădată, ne-a promis cel mai larg sprijin, punându-ne la dispoziție și o casă pentru adăpostirea acestei instituții. Ideea creării unui astfel de institut a fost primită cu cea mai mare însuflețire de între congresul, cu atât mai vădit că este o instituție cu totul nouă, de cari nu are nici o Eparhie. Satisfacția noastră este cu atât mai mare, cu cât din același Cluj, de unde a plecat ideea înființării FOR-ului, pleacă și ideea înființării acestei instituții noi.

Comitetul nostru, în ședința lui ultimă a hotărât ca să facă toate pregătirile necesare pentru ca această instituție la toamnă să și poată lua ființă. Pentru a putea face pregătirile necesare, rugăm pe Prea Sfinția Voastră să binevoiți a ne comunica, care e casa pe care doriți a ne-o pune la dispoziție, spre acest scop, ca membrele comitetului să poată vedea localul și să poată chibzui asupra amenajamentului pe care ar trebui eventual să-l facă și să poată să-și facă o socoteală despre cheltuielile ce le necesită aranjarea localului cu mobilierul necesar.

În așteptarea răspunsului, Vă rugăm, Prea Sfințite, să primiți expresia devotamentului nostru.

Cluj, la 5 Iunie 1934.

Prezident,
Sofia Șt. Meteș

Secretar

GRAIUL DOCUMENTELOR

*Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului,
dos. V-566/1934.*

ANEXA NR. 2

[1934] -*Contract încheiat între Episcopia Ortodoxă din Cluj și Spitalul de Stat din Reghin, episcopia oferindu-se să pună la dispoziția spitalului șase călugărițe și stabilește totodată condițiile funcționării lor în cadrul acestei instituții.*

C O N T R A C T ,

Încheiat între Eparhia Ort. Română din Cluj și Spitalul de Stat din Reghin.

1. Eparhia Ort. română din Cluj pune la dispoziția Spitalului din Reghin 6 maice călugărițe, iar spitalul primește aceste maice, pentru îngrijirea bolnavilor din întreg spitalul și pentru menajul spitalului, precum și pentru lucrările recerute de viața unui spital.

2. Una dintre surori este superioară, are datoria de a îngriji de menținerea ordinii, a disciplinei, a liniștei permanente, a curățeniei din întreg spitalul, a rufăriei bolnavilor, a saloanelor, a coridoarelor, a băilor, a closetelor, ect. Toate celelalte surori îi sunt subordonate. Una din surori va face serviciul de noapte.

3. Superioara va însoți la vizită pe Medicul-primar pentru a-și nota și a duce la îndeplinire prescripțiunile necesare bolnavilor, medicamente, alimentația, îngrijiri deosebite.

4. Surorile stau sub controlul și sub jurisdicțiunea medicului-primar-director; alți funcționari n-au nici o putere asupra lor. Repartizarea lor în serviciu se va face de către directorul spitalului, în înțelegere cu superioara lor.

5. Spitalul va pune la dispozițiunea surorilor locuință, dormitor și prânzător, cu mobilierul strict necesar, luminat, încălzit, halate de serviciu, hrana îndestulitoare, în caz de cerere hrană de post, o capelă, pentru sfintele slujbe, prescură, vin, lumânări. Aranjarea capelei cu vasele și odăjdiile sfinte cade în sarcina călugărițelor.

6. În caz de boală, sora bolnavă va fi îngrijită tot timpul gratuit, iar dacă boala ar trece de 30 zile substitutul va fi plătit din leafa bolnavei, pentru a nu suferi serviciul. Dacă o soră moare în spital va v[fi] înmormântată în mod demn pe spesele spitalului.

7. Salarul fiecărei surori va fi cel bugetat, având drept la pensie conform legilor în vigoare.

8. Surorile își vor reglementa astfel datorințele lor călugărești, ca serviciul să nu sufere nici o împiedicare. Serviciul se începe la ora 6,30; la amiază 1 oră și 30 minute va fi destinată pentru masă și odihnă, dar și în acest timp va fi o soră de serviciu. La ora 21 ½ călugărițele se retrag la culcare, afară de cea care face serviciu de noapte.

9. Contractul de față are valoare pentru Spital după aprobarea Ministerului S. O. S. , iar pentru călugărițe după aprobarea Consiliului Eparhial Ort. român Cluj.

MARIUS DAN DRĂGOI

10. Contractul de față se va putea desface total sau în parte după un termen de abdicere de 3 luni.

Acest contract s-a redactat în patru exemplare originale:

1. pentru Ministerul S. O. S.
2. pentru Eparhia Ort. român Cluj.
3. pentru direcțiunea spitalului Reghin.
4. pentru Superioara Călugărițelor.

Spital Reghin
Dr. Nicoară

Stim. [ate] Dle Costea!

Te rog să examinezi acest contract și să-i faci eventualele modificări, ca să-l scriem din nou și semnat să-l putem prezenta gata.

Da! + Nic. [olae]

De acord cu proiectul cu singura observare, că la Reghin avem bugetate 5 posturi de călugărițe și nu 6. Să se scrie în curat și să mi se înainteze cu adresă. (Inspectoratul General Sanitar și de [...] Cluj). Costea

Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, dos. V-566/1934.

ANEXA NR. 3

1946, 26 septembrie - *Memoriul stareței Comelia Ionescu, înaintat episcopului Nicolae Colan, în care trece în revistă soarta "plăpândeii instituții" a Mănăstirii ortodoxe "Sfânta Elisabeta" din Cluj și solicită sprijin pentru salvarea și reactivarea la Cluj a acestui așezământ.*

EPISCOPIA ORT. ROM. A CLUJULUI
INSTITUTUL SURORILOR DE CARITATE
AL MĂNĂSTIRII SF. "ELISAVETA"
CLUJ

No. 40/1946

Prea Sfințite Stăpâne,

Cu smerită metanie arăt că am primit ordinul prin care ați aprobat angajarea mea în serviciul Orfelinatului Arhiediecezan și a aduce și prin aceasta

220

un modest prinos de recunoștință pentru ocrotirea dată Mănăstirii noastre, refugiate la Sibiu, din partea Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Nicolae.

Am primit acest serviciu în Aprilie a. c. și m-am străduit, încât m-au ajutat puterile și sănătatea să fiu de folos Orfelinatlui de aci. În acelaș timp, Prea Sfințite Stăpâne, trebuie să mărturisesc, că grija de soarta Mănăstirii îmi zace la suflet și nu puțină durere îmi cauzează nesiguranța ei. Sunt aproape 12 ani de când am părăsit metania mea, venind la Cluj, cu intențiile cele mai curate, ca să aduc orice jertfă pentru Mănăstirea noastră "Sf. Elisabeta". Nu mi-am putut închipui să întâmpinăm atâtea greutăți și nici restriștile prin care am trecut.

I. În anii dintâi, adormitul în Domnul Episcopul Nicolae Ivan a arătat o purtare de grije neuitată pentru Mănăstire, dar îmbolnăvindu-se și mai pe urmă murind, fericitul ctitor ne-a părăsit când aveam mai mare nevoie de ajutorul în îndrumarea Stăpânului nostru.

Când bunul Dumnezeu a binevoit să luați conducerea Eparhiei, ne-am bucurat că acum conducător tânăr va lua sub ocrotire tânăra instituție și va crea condițiuni de înflorire, mai ales că era prima mănăstire de maici în Ardealul ortodox. Mi s-a dat o misiune atât de nobilă: să crească surori de caritate, spre a alina durerile celor ce sunt în suferință.

Mănăstirea noastră a pornit pe o cale bună și cele dintâi surori de ascultare s-au simțit ca într-o familie binecuvântată de Dumnezeu, pentru care atât Prea Sfinția Voastră, cât și Părinții consilieri și profesori, precum și societatea aleasă din Cluj arătau toată atenția, bunăvoința și încrederea, că din modestul început se va desvolta un așezământ folositor pentru biserică și neam.

Mi-am dat seama de la început că fetele care ne-au venit la Mănăstire nu vor putea să-și însușească deplin disciplina monahală și pregătirea pentru surori de caritate în timp de doi ani de zile cât aveau să țină cursurile de infirmiere de la mănăstirea noastră, ci vor avea trebuință de continuă îndrumare, de serioasă supraveghere și de instrucție monahală și profesională, după ce își vor fi început serviciul de infirmiere. Lucrul acesta l-am exprimat cu surorile angajate la Spitalul din Reghin, de sub conducerea dlui Dr. Nicoară¹⁴. La sfârșitul verii 1940 a venit cu refugiul și strămutarea de la Cluj.

II. Mult lume credea că această năpastă va fi sfârșitul plăpândeii noastre instituții. O parte din soborul nostru a fost plasat la Spitalul militar din Sibiu. Cu cele tinere m-am refugiat la mănăstirea "Pasărea", până ni s-a pus la dispoziție locuința vicarială din Sibiu, prin bunăvoința Înalt Prea Sfinției Sale Mitropolitul Nicolae. La Sibiu am continuat anul doi cu surorile de la cursul de infirmiere și ne-am înghebat cu mari greutăți mica gospodărie a mănăstirii. O mare parte din avutul mănăstirii, mai ales stofele de îmbrăcăminte, pânzăria și obiectele sfântului paraclis ni s-au pierdut în refugiu și puține obiecte am mai aflat abia după un an de zile. Arhiepiscopia ne-a trecut în șirul instituțiilor sale cu alimentarea în condițiuni modeste dar satisfăcătoare. După terminarea anului al doilea de pregătire,

¹⁴ Eugen Nicoară (1893-1985), medic șef al Spitalului din Reghin din 1923; studii universitare la Cluj și Budapesta (1913-1918), cadru didactic la Facultatea de Medicină din Cluj, din 1919. Autor de cărți de igienă pentru popor, militant activ pe tărâm cultural în cadrele ASTREI etc.

absolventele noastre au fost angajate la Spitalul de răniți de la "Școala normală" de băieți, unde au dat un frumos examen de destoinicie și devotament.

După desființarea Spitalului din Școala normală, surorile noastre au fost angajate la Clinica Infantilă, condusă de regretatul prof. Dr. G. Popovici¹⁵, iar la Clinicile universitare au fost plasate toate surorile de caritate ale mănăstirii noastre. Pentru a avea o bună supraveghere, am dat acolo ca supraveghetoare pe M[ona]hia Cornelia Grecea. Cursuri noi de surori infirmiere n-am mai putut organiza, deoarece a intervenit legea pentru pregătirea personalului sanitar. Prin această lege se prevede că se pot primi în cursurile de infirmiere absolvente de 4 clase secundare, iar absolvente de 4 clase secundare n-am avut pentru stagiul de ascultare. La sediul mănăstirii am rămas cu măicuțele studente universitare, în număr de 16, care au stat sub îngrijirea și îndrumarea noastră, până la întoarcerea la Cluj a Universității. Atât măicuțele studente cât și superioarele lor au recunoscut binefacerile Arhiepiscopiei și ale Mănăstirii noastre pentru primirea lor în familia noastră.

Serviciile religioase zilnice și în Dumineci și sărbători, ținute la mănăstire ne-au atras publicul cel mai ales din Sibiu și cu aceștia am primit multe danii pentru menținerea sfântului paraclis cu închinători din toate păturile societății. În serviciile religioase din sf. paraclis închinătorii se delectau ascultând cântările studentelor și ale surorilor de la Spital. Acestea își făceau la mănăstire concediile de odihnă în timpul când familiile multora din surori și maici se găseau sub ocupație străină. Îndrumarea duhovnicească a soborului nostru a fost îndeplinită cu multă grijă. Am avut la stăreție două săptămâni de reculegere, cu lecturi și meditație, la care au participat soborul nostru, monahiile studente și surorile de caritate de la Spitalul militar.

Am început și trecut prin încercări grele și neazuri, mai ales în anii de războiu. Mănăstirea noastră n-a putut să procure îmbrăcămintea surorilor și maicelor și modesta remunerație ce o primeau abia le-a ajuns pentru complectarea hranei. De la Serviciul Social ne-a venit un dar de stoffe și pânzărie, din care am pregătit îmbrăcămintea strict necesară. Necazurile războiului, starea de groază pe urma celor peste 200 alarme aeriene, ziua și noaptea, ruperea legăturilor cu familiile și nesiguranța viitorului au influențat grav asupra multora, care s-au retras din serviciu și din mănăstire. Unele din ele, după luni de suferință și greutate în viață, ne-au scris cu multă părere de rău, regretând pasul făcut, dar altele n-au mai dat nici un semn de viață.

În toamna anului 1944 au trecut armatele rusești și românești la frontul apusean. În localul mănăstirii s-a instalat cantina unui grup de aviatori români, pentru patru luni, și pentru câteva zile și soldați aliați. Deși localul s-a resimțit din cauza acestor împrejurări, am avut relativ puține pagube materiale, sfântul paraclis a rămas întreg și am zugrăvit camerele și am reparat toate stricăciunile. În cursul luni Octomvrie 1945 am primit ordin să evacuez localul și să depozitez obiectele Sf. Paraclis într-o magazie la Academie sau la reședință. I. P. S. Sa, vizitând însă Sf. Paraclis, a decis să rămână neatins. M-am mutat într-o cameră la Spital, pusă

¹⁵ Gheorghe-Boșcu Popovici (1895-1946), medic; studii universitare la Budapesta, delegat la Marea Unire din 1918, profesor la Catedra de Pediatrie a Universității din Cluj etc. ; autorul lucrării *Tratat de pediatrie și puericultură* (4 vol.), 1936-1940.

GRAIUL DOCUMENTELOR

la dispoziție de către Șeful Spitalului de copii. La Spital am condus regulat serviciile religioase de dimineața și seara, participând surorile infirmiere. Serviciul lor la Spital trebuie să se acomodeze regulelor spitalicești. Acest serviciu e destul de complicat și cere mult devotament. În schimb e slab remunerat, căci cu salariul ce-l primesc nu se pot îmbrăca și nici hrana nu este suficientă. De economii pentru caz de boală nu poate fi vorba.

Locuința surorilor și a maicelor noastre lasă mult de dorit și nu se poate compara cu locuința și nici cu traiul infirmierelor civile. De când există sindicatul personalului de serviciu de la Spital, viața surorilor și a maicelor noastre a devenit insuportabilă. Nu mă mir că multe au părăsit serviciul și au ieșit din legăturile cu Mănăstirea, ci mă mir că totuși au mai rămas și câte au rămas în astfel de împrejurări grele.

III. Din cele expuse rezultă că ne găsim la o răspântie și punem întrebarea: *Ce e de de făcut pentru salvarea Mănăstirii noastre?*

După părerea noastră, Mânăsirea Sf. Elisabeta, poate fi salvată:

a/. prin reînțoarcerea ei din refugiul de la Sibiu și

b/. punându-i-se la dispoziție local la Cluj pentru plasarea Sf. Paraclis, stăreție și 2-3 camere pentru acele surori infirmiere care ar urma să fie transferate de la Sibiu și plasarea lor la Clinicile universitare. O parte din infirmiere să fie plasate la Spitalul de la Reghin.

c/. *Cumpărarea unui imobil corespunzător pentru Mănăstire, ori construirea unui local propriu monahal din veniturile pădurii mănăstirii, eventual și dintr-o colectă publică.*

Iar dacă aceste soluții n-ar fi realizabile, instituția noastră e amenințată să se desființeze. În acest caz ar fi necesar ca actualele surori și maici să fie plasate la alte Mănăstiri, unde să poată fi adăpostite la terminarea serviciului de infirmiere. Strămutarea la Cluj a Mănăstirii nu rezolvă toate problemele existenței ei. Ea ar putea să organizeze un *internat pentru călugărițele studente, un orfelinat pentru fetițe*, pe care să le crească pentru misiunea de infirmiere ori pentru alte scopuri utile.

Am așternut acest memoriu, rugându-Vă să binevoiți a lua cunoștință de cele cuprinse și a venit în ajutorul instituției noastre, ajunse la mare strâmtoare și a o salva. Putem da orice informații în legătură cu patrimoniul și personalul Mănăstirii. Despre acesta trebuie să accentuez că este cuprins de neliniște și de nesiguranță asupra viitorului.

În așteptarea demersurilor pentru salvarea instituției noastre sunt, Prea Sfinția Voastră, cu smerită metanie

L. S. Stareță Cornelia Ionescu
M[ona]hia Cornelia Ionescu

Mănăstirea Sf. Elisabeta, Sibiu, Mitropolie
Prea Cuvioasă Maică Stareță,

MARIUS DAN DRĂGOI

Luăm la cunoștință memoriul înaintat sub nr. 40/1946 în care arătați pe scurt istoricul Mănăstirii ce o conduceți [...], năcazuri pe care le-ați întâmpinat atât la Cluj cât mai ales în refugiul din 1940 la Sibiu până în ziua de astăzi. Suntem cu recunoștință pentru toată truda în ce ați depus și o mai depuneți pentru ca această Instituție să-și poată continua existența până când vom ajunge în situația fericită de a vă putea readuce la Cluj.

Pentru moment nu putem să facem nimic. Localul din care ați plecat în 1940 are astăzi altă destinație [...].

Ne vom strădui însă să realizăm un venit din exploatarea pădurii pe care Mănăstirea o are la Iersig și cu timpul să facem ceva care să fie potrivit cu menirea și destoinicia Instituției ce o conduceți.

Cluj, red. 26 sept. 1946

Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, dos. V-566/1934.

ANEXA NR. 4

1950 august 17, Cluj - *Stareța Cornelia Ionescu solicită episcopului Nicolae Colan să I se comunice hotărârea luată în privința destinului viitor al mănăstirii, "așteptând reorganizarea ei".*

Nr. 16-17 August 1950

Prea Sfințite Stăpâne,

Subsemnata Maica Cornelia Ionescu, stareța Mănăstiri "Sf. Elisabeta" Cluj, cu domiciliu provizoriu în Mănăstirea Pasărea, Ilfov, cu plecaciune Vin a Vă aduce la cunoștință următoarele:

1. Mănăstirea "Sf. Elisabeta" a fost refugiată cu o parte din mobilier și inventar la Sibiu, unde am fost găzduită timp de 10 ani cu binevoința I. P. S. Nicolae până în anul 1949, Noiembrie 18.

2. Din motive de lipsă de local, fiind mutată cu bagaj cu tot, pe socoteala mea personală, din loc în loc, ajungând să rămân, într-un moment, afară pe stradă, am căpătat învoire să plec la Mănăstirea Pasărea în mod provizoriu, până la clarificarea situației acestei Sf. Mănăstiri.

3. În prezent stau într-o casă din Mănăstirea Pasărea cu tot bagajul și inventarul Sf. Mănăstiri, pe care-l îngrijesc și care a fost transportat aici, pe cheltuiala mea.

GRAIUL DOCUMENTELOR

Călugărițele și surorile ce compuneau Mănăstirea "Sf. Elisabeta" sunt împrăștiate și-mi scriu din spidale, așteptând reorganizarea și redăsc[h]iderea acestei Sf. Mănăstiri.

Având în vedere că această stare de provizorat se prelungește de aproape 1 an de zile, cu lacrimi în ochi, Vă rugăm să bineVoți a ne răspunde care este situația Mănăstirii pentru viitor și să ne putem încadra din nou la muncă, ce am părăsit-o așteptând reorganizarea ei.

*Cu smerită metanie, devotată
stareță, Cornelia Ionescu.*

P. S. S. ale Episcop Nicolae Colan

Cluj

17 August 1950

*Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului,
dos. V-566/1934.*

ANEXA NR. 5

1950 august 22, Cluj - *Episcopul Nicolae Colan răspunde Stareței Cornelia Ionescu că nu există "nici o nădejde apropiată" ca mănăstirea să fie readusă la Cluj și dă dispoziții privind inventarul mănăstirii și stabilirea stareței la mănăstirea Pasărea.*

*P. C. Maice Starețe
Cornelia Ionescu
Mănăstirea Pasărea
Jud. Ilfov*

Prea Cuvioasă Maică Stareță,

Ți-am primit adresa nr. 16 din 17 august a. c. și iată ce-ți pot răspunde la ea.

M-am gândit și eu de multe ori cum ar putea fi readusă la Cluj Mănăstirea "Sf. Elisabeta", refugiată, în 1940, la Sibiu. Regret că împrejurările nu mi-au îngăduit să găsesc o soluție.

Localul în care a fost adăpostită mănăstirea e naționalizat, ca și localurile fostelor școli și internate confesionale. Cât despre celelalte case ale Episcopiei noastre, sunt ocupate și ele până la refuz, așa că nu e nici o nădejde apropiată ca mănăstirea să poată fi plasată în Cluj sau în vreo localitate din Eparhie. Poate mai târziu, de nu se va ivi vreo posibilitate.

Apoi, la clinicile din Cluj acum nu se mai angajează maici ca surori de caritate. Astfel, Prea Cuvioșia Ta va trebui să mai stai la Sf. Măn. [ăstire] Pasărea,

MARIUS DAN DRĂGOI

unde după câte știu și ai metania, iar celelalte maici risipite să-și ceară și ele primirea în mănăstirile de peste munți, căci în Ardeal sunt puține și mici.

Cât despre inventarul Mănăstirii "Sf. Elisabeta" - dacă nu poate fi păstrat la Măn. [ăstirea] Pasărea îl vom transporta spre păstrare la Sf. Episcopie din Cluj și îți vom restitui și cheltuielile ce le-ai avut cu transportarea lui la Măn. [ăstirea] Pasărea; firește, în schimbul actelor justificative.

Nădăjduiesc că în a doua jumătate a lui Septembrie să am un drum la București. Atunci vom avea prilejul să lămurim cheltuielile mai amănunțite.

22. VIII. 1950

Cu arh. [ierești] binec. [uvântări]
+ Nicolae [Colan].

*Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului,
dos. V-566/1934.*

ANEXA NR. 6

1951 iunie 20, Cluj - *Preotul Florea Mureșan solicită episcopului Nicolae Colan încuviințarea revenirii Mănăstirii "Sfânta Elisabeta" la Cluj, propunând să fie găzduită la Biserica "Sfânta Treime". Vicarul Episcopiei Ortodoxe din Cluj dispune stareței Mănăstirii Pasărea să îndrume pe maica Cornelia Ionescu să se prezinte la Cluj la Mănăstirea "Sfânta Elisabeta", unde a fost închinoviată".*

Parohia Ortodoxă Română Cluj I, Str. Bisericii Ortodoxe Nr. 10
Nr. 178/1951

Cătră Sfânta Episcopie a Clujului

Prea Sfințite Stăpâne,

Înțelegând de la Maica Cornelia Ionescu, care a fost de curând pe aici, că Mănăstirea "Sfânta Elisabeta" mai figurează în evidența Onor. Minister al Cultelor și că Cuvioșia Sa este bugetară, primindu-și salariul regulat ca titulară la "Sfânta Elisabeta" din Cluj, și că numai din lipsă de local nu s-ar putea reîntoarce la Cluj - până la oferirea altor posibilități, Vă rog să binevoiți a încuviința mutarea Maicii Cornelia de la M[ănăsti]-rea "Pasărea" Ilfov, unde se află găzduită, la Cluj, la Biserica "Sfânta Treime" unde îi putem pune la îndemână o cameră.

Socotim că odată cu readucerea fostei starețe aici la Cluj, cu vremea mai ușor se vor găsi și posibilități de reactivare a mănăstirii.

Din partea noastră am fi bucuroși să putem contribui la realizarea acestei idei,
Cluj, 20 Iunie 1951

GRAIUL DOCUMENTELOR

Cu supunere
L. S. Pr. Fl. Mureșan
Către Sf. Mănăstire "Pasărea" Ilfov
P. Cuvioasă Maică Stareță,

Fiind informația că Maica Ionescu Cornelia este găzduită în Sf[ân]-ta Mănăstire Pasărea, Vă rugăm să o îndrumați a se prezenta de urgență la Mănăstirea Sf[ân]-ta Elisabeta din Cluj, unde a fost închinoviată.

Până la alte dispozițiuni, susnumita va fi utilizată la biserica Sf. Treime, unde i se va pune la dispoziție o cameră.

Cluj, 20 iunie 1951

Din încredințare
S. S. Vicar.

*Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului,
dos. V-566/1934.*

ANEXA NR. 7

1952 mai 10, Cluj - Stareța Cornelia Ionescu și părintele Florea Mureșan raportează episcopului Nicolae Colan despre starea materială și rânduiala chinovială a Mănăstirii "Sfânta Elisabeta" din Cluj.

MANASTIREA DE MAICI "SFÂNTA ELISABETA" CLUJ

Nr. 1/1952

PREA SFINȚITE STĂPÂNE,

Cu referire la adresa Veneratului Consiliul Eparhial Nr. 5120/1951 raportăm următoarele:

1/ Mănăstirea "Sfânta Elisabeta" se află găzduită în casele parohiei, ale Bisericii "Sfânta Treime" din Str. Bisericii Ortodoxe nr. 10, de la data de 29 Iulie 1951, când s-a întors după 11 ani din refugiul prelungit petrecut la Sibiu și la Mănăstirea "Pasărea" Ilfov.

2/ La sosirea în Cluj, obștea era formată din o singură monahie; stareța titulară și bugetară Cornelia Ionescu.

3/ Obiectele de cult și alte bunuri ale Mănăstirii despre cari s-a înaintat inventar Sfintei Episcopii îndată după întoarcere se află împărțit[e] parte în biserică, parte în veranda caselor parohiale amenajată ca Paraclis.

MARIUS DAN DRĂGOI

4/ La data de azi, obștea acestei Mânăstiri o formează monahia Cornelia Ionescu stareță, salariată de stat, monahia Vichentia Păunescu, închinoviată în această Mânăstire de Sfânta Episcopie și o candidată, Elena Șteflea.

5/ Pentru locuit au la îndemână o cameră și un vestibul din casele parohiale.

6/ Existența și-o asigură călugărește: stareța Cornelia Ionescu din salariul de la Stat, monahia Vichentia Păunescu din venitele stolare ce-i revin după serviciile de eclesiarhă și cântăreață la strană, iar candidata, Elena Șteflea, în curs de pensionare ca profesoară își are asigurată existența prin salariu, respectiv pensie.

7/ De la 1 Decembrie se vețuește în obște cu bucătărie comună.

8/ Programul zilnic este următorul:

a. - În zilele de rând. De la 5-7 Utrenie și ceasurile, iar de la 7 Sfânta Liturghie. Seara la 6 Ceasul 9, Vecernie.

b. - În sărbători. De la 7-9 Utrenie. De la 9-10 Acatist și ceasurile. De la 10 Sfânta Liturghie. Seara la 5 Vecernie. Slujbele se săvârșesc cu respectarea întocmai a tipicului mânăstiresc.

Roadele acestor slujbe după zakon mânăstiresc sunt nu numai sensibile, ci vizibile pentru cei ce au ochi de văzut. Acest nucleu de viață monahală "neindustrializată", ci consacrat numai vieții spirituale prin îndeplinire cu acurateță a tuturor slujbelor bisericesti, socotim că stă numai în slujba lui Dumnezeu și a Bisericii, promovând prin aceasta cel mai autentic misionarism ortodox, nedefăimând pe nimeni și slăvind numai pe Părintele Ceresc de la care ne vine toată darea cea bună și tot darul desăvârșit.

Cluj, 10. 5. 952

Cu smerită supunere,

Stareță,
Cornelia Ionescu

Duhovnic,
Preot. Dr. Fl. Mureșanu

*Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului,
dos. V-566/1934.*

POLICARP MORUȘCA, PRIMUL EPISCOP AL ROMÂNILOR ORTODOCȘI DIN AMERICA*

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ABSTRACT. Policarp Morusca, The First Bishop of the Orthodox Romanians in America. Although the first Romanian (Samuilă Damian) are present in United States of America from 1750, and than, in the time of Independence War, several Romanians had been remarked on the battle-field, we can speak about a Romanian emigration in the United States only from the turn of the twenty century.

The first parish was founded in August 1904 in Cleveland, Ohio, but the Romanian Orthodox Episcopate of America was established as a Diocese only at a general Church Congress held in the city of Detroit, Michigan, on April 25-28, 1929. At that time the Diocese was canonically under the jurisdiction of the Romanian Orthodox Church. From 1935 to 1939 the head of Diocese was His Grace, Bishop Policarp Morușca.

This study is a presentation of the life, work and mission of the Bishop Policarp Morusca (1883-1958). His Grace was the first hierarch who devoted his life for organize The Romanian Episcopate of America. In his activity he cross of all difficulties.

Policarp Morușca, starețul mănăstirii Hodoș - Bodrog

Pompei (Policarp) Morușca¹ s-a născut la 20 martie 1883 în Cristești, Dealul Geoagiului, în județul Alba și a crescut în satul Craiva unde tatăl său era preot. A făcut școală la Alba Iulia și Blaj, aici obținând bacalaureatul în 1902. Din 1902 până în 1905 urmează cursurile Institutului Teologic din Sibiu, iar în 1905, la absolvirea lor, este hirotonit preot. Timp de trei ani predă în mai multe școli confesionale (Sebeș, Luduș și Pâclișa-Alba)². În 1908 se căsătorește cu Marioara Bălan³, sora viitorului Mitropolit Nicolae Bălan și începe o carieră de 11 ani ca preot paroh în ținutul Târnava Mare⁴, în parohia Șeica Mare⁵; sfârșitul războiului i-a adus și

* Studiu publicat cu acordul P. C. Pr. Prof. Univ. dr. Ioan-Vasile Leb

¹ Informații despre viața sa găsim la Gerald J. Bobango, *The Romanian Episcopate of America: the First Half Century, 1929-1979*, pp. 80-81; Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu și Flori Stănescu, *The Imprisoned Church Romania, 1944-1989*, București, 1999, pp. 31-32; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor români*, Editura Univers Enciclopedic București, 1996, pp. 288-289; Lucian Predescu *Enciclopedia României Cugetarea, material românesc, oameni și înfăptuiri*, Editura Saeculum & Vestala, București, 1999, p. 669; Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, Editura Patmos, 2000, pp. 20-21; Aurel Sasu, *Cazul Policarp Morușca – o cronologie a faptelor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002 ș. a.

² P. Caravia, V. Constantinescu și F. Stănescu, *op. cit.*, p. 31.

³ Aurel Sasu, *op. cit.*, p. 10.

⁴ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 80.

⁵ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 288.

sfârșitul căsniciei, el renunțând apoi la postul de preot paroh în favoarea unui post la Consiliul Dirigent Transilvan⁶. De aici s-a mutat pentru o vreme la Cluj, ocupând un post de consilier la Episcopie (1919-1920), iar mai apoi la Mitropolia din Sibiu. Tot la Sibiu a activat ca duhovnic la Institutul Teologic (1920-1921) și redactor la Revista Teologică (1921-1922)⁷; la înființarea Patriarhiei, în anul 1925, el ocupa funcția de director al statisticii mitropolitane în Sibiu⁸ și duhovnic al Insitutului Teologic reorganizat din aceeași localitate⁹.

Anul 1925 a însemnat un punct de cotitură în viața sa. În cursul aceluia an a făcut un pelerinaj la Ierusalim, iar experiența pe care a trăit-o acolo a echivalat cu o trezire religioasă, dacă nu cu o convertire¹⁰. Revenind în țară este tuns în monahism și intră în mănăstirea Hodoș - Bodrog, nu departe de Arad, unde va rămâne pentru următorii zece ani. La călugărie el a luat numele vechiului Episcop și martir creștin din Smirna, Policarp. În această perioadă a publicat numeroase articole și lucrări teologice cu substrat apologetic și moral creștin¹¹. De asemenea, a fost ridicat la treapta de arhimandrit și i s-a încredințat conducerea mănăstirii Hodoș-Bodrog - "*Morușca, inteligent, deși nu scriitor, a fost un administrator capabil deși nu unul excelent*". Oricum, având o bogată experiență administrativă și cărturărească, Policarp Morușca se bucura de prestigiu în rândul membrilor Consiliului Eparhial și a unor fruntași laici din America¹².

Primele contacte între românii ortodocși din America și starețul Policarp Morușca

Alegerea Episcopului misionar pentru America în persoana lui Policarp Morușca nu s-a făcut la întâmplare; ea nu era nici măcar o alegere deliberată a autorităților ecleziale din România. Această alegere a fost făcută în mare măsură pentru a satisface preferința clar exprimată a clerului și credincioșilor din America pentru Policarp, în opoziție cu alți candidați. Dacă problema depindea în întregime de Sfântul Sinod, este foarte posibil ca altcineva să fi fost ales¹³.

Românii ortodocși din America își exprimaseră cu claritate poziția în privința alegerii viitorului lor Episcop. Este vorba de articolul 7 din proiectul de statut care prevedea că Episcopul "*va fi ales de Congresul bisericesc al parohiilor ce aparțin Episcopiei aici. (în America)*"¹⁴. Dacă nu era posibil, prima dată, ca Episcopul să fie ales de către congresul bisericesc, atunci s-a încercat să se facă

⁶ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 80.

⁷ P. Caravia, V. Constantinescu și F. Stănescu, *op. cit.*, p. 31.

⁸ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 80.

⁹ A. Jivi, *Ortodoxia în America și problemele ei*, teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980, p. 81.

¹⁰ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 80.

¹¹ *65-th Anniversary of the Installation of his Grace Bishop Policarp*, în "Solia", LXV, nr. 3, martie, 2000, Jackson, Mi., p. 3.

¹² A. Jivi, *op. cit.*, p. 81.

¹³ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 63.

¹⁴ *Ibidem*, p. 63.

cel mai bun lucru într-o astfel de situație și anume să se determine autoritățile ecleziale din țară să numească persoana dorită de credincioșii din America¹⁵.

Persoana care a recomandat pe arhimandritul Policarp Morușca Consiliului Eparhial a fost Dr. Ioan Matei, rectorul Institutului Teologic din București¹⁶. Acesta purta corespondență cu mai mulți lideri ai comunităților ortodoxe române din America de mai multă vreme. În 12 Decembrie 1930, acești lideri, care alcătuiseră o comisie care să asigure interimatul la conducerea Episcopiei înființate de drept încă din 1929¹⁷, au cerut Sibiului ca prof. Matei să fie desemnat pentru a acționa ca liant între Cleveland și Sfântul Sinod. Matei era un teolog remarcabil, membru al Sfântului Sinod¹⁸ și fusese desemnat în 1928 pentru a-l însoți pe Pr. Trandafir Scorobeș în America, însă, din motive independente de voința sa, nu a mai întreprins această călătorie. Mulți dintre preoții din America îl cunoșteau, unii erau foști studenți ai săi și primiseră de la el recomandarea pentru hirotonie¹⁹. Așa se explică insistența cu care i se solicită ajutorul în organizarea Episcopiei, căci în primele luni ale anului 1931, Comisia a repetat cererea ca el să călătorească în America²⁰. Deși nu a reușit să facă această călătorie el (Matei) a scris comisiei sugerându-i, pentru postul de Episcop numele lui Morușca, laudând calitățile starețului. Prin aceasta Dr. Ioan Matei a fost cel care a inițiat candidatura lui Policarp Morușca la scaunul episcopal²¹.

Este interesant să vedem câteva lucruri despre legătura dintre Dr. Ioan Matei și Arhimandritul Policarp Morușca. Din păcate nu avem prea multe date despre relațiile dintre cei doi. Ceea ce însă putem spune, este că la 22 Aprilie 1931 Dr. Ioan Matei îi scrie lui Policarp informându-l că a făcut numele său cunoscut Comisiei din America, și impulsionează-l să fie un candidat activ pentru scaunul episcopal american²². După toate aparențele aceasta nu a fost prima dată când cei doi discutau problema. În scrisoarea de răspuns Policarp informează pe Matei că deja avusese o discuție, care l-a dezamăgit, cu Patriarhul Miron și credea că nu are prea mari șanse deoarece nu este licențiat al unei Facultăți de Teologie²³, aceasta fiind o primă condiție care se cere pentru a fi episcop²⁴. Cu toate acestea Matei îl încurajează, sugerându-i că ar putea să-l însoțească pe Policarp în America, pentru primul an, pentru a-l ajuta, căci în cele din urmă Sfântul Sinod va fi forțat să respecte voința Congresului din America²⁵.

¹⁵ *Ibidem*, p. 73.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ Pr. Dr. Nicolae Șerbănescu, *Patruzeci de ani de la înscăunarea primului Episcop al Episcopiei Misionare Ortodoxe Române în America: 1935-4 iulie- 1975*, în Calendarul "Credința", 1975, editat de Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română din America și Canada, Detroit, Michigan, p. 54.

¹⁸ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ Sibiu, la vremea când Policarp absolvise Institutul, nu acorda licență.

²⁴ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 74.

²⁵ *Ibidem*

Pe 5 iulie 1931, Policarp îi adresează prima scrisoare lui Ioan Truția. "Va fi el bine primit de preoți în America ?", dorea să știe călugărul. De asemenea îi mărturisea lui Truția că primul impuls a fost să refuze sarcina, deoarece ea apare ca o povară prea mare, mai ales că el nu știe limba engleză²⁶. În plus el nu știa aproape nimic despre românii din America. Nu știa câți sunt, nu știa cum trăiesc, nu știa unde lucrează. Știa doar că există și că vor un Episcop.

După două săptămâni Pr. Ioan Truția îi răspunde, convins fiind că nimic în România nu-l putea pregăti pentru "*teologia practică*" de care viitorul Episcop avea nevoie în America²⁷. Ceea ce trebuia să știe Policarp, dincolo de toate problemele cu care se confrunta Episcopia (încă neînființată canonic la acea vreme) din America era că viața bisericii în America este diferită de cea din țară. Poate cel mai important lucru pe care i l-a spus Truția lui Policarp înainte de alegerea acestuia ca Episcop a fost că: un episcop care vine în America cu stat major, pretenții regale și parade, ori un Episcop angajat politic, nu va avea succes aici, însă, din păcate, Policarp n-a pătruns niciodată cu adevărat înțelesul acestor cuvinte²⁸.

Cu ocazia călătoriei întreprinse pe protopopul Ioan Truția în țară în vara anului 1933, cei doi, Policarp și Truția, s-au întâlnit cu siguranță, cu atât mai mult cu cât Truția, în conformitate cu hotărârile Comisiei Interimare, solicitase expres alegerea ca episcop a lui Policarp²⁹.

Se poate spune că Arhimandritul Policarp avea suficiente calități și calificări pentru a fi chemat la înalta demnitate de Episcop, în primul rând el dorea sincer să preia responsabilitățile unei asemenea trepte ierarhice. Apoi, viitorul Episcop era relativ tânăr (52 de ani) la acea dată, era în plenitudinea forțelor, sănătos și avea o apreciabilă experiență atât ca paroh cât și ca funcționar administrativ în cadrul Mitropoliei de la Sibiu, dar și ca stareț de mănăstire. Avea, de asemenea, "*charisma dragostei și determinarea apostolatului*".

*"Prin natura sa, Policarp era un om pașnic, plăcut ca persoană, spiritual ca personalitate și practic în vocație. Apoi era un orator care convingea și un om al scrisului, care nu se pierdea în teoretizări inutile. Cultiva o simplitate de stil încălzită însă la flacăra zelului misionar și a dorinței de schimbare."*³⁰

Este interesant de notat motivul declarat al acceptării acestei înalte demnități de către arhimandritul Policarp Morușca. Iată ce declara la puțină vreme după alegerea și hirotonirea sa: "*De n-aș fi avut conștiința clară a rolului Bisericii, de totdeauna și de pretutindeni, de mamă iubitoare, ocrotind, inspirând și călăuzind sufletul românesc în vremurile de răstribite și în zile de mărire, n-aș fi îndrăznit să îmbrac răspunderea mare de ambasador al ortodoxiei românești peste țări și mări.*"³¹

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, p. 73.

³⁰ *Aniversarea a 65 de ani de la Instalarea Episcopului Policarp Morușca*, în "Solia", LXI, nr. 3, martie, 2000, Jackson, Mi., p. 18.

³¹ P. S. Policarp Morușca, *Rolul bisericii în viața românilor din alte țări*, în "Parlamentul Românesc", VI, nr. 168-170, din 20 aprilie, 1935, p. 41-42.

Alegerea, hirotonirea și instalarea lui Policarp Morușca, Episcop pentru America

Am arătat în capitolele precedente că alegerea lui Policarp Morușca nu a fost întâmplătoare, ea fiind inițiată prin Dr. Ioan Matei și dorită de clericii (dorința acestora o exprimase protopopul Ioan Truția în timpul vizitei sale în țară din 1933) și mireni din America. Dorința acestora din urmă, ca Policarp să fie ales ca Episcop pe seama lor, a fost comunicată Patriarhului Miron Cristea de către doctorul Traian Leucuția - un radiologist cu reputație mondială, care își desfășura activitatea cu mult succes în Statele Unite - cu prilejul unei întruniri între cei doi, întrunire desfășurată tot în cursul anului 1933³². După părerea lui Gerald J. Bobango la toate acestea s-a adăugat un factor hotărâtor și anume relația de rudenie dintre Policarp Morușca și Mitropolitul Nicolae Bălan, căci Policarp fusese cumnatul Mitropolitului³³.

În aceste condiții nu a surprins pe nimeni faptul că pe listele cu candidații la scaunul episcopal numele lui Policarp a rămas înscris constant. De asemenea nu au fost puțini aceia care aveau semne de întrebare în legătură cu retragerile succesive ale arhierilor Veniamin Pocitan și Andrei Mager Crișanul și cu recomandarea nefavorabilă dată Preotului Ioan Felea de către un consilier sinodal³⁴ care considera postul prea important pentru a i se încredința Pr. Felea³⁵. Așa s-a făcut că la 26 ianuarie 1935 arhimandritul Policarp Morușca a fost ales de pe lista candidaților, listă pe care mai figura alături de Pr. Ioan Felea și arhimandritul Valeriu Moglan, cu 9 voturi din 12 exprimate³⁶.

Unele discuții au existat totuși în sânul Sfântului Sinod deoarece articolul 117 al Statutului Bisericii Ortodoxe Române prevedea ca o condiție pentru accederea la treapta de Episcop ca acesta să fie licențiat sau doctor în teologie. Pentru a-l putea consacra pe Policarp Morușca trebuie să fie făcută o excepție de la această regulă, lucru neagreat de unii ierarhi, cum ar fi Ghenadie al Buzăului, care se temeau să nu se creeze prin aceasta un precedent³⁷. În cele din urmă comisia electorală a decis că Policarp urmase studiile cele mai înalte pe care instituțiile teologice din Transilvania i le putuse oferi până în 1918. În final Patriarhul Miron a fost cel care a punctat decisiv în favoarea lui Policarp susținând că el este singurul dispus să meargă în America, dintre numeroșii clerici ce au fost avuți în vedere³⁸. Alți episcopi doreau să știe dacă Policarp, în calitate de episcop sufragan a doar câteva mii de suflete din afara țării va avea același statut cu restul ierarhilor români. Când Patriarhul a cerut Episcopului de Arad să păstreze liberă funcția de stareț al mănăstirii Hodoș-Bodrog, răspunsul era cât se poate de clar.³⁹

³² Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 80.

³³ *Ibidem*

³⁴ Probabil Dr. I. Matei.

³⁵ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 81.

³⁶ Cf. Procesului verbal al Sedinței Sfântului Sinod din 26 ianuarie 1935, act aflat în Arhiva Sfântului Sinod (ASS) Dosar 383/1935, f. 8-9; apud A. Jivi. *op. cit.*, p. 81.

³⁷ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 81.

³⁸ *Ibidem*, p. 8

³⁹ *Ibidem*

Așadar prin hotărârile Sfântului Sinod din 26 ianuarie 1935 arhimandritul Policarp Morușca a fost "*chemat* –după cum afirmă el mai târziu - *din umbra Sfintei Mănăstiri Hodoș Bodrog, după 10 ani de călugărie, la înalta treaptă a arhieriei.*"⁴⁰

Duminică, 24 martie 1935, la sfânta liturghie săvârșită în "*istoricul paraclis al Sfintei Patriarhii din București*"⁴¹ a fost investit cu dumnezeiescul dar al arhieriei, prin punerea mâinilor Î. P. S. Mitropolit Gurie al Basarabiei, cu împreună lucrarea P. S. Episcop Ghenadie al Buzăului și a P. S. Arhiepiscop Veniamin Bârlădeanul, vicarul Sfintei Mitropolii a Ungro-Vlahiei. În aceeași zi a primit investitura oficială din partea Patriarhului Miron, care i-a înmănat toiagul de păstorire a tuturor credincioșilor ortodocși români din afara granițelor țării și gramata de investitură.⁴² Iată care era cuprinsul acestei gramate:

"Miron,

Din mila lui Dumnezeu și voința clerului și a poporului Arhiepiscop al eparhiei Bucureștilor, Mitropolit al Ungro-Vlahiei, Patriarh al României, locțiitor al scaunului din Cesarea Capadociei, Președintele Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române.

lubitului cler și popor din de Dumnezeu păzită Episcopie ortodoxă română a Americii și tuturor ascultătorilor și cetitorilor acestei scrisori metropolitane, Har și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru cel din ceruri, iar de la Noi salutare și binecuvântare arhipăstorească.

Tuturora cărora se cuvine facem arătare că Mântuitorul nostru Iisus Hristos-prin trimiterea din cer - în chipul limbilor de foc, a Prea Sfântului Duh peste sfinții săi ucenici și apostoli, le-a întărit darul de a propovădui cuvântul Evangheliei Sale, și le-a dat putere de a așeza în Sfânta sa Biserică, trepte și vrednicii preoțești mici și mari, a căror purtători - prin punerea mâinilor, într-o neîntreruptă înlănțuire dela sfinții apostoli și până azi - să continue slujba preoției până la sfârșitul veacurilor, ca păstori și arhipăstori ai turmei lui Hristos și părtași ai aceluiași daruri și haruri.

Ca un smerit urmaș al lor, văzând Noi, că iubiții noștrii români drept credincioși care de multe zeci de ani trăiesc împrăștiați prin țările apusene și mai ales în America de Nord și de Sud, abia s-au putut în parte organiza în comunități bisericești și parohii, fără arhipăstori și Noi știind că românii ortodocși din Statele Unite ale Americii de Nord și Canada în mai multe rânduri și pentru ultima dată prin reprezentanții lor legitimi - clerici și mireni - întruniți în congres bisericesc la Detroit – Michigan au hotărât la 25-28 aprilie 1929 a se închiega într-o episcopie ortodoxă română proprie, supusă autorității centrale a bisericii ortodoxe din România; văzând Noi, că Congresul National al Bisericii Autocefale Ortodoxe din România prin concluzul său No. 71 de la 21 Noiembrie 1929 a aprobat hotărârea lor: Noi am stăruit mereu pentru înfăptuirea acestei firești trebuințe sufletești a acelor iubiți frați îndepărtați, iar Majestatea Sa Regele Carol al II - lea a dispus pecetluirea hotărârilor de mai sus prin articolul de lege apărut în "Monitorul Oficial"

⁴⁰ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară în America*, în B. O. R, LVIII, nr. 5-6/1940, p. 33.

⁴¹ Policarp, *Scrisoare Pastorală*, 14 septembrie, 1935, Cleveland, p. 1.

⁴² *Ibidem*, p. 2.

Nr. 105 dela 8 maiu, 1934, care decretează înființarea unei episcopii misionare pentru românii ortodocși din statele apusene, ca episcopie sufragană a Mitropolitului Ungro-Vlahiei.

În temeiul acestor legiuiri bisericești și de stat, Sfântul Sinod al bisericii ortodoxe române, a ales în ședința sa de la 26 ianuarie 1935, de episcop titular pentru această episcopie misionară, pe Prea Cuviosul arhimandrit Policarp Morușca, egumen al Mănăstirii Hodoș-Bodrog din eparhia Aradului, ceea ce numitul a primit.

Premergând acestea, Noi - Patriarhul României - în calitate de mitropolit al Ungro-Vlahiei, a cărui jurisdicție pe temeiul legii amintite mai sus se extinde acum și asupra episcopiei misionare nou înființate, am considerat de a noastră părintească îndatorire a dispune, ca în ziua de 24 martie 1935, cel ales să fie hirotonit arhieru de către trei ierarhi ai bisericii noastre în vestitul și istoricul paraclis de la reședința noastră de patriarh din Capitala București; iară Noi acum, în calitate de mitropolit al românilor din America, la aceeași Sfântă Liturghie l-am dat prin înmânarea cârjii arhieresti, canonica investitură și jurisdicție asupra acestei episcopii misionare, după ce mai înainte ne-am convins, că numitul P. C. Arhimandrit Policarp, este vrednic de această înaltă și sfântă slujbă, dând până acum dovadă de statornicie în dreapta credină a sfintei noastre Biserici Ortodoxe ca un vrednic și demn slujitor la altarul Domnului și priceput propovăduitor al cuvântului evanghelic, că a îndeplinit cu zel și bună ispravă dregătorile de până acum, atât în arhiepiscopia noastră dela Sibiu, cât și ca referent al Consiliului dirigent din Ardeal și consilier la organizarea nou înființatei noastre episcopii de la Cluj, iar în curs de 10 ani ca egumen la Hodoș-Bodrog.

În temeiul tuturor celor mai înainte arătate, Noi Mitropolitul său legiuitor așezăm pe Preasfințitul Arhieru Policarp, de Episcop misionar al românilor ortodocși din America și emitem despre această așezare și investitură canonică, - această gramată mitropolitană, îndrituindu-l a fi stăpân peste toate parohiile din orașele și satele, câte se țin azi și se vor ține în viitor de această nouă episcopie drept măritoare, având darul și puterea de a pune după rânduielile sfintei noastre Biserici și legile în ființă, ceteti, cântăreți, ipodiaconi, diaconi, preoți și protopopi, la bisericile din eparhia de sub jurisdicțiunea Prea Sfinției Sale și a numi stareți și starețe la mănăstirile ce s-ar înființa acolo, de a face toate cele ce i se cuvin - ca ierarh spre zidirea duhovnicească a turmei sale. Îndeosebi îi punem la inimă, să adune sub aripile sale ocrotitoare - cum adună cloșca cea bună pe toți puișorii săi - pe toate comunitățile bisericești, care încă nu au intrat în organizarea acestei episcopii misionare, ca astfel toți românii să formeze în jurul părintelui său sufletesc o cât mai puternică unitate etnică de credință strămoșească și un centru luminos de cultură și viață românească.

Să se îngrijească de pregătirea unui cler, instruit cât mai temeinic pentru greaua sa misiune din acel continent cu mai vechi culte și mai întărită viață bisericească. Să înființeze după putință școli pentru creșterea tineretului în credința și limba părinților, pe limba țării în care trăiește.

Să povățuiască pe credincioșii săi la muncă cinstită, în țările ce-i adăpostesc, făcându-se model de ordine și disciplină în șirul numeroaselor

popoare cu care conviețuiesc, la respect față de capii statelor și legile țărilor ospitaliere, care i-au primit și le-au făcut cu puțință traiul și le-au oferit mijloace de susținere.

Din partea-i mai aștept cinstire și ascultare către superioritatea sa bisericească, Mitropolitul Ungro-Vlahiei și către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, care l-a ales.

Iară iubitului nostru cler și popor, din episcopia Americii, recomandăm pe Prea Sfinția Sa Episcopul Policarp Morușca, ca pe chiriarhul legiuit al lor; să-l cunoască și cinstească, plecându-se lui cu toată voia, dându-i din tot sufletul ajutorul de care are lipsă pentru organizarea deplină a episcopiei, ca să devie tare și respectată, arătându-i în toate împrejurările supunere și ascultare ca niște iubitori fii sufletești; și socotindu-l ca pe arhipăstorul, învățătorul și ocârmuitorul lor duhovnicesc, care este următor sfinților Apostoli ai Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, căruia i se cuvine toată cinstea și închinăciunea în vecii vecilor. Amin.

Dată astăzi în ziua Bunei Vestiri, 25 martie, anul mântuirii 1935, în reședința noastră mitropolitană și patriarhală din București.

Miron. ⁴³

Am reprodus gramata patriarhală nu atât din dorința de a vedea motivele ce au stat la baza acestei numiri ci pentru a vedea ce aștepta Sfântul Sinod și Patriarhul Miron Cristea de la noul Episcop: să unifice comunitățile și parohiile ortodoxe române de peste Ocean, organizând Episcopia; să se îngrijească de pregătirea clerului; să înființeze școli catehetice; să povățuiască pe credincioși; și să fie supus Mitropolitul Ungro-Vlahiei și Sfântului Sinod; cu alte cuvinte i se cerea să facă ceea ce nu s-a reușit de-a lungul a mai bine de trei decenii.

Să vedem însă ce i se oferea, de ce "suport" beneficia, pentru a putea îndeplini aceste obiective. În primul rând un statut ambiguu: era membru al Sfântului Sinod, dar putea participa cu vot deliberativ doar când se discutau probleme legate de jurisdicția sa⁴⁴, deci nu se bucura de aceleași drepturi pe care le avea orice alt membru al Sfântului Sinod.

În al doilea rând a primit doar gramata de investitură din partea Patriarhului Miron, însă nu și decretul regal de numire, cum era normal, din partea regelui Carol al II-lea, motivându-se acest gest că nu se poate da un astfel de decret peste granițele țării⁴⁵.

Apoi problema bugetului. După publicarea legii privind înființarea Episcopiei misionare pentru creștinii ortodocși români din țările neortodoxe apusene⁴⁶ Guvernul a alocat din buget pentru o perioadă de șase luni (octombrie 1934-martie 1935) suma de 500. 000 de lei. Procesul complicat și tergiversările ce au precedat alegerea și

⁴³ Gramata a fost reprodusă după ziarul "America", XXX, nr. 77, Joi 27 iunie, 1935, Cleveland, p. 3.

⁴⁴ Cf. Art. 2 din legea pentru înființarea Episcopiei misionare, în "Monitorul Oficial", nr. 105, din 8 mai 1934, p. 2850.

⁴⁵ Episcopul Policarp, *Episcopia...*, p. 337.

⁴⁶ Vezi nota 43, "Monitorul Oficial", nr. 105 din 8 mai 1934, p. 2850.

hirotonirea noului Episcop au durat suficient de mult încât la hirotonirea noului Episcop tocmai expira perioada de șase luni. În astfel de condiții Episcopul Policarp s-a găsit între două perioade bugetare⁴⁷ deci fără bani și fără posibilitatea imediată de a-i obține. Tot ceea ce a putut obține în urma intervențiilor făcute la Ministerul Cultelor și la cel al Educației a fost promisiunea ministrului Dr. Constantin Angelescu, care i-a dat motive să creadă că va obține aceeași sumă de 500. 000 de lei pentru o jumătate de an, bineînțeles dacă acest lucru va fi aprobat de parlament în luna Octombrie⁴⁸. Chiar și pentru obținerea banilor necesari deplasării sale în America a fost nevoie de zece zile, iar pentru ca aceștia să poată fi transformați în valută au mai fost nevoie de alte trei săptămâni⁴⁹.

Dar șirul dezamăgirilor nu se oprește aici. Următoarea dezamăgire a Episcopului a constituit-o faptul că nu a reușit să ia cu el în America cel puțin trei preoți. Încă din februarie, Consistoriul răspunsese cererii vicarului Eparhial Ioan Truția de a recomanda absolvenții de teologie nou hirotoniți ca preoți pentru America. Vicarul ceruse de asemenea ca aceștia să fie prezentați Episcopului Policarp pentru aprobare, urmând să vină în America împreună cu Episcopul. Din păcate problemele legate de obținerea vizei au făcut ca și această intenție să rămână nerealizată⁵⁰. În astfel de condiții Episcopul a reușit să ia cu el în America doar un preot în persoana arhimandritului Ioachim Popescu, directorul școlii de cântăreți din Constanța, și un diacon, Petre Prochnițchi, însă și aceștia au rămas lângă Episcop doar pentru puțin timp⁵¹, primul revenind în țară iar al doilea alegând să rămână prin America.

Având în vedere aceste condiții este clar că declarația⁵² privind motivele care l-au determinat să accepte această misiune și pe care am reprodus-o la finele capitoului anterior este mai mult decât o declarație de presă, este un adevăr, o convingere sinceră a Episcopului Policarp.

Răsfoind revistele și ziarele vremii am descoperit că vestea alegerii lui Policarp ca Episcop pentru românii ortodocși din America a fost primită cu bucurie inclusiv în țară. Iată de exemplu ce se afirmă în revista "Biserica și Școala" într-un articol purtând titlul: *"Înalt Prea Cucernicia Sa Arhimandritul Morușca, Episcop în America": "Anunțăm cu multă bucurie că Sfântul Sinod al Bisericii Românești și Înaltul Guvern a numit Episcop pentru românii ortodocși din America pe părintele Arhimandrit Policarp Morușca, igumenul Sfintei Mănăstiri Bodrog.*

Suntem siguri că prin cunoștințele temeinice, vârsta, experiența și calitățile de bun organizator ale părintelui Morușca, ne va face să auzim în scurtă vreme că frații noștri români din America vor fi organizați într-o episcopie puternică, care va fi pe pământul de peste ocean scutul limbei și religiei românești.

Sincere felicitări și urări de bine celui dintâi Episcop român din America."⁵³

⁴⁷ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Vezi nota 31.

⁵³ "Biserica și școala", revista bisericească și culturală, organ oficial al Eparhiei ortodoxe a Aradului, LIX, nr. 6/10 februarie 1935, Arad, p. 6.

În primele luni ale anului 1935 clericii și credincioșii din America au fost cuprinși de febra pregătirilor pentru primirea Episcopului lor. Vicarul Episcopal Ioan Truția știa despre alegerea lui Policarp, în sfârșit, în 4 martie, cu toate că unul dintre preoții aflați în subordinea sa, părintele Victor Bărbulescu îi trimisese încă de la 10 februarie un extras dintr-un ziar românesc ce conține știrea⁵⁴. Notificarea oficială din partea Patriarhiei, prin care i se cerea să pregătească instalarea lui Policarp, a fost primită de părintele Truția la 3 Aprilie 1935⁵⁵. Notificarea conținea și câteva lucruri mai puțin plăcute legate de instalare și anume că ea se va face în Detroit și nu în Cleveland, Detroitul fiind desemnat și ca reședință, cel puțin pentru o vreme, a Episcopului, urmând ca apoi Policarp să decidă orașul de reședință⁵⁶. Această veste i-a bucurat mult pe credincioșii și clericii din Detroit care se ocupau deja cu pregătirile, în frunte aflându-se cei trei preoți: Opreanu, Lupu și Moloci⁵⁷. Oricum, credincioșii din Cleveland pregătiseră deja o casă cu care să - l surprindă pe Episcop. Era vorba de o reședință plăcută și un birou pentru Episcop. De asemenea, aceștia și-au arătat disponibilitatea de a reamenaja casa în cazul în care ar contribui cu fonduri și alte parohii⁵⁸.

Vicarul Ioan Truția a fixat ca dată pentru instalare 4 iulie 1935, ceremoniile urmând să aibă loc în Biserica Sfântul Gheorghe din Detroit. În același timp Truția pregătea agenda celui de al IV-lea Congres Bisericesc convocat pentru 5 Iulie, deci imediat după instalarea Episcopului. Alegerea delegaților urma să se facă de către fiecare parohie duminică, 30 iunie.⁵⁹

După numeroase eforturi de a se obține pașaport și valută de drum⁶⁰, Episcopul Policarp reușește să părăsească țara la 17 iunie 1935, ajungând în America pe 27 iunie 1935⁶¹.

Joi, 4 iulie 1935, la orele 11 a. m. Biserica Sfântul Gheorghe era plină; bărbați și femei care veniseră din șapte state și două provincii inundau scările și trotuarele din preajma bisericii, strângând pruncii în brațe și ținând copii de mână, unii îmbrăcați în costume naționale⁶². Cu două ore mai devreme Episcopul înconjurat de un sobor de preoți sfințise biserica și o transformase în catedrală căci "*numai un Episcop putea sfinți o biserică și numai într-o catedrală putea fi instalat un episcop*"⁶³. Acum cei prezenți auzeau pe Părintele Truția citind actul istoric prin care Patriarhul Miron îi încredințase Episcopului Policarp controlul asupra Episcopiei Americane⁶⁴. După terminarea ceremoniei, peste 1500 de persoane au luat parte la banchetul oferit cu acest prilej⁶⁵.

⁵⁴ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ Episcop Policarp, *Episcopia...*, p. 337.

⁶¹ A. Jivi, *op. cit.*, p. 81

⁶² Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 91.

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ *Ibidem*

Vineri, 5 Iulie 1935 și-a deschis lucrările cel de al IV-lea Congres al Episcopiei Ortodoxe Române din America, însă primul desfășurat în prezența unui ierarh⁶⁶ și, mai mult decât atât, în prezența ierarhului care era conducătorul lor spiritual.

Erau prezenți 57 de delegați, reprezentând 33 din cele 52 de parohii din Statele Unite și Canada, care se aflau acum sub jurisdicția Episcopiei. Dintre parohiile nereprezentate amintim: Aliance, Ohio, Buffalo, Indianapolis, Southbridge, Massachusetts, Roebing și New Jersey. Printre principalele probleme abordate s-au numărat: *problema banilor*, Pe lângă banii așteptați din România, Episcopia dispunea deja de 1. 030\$, însă "*multe parohii și mulți preoți nu au plătit încă contribuțiile lor către caseria Episcopiei*"⁶⁷. În privința *Statutului*, acesta a fost adoptat fără să i se aducă prea multe modificări, urmând ca acestea să fie făcute, în timp, de Consiliul Eparhial. S-au făcut modificări în ceea ce privește *structura și numărul membrilor Consiliului Eparhial*. Din 1932 acesta funcționa având 13 membri. Acum s-a mărit numărul lor ajungându-se la 21, împărțiți în patru comisii sau direcții: Religioasă, Economică și Culturală, conduse în ordine de Pr. Ioan Truția, Pr. Martin Ionescu, Pr. Traian Demian și a IV-a, nou înființată, Consistoriul Spiritual condus de Pr. Victor Bărbulescu. Membrii laici ai consiliului eparhial erau: Pantelimon Chima, Ilarion Moraru, Virgil Suciu, Nicolae Zugrav, George Bălan, Nicolae Luca, Nicolae Muntean și Mihai Roman.⁶⁸ În privința *orașului de reședință* Policarp a optat pentru Cleveland, urmând ca reședința să fie aici, iar Catedrala la Detroit. Cu aceste hotărâri s-a încheiat primul - și ultimul - "Congres al armoniei"⁶⁹.

Misiunea în America. Succese și neîmpliniri

La numai trei zile după închiderea Congresului itinerariul primei serii de vizite canonice era deja stabilit⁷⁰, iar "*în duminica următoare, la 14 Iulie 1935, am început întâia serie de sfințiri de biserici și vizite canonice - nota ulterior Prea Sfinția Sa - în 39 de localități, până la 26 Ianuarie 1936. Iar în a doua serie de călătorii misionare am plecat la 5 Aprilie - până la 18 Iulie 1936, în alte 19 așezări românești din SUA și Canada.*

Un an întreg, aproape neîntrerupt, am fost în călătorii misionare, pe drumuri lungi și oșobitoare, pe arșiță de vară și pe ger de iarnă. Am dormit unde m-au culcat, am mâncat ce mi s-a dat, și am primit de bun totul în drum, socotindu-mă permanent la front, unde nu poate fi vorba de confort.

*Am fost însă bine primit pretutindena și am avut, pe urmă, mângâierea și mândria să pot spune, că am văzut și am cunoscut pe românii din America la vetrele lor, față către față, ca nimeni altul, în decurs de un an. Și deodată, mi-am câștigat și experiența și orientarea necesară, pentru organizarea solidă a Episcopiei misionare din America"*⁷¹.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară și românii din America*, în B. O. R., LVIII, nr. 7-8/1940, p. 538.

Pretutindenii a călătorit cu trenul îmbrăcat în sutana sa neagră și uzată. Chiar și mai târziu când a primit un automobil, n-a învățat să conducă⁷². El era întâmpinat în gări cu steagurile României și a societăților din localitate, cu pâine și sare, vechiul simbol al ospitalității, și de glasurile copiilor care se chinuieră de câteva săptămâni ca să-i poată cânta un cântec românesc⁷³.

Peste tot Policarp sfințea bisericile, căci până atunci nici una dintre bisericile ortodoxe române existente în America nu primise binecuvântarea, nu fuseseră sfințite de un ierarh cu succesiune apostolică⁷⁴. Oficiile serviciilor religioase: botezuri, cununii⁷⁵, etc.. Întâlnirile sale cu grupul independent al preoților hirotoniți în America au fost amicale. Pentru moment Episcopul nu a spus nimic în ceea ce privește intențiile sale cu privire la trecutul lor. A făcut poze cu copiii, a ascultat plângerile, a observat lucruri care l-au tulburat, în special lipsa de formalizare, lipsa distanței dintre preoți și credincioși, pe care Prea Sfinția Sa o găsea tulburătoare⁷⁶.

Pentru a avea o imagine cât mai clară a ceea ce se petrece într-o parohie cu ocazia vizitei canonice făcute de Episcopul Policarp îi dăm, din nou, cuvântul acestuia: *"Cu însuflețirea și caldă îmbrățișare, cu care am fost întâmpinat la înscăunare, cu aceeași dragoste și bucurie am fost întâmpinat prin toate așezările românești, cu prilejul vizitațiilor canonice. Bisericile au fost prea puțin încăpătoare și nu numai pentru creștinii noștri, cărora se adăogau însă, pretutindenea și ortodocșii de alt neam și chiar creștini de alte confesiuni. Aceștia au rămas puternic impresionați de ceremonialul sfințirii bisericii și al slujbei sfintei liturghii ortodoxe. Au fost cazuri, când oameni străini distinși, ori reprezentanți ai autorităților, au asistat de la început și până la sfârșitul slujbei de patru ciasuri, cât dura slujba la fiecare biserică, - căci niciuna nu fusese târnosită de arhiereu.*

Urma apoi masa festivă, "banchetul" de rigoare, după bună rânduială americană fără băutură, încărcat în schimb cu "discursuri" interminabile. Au fost cazuri când am stat la masă alte patru ore, în lunile de vară, să ascult pe cei ce începeau stereotip: eu nu sunt orator, n-am învățat carte, dar să spun ceva din părțile mele... căci sunt fondator la cutare societate și cutare biserică... Si vorbea înainte, ce putea spune omul. Dar încheia frumos: Aducea dania unei societăți, a unei organizații, pe care o reprezenta, ori donația sa personală, pe seama bisericii. Acesta era înțelesul "vorbirilor", care trebuiau ascultate. Căci așa se strânge banul pentru acoperirea trebuințelor bisericilor și plata preotului și a personalului. La sfârșit vorbea episcopul. Așa e datina acolo, cel mai mare, la urma tuturor. Le mulțumeam, le spuneam de frații și părinții de acasă, de datoria lor de a se ținea tari în credință și neslăbiți în dragostea de neam și de "legea strămoșească". Uneori vorbeam și la început, pentru reprezentanții autorităților, ori pentru cei de alt

⁷² Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 93.

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ "In august 1935 în biserica din Philadelphia, Pa. Prea Sfințitul Policarp a cunoscut 15 perechi de miri, tineri și bătrâni, nași fiind Pr. Ioan Stănilă cu soția Victoria și Pr. Ioan Popovici cu soția Elena" cf. "America", XXX, nr. 96, Sâmbătă, 10 august 1935, Cleveland, p. 3.

⁷⁶ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 93.

neam, cari erau de față și cari nu puteau fi reținuți până la sfârșit. Seara obicinuit era o serbare - cu recitări, dialoguri, piese teatrale chiar - susținute de tineri care pronunțau rău românește, dar plini de râvnă și ambiție, aprecierea și încurajarea trebuiau să le vină de la Episcop. Și din nou cuvântare în aerul sufocat al unei săli pline de lume, dar care asculta cu pietate și cu setea, ce mă făcea să uit toată oboseala zilei, să dau drumul vorbei până la epuizarea forțelor.

Aceasta e misiunea episcopului în America să fie pe drumuri, să slujească, să predice, să asiste la mese, să vorbească. În patru ani, cât am petrecut în America, cred că n-am stat nici odată acasă, la "reședință", mai mult de două Dumineci una după alta, dacă n-am fost reținut de boală.⁷⁷

La 14 Septembrie 1935, Înălțarea Sfintei Cruci, Episcopul Policarp a trimis o scrisoare pastorală "Iubitului cler și popor din de Dumnezeu păzita episcopie misionară"⁷⁸ a Americii în care după ce vorbește despre Biserică - instituție de origine divină și organizație omenească, prezintă liniile principale ale programului său privind viața și dezvoltarea episcopiei.

Principalele puncte ale acestui program, așa cum sunt ele prezentate în această pastorală erau:

I. Măsurile de stabilizare a vieții bisericești:

a. "nici o schimbare, nici o înnoire și nici o mișcare în rândul personalului deservent (al preoților), sau al funcționarilor, nu mai poate fără prealabilă știre și aprobare a episcopului, respectiv a consiliului episcopesc"⁷⁹.

b. "Toată viața și administrația în parohii se va conduce de acum după normele din "Statutul de organizare a Episcopiei misionare", "toate celelalte statute după care s-au condus diferite parohii până atunci fiind abrogate"⁸⁰.

c. Dispoziții privind membrii, primirea de noi membri și atitudinea față de cei care nu sunt membri ai parohiilor⁸¹.

d. Măsurile privind pe clerici:

1. Parohiile se împart în trei clase, această împărțire, precum și clasificarea preoților, se va face de către Consiliul Eparhial.

2. Toți preoții hirotoniți canonic, dar care nu au terminat o școală teologică, vor fi supuși unui examen de capacitate preoțească, "ca să li se verifice destoinicia de a îndeplini cele ale preoției și ale direcțiilor lor pastorale și administrative și spre a-și complecta lipsurile în ce privește cunoștințele absolut necesare"⁸².

3. "Toți preoții misionari vor fi supuși unui examen canonic spre a li se putea verifica situația de drept și de fapt, pe baza actelor și a raportului de viețuire preoțească"⁸³.

⁷⁷ Episcopul Policarp, "Episcopia Misionară și românii...", p. 549-550

⁷⁸ Policarp, "Scrisoare Pastorală", p. 1

⁷⁹ *Ibidem*, p. 14

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ *Ibidem*, p. 15

⁸² *Ibidem*

⁸³ *Ibidem*

4. *"orice abatere de la buna viețuire și conștientioasă îndeplinire a îndatoririlor, va fi sancționată pe viitor și imediat, după dreptate, pe temeiul normelor disciplinare în vigoare"*⁸⁴.

Pentru a se rezolva lipsa de preoți se preconiza adoptarea următoarelor măsuri *"până ce ne vom strânge rândurile și ne vom putea uni energiile împreună cu celelalte Biserici Ortodoxe, ca să facem o școală de pregătire a clerului aici"*⁸⁵:

1. Fiecare Eparhie din țară să trimită când va fi nevoie un preot vrednic pentru a desfășura o activitate misionară în condițiile *"lumii noi"*; și 2. acordarea de burse din țară pentru absolvenții de liceu din America ce ar dori să se pregătească pentru preoție într-o școală din România⁸⁶.

II. Colaborarea cu celelalte biserici

Pentru consolidarea și amplificarea relațiilor cu celelalte Biserici se preconizau următoarele măsuri:

a. Inițierea înființării, în colaborare cu celelalte Biserici Ortodoxe, a unei școli teologice pentru pregătirea clerului.

b. Colaborarea la nivel local: coslujire, conferințe cu preoții altor Biserici Ortodoxe.

c. Colaborarea cu preoții greco-catolici *"în orice cauză culturală - socială-națională"*⁸⁷.

d. Colaborarea cu reprezentanții bisericii episcopale-anglicane, ai celei romano-catolice și cu alte confesiuni *"spre a forma în mase o concepție creștină asupra lumii și vieții și spre a crea o opinie publică tot mai favorabilă educației religioase și înfăptuirii binelui obștesc"*⁸⁸.

III. O mănăstire și alte instituții

a. Problema înființării unei mănăstiri este prezentată de către Prea Sfinția Sa Episcopul Policarp astfel: *"Gândul înființării unei sfinte mănăstiri îl port în suflet din ceasul înscăunării mele și de cum s-a pus chestiunea reședinței episcopului misionar. O fermă potrivit situată, în apropierea unui lac, sau lângă apă curgătoare, având destul lărgământ și plantații de verdeață, cu un început de zidiri, oricât de modest, e loc de reședință mai prielnic decât zgomotul orașului, unde pot rămânea birourile episcopiei, foarte bine.*

În legătură cu mănăstirea s-ar introduce pelerinajele, împreunate cu misiuni religioase pentru înviorarea credinței și înnoirea vieții creștine.

În umbra ei ar lua ființă instituții de ocrotire pentru bătrâni neputincioși, rămași pe aici, fără să mai aibă pe cineva la o zi de necaz; pentru copii orfani și neajutorați.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 18-19.

S-ar putea organiza aici loc de vărare și recreare pentru copii de școală și orânduiele pentru reculegerea fizică și spirituală a tineretului în lunile de vară. Și tot așa s-ar putea clădi, pe malul apei, simple chilii, camere de adăpost pentru muncitorul de fabrică și familia lui, când se poate smulge pe o săptămână din fumul și uruitul mașinilor, lângă care își câștigă cu greu pâinea vieții. Cu mijloacele tehnice de aici și cu marea înlesnire de a clădi căsuțe de lemn, întregul aranjament n-ar constitui o prea mare povară.

În atmosfera prielnică de aici s-ar putea organiza pentru tineret cursuri de vară, susținute de cei mai buni ai noștrii de aici și de către oamenii distinși din Țara-mamă, cari ar avea dragostea să ne vină într-ajutor. An de an vin vara vizitatori din țară și printre ei pot fi oameni de inimă și de cultură, cari să-și potrivească câteva zile să fie împreună cu tineretul român din America. Alături de terenul întocmit pentru sporturile atât de iubite tineretului, i s-ar deschide și terenul pentru reconfortare spirituală și de reintegrare în duhul de viață românească, pe care nicăieri nu l-ar întâlni ca în preajma unei sfinte mănăstiri [...]

Ea va fi vatra luminoasă pe care va arde neîncetat focul sfânt al rugăciunilor noastre pentru toți și pentru toate, în vremea când mulți au uitat să se roage. Ea va fi asigurat statorniciei și trăiniciei episcopiei misionare, dându-i suportul necesar menținerii ei, între orice împrejurări. Va fi ea reședința episcopului, dar, în aceeași vreme, casă părintelui vostru sufletească va fi casă deschisă vouă, tuturor fiilor săi și va rămâne reazăm și ocrotirea de totdeauna vieții noastre creștinești și românești aici⁸⁹.

Așadar, Prea Sfinția Sa dorea o mănăstire care să fie: reședința pentru episcop, loc de pelerinaj, azil pentru bătrâni, casă pentru copiii orfani, tabără de vară pentru copii și tineri, loc de recreere pentru adulți sau într-un cuvânt "reazăm și ocrotire ... vieții noastre creștinești și românești"⁹⁰, din America.

b. Pe lângă mănăstire se dorea înființarea unei **fabrici de lumânări**, care să satisfacă nevoia de lumânări a bisericilor noastre, iar veniturile obținute să fie de un mare folos la alte proiecte⁹¹.

c. Se dorea, de asemenea, înființarea unei **tipografii** în care să se tipărească toate cărțile necesare vieții bisericești și mai ales "o foaie de propagandă religioasă și de îndrumare a vieții"⁹²

IV. Așezămintele bisericești din parohii

În fiecare parohie se intenționa înființarea și susținerea activității următoarelor așezăminte: **Școala parohială** "care va funcționa cel puțin opt ore pe săptămână" fiind destinată copiilor între 6 și 14 ani. **Școala catehetică** pentru tineri, unde aceștia să-și formeze o concepție de viață creștină⁹³. **Șezătorile culturale** pentru "a se pune în legătură cu literatura și cultura românească,

⁸⁹ *Ibidem*, p. 19-21.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁹¹ *Ibidem*

⁹² *Ibidem*

⁹³ *Ibidem*

tineretul de toate gradele ca și cei mai în vârstă⁹⁴. **Corurile bisericești și societățile culturale și de educație fizică și morală**, pentru ca tinerii "să crească sănătoși în trup și cu suflet senin"⁹⁵. **Reuniunile de femei** care să adune pe femei "cu scopul de a conlucra cu organele parohiale spre dezvoltarea și întărirea spriritului creștin ortodox în societate, spre a înălța prestigiul femeii și al familiei creștine, și spre a consolida viața națională, socială și economică a societății românești în cadrele parohiei"⁹⁶.

Acestea au fost punctele principale ale programului expus de Episcopul Policarp în prima sa pastorală adresată clericilor și mirenilor din eparhia sa. Multe dintre aceste puncte au fost atinse și realizate, într-o măsură mai mică sau mai mare, în timpul păstoririi sale. Unele însă au stârnit discuții aprinse, transformându-se în capete de acuzare la adresa Episcopului (mai ales cele legate de mănăstire și instituțiile conexe).

Prima serie de vizite canonice a continuat în condiții grele pentru Episcopul Policarp: "Cum însă de acasă nu am primit nici un ban până în februarie 1936 și nici efectele personale, puse în lăzi de expediție; - nota ulterior Prea Sfinția Sa - am iernat într-un pardesiu de 22 dolari și am luat un "prânz" împreună cu preotul însoțitor, cu 52 de cenți. Părăsit și de cei doi călugări, pe care îi luasem să ne fie de ajutor (unul întorcându-se în țară, altul rătăcindu-se ispitit de momeli), n-aveam altă perspectivă decât a reîntoarcerii, pe care am anunțat-o Prea Fericitului Patriarh. La intervenția sa desigur, pe la jumătatea lunii februarie, am primit lucrurile și banii. Din prima tranșă de plată a Episcopului am inițiat numai decât publicarea foii de zidire sufletească "Solia", pentru apărarea intereselor bisericești și religioase, pe care am scris-o cam pe jumătate, tot timpul"⁹⁷.

În timpul vizitelor a întâlnit numeroase probleme care l-au nemulțumit profund. Astfel, spre exemplu, Episcopul a găsit regionalismul intens de acasă supraviețuind în coloniile românești. Bucovineni, Transilvăneni, Bănățeni, Macedoneni și cei din Vechiul Regat continuau să lupte pentru dominație asupra parohiei sau societății; aceasta deschidea drumul pentru dezbinări și formări de parohii având la bază manifestări de extremism regional⁹⁸.

Apoi în ceea ce privește pe tineri, aceștia erau cu mult mai preocupați de sport decât de educația religioasă. Școlile românești erau "aproape absente" iar sălile de cultură erau folosite pentru banchete și întâlniri. Bibliotecile parohiale sau ale societăților, acolo unde existau, erau dezorganizate, multe dintre cărți având încă paginile netăiate⁹⁹.

Multe eforturi a depus Episcopul Policarp pentru a determina pe preoți și parohiile lor să-și desfășoare activitatea potrivit rânduielilor canonice. Spre exemplu, în martie 1936, a început o campanie de verificare a antimiselor pe care fiecare preot trebuia să-l aibă pentru a săvârși valid Sfânta Liturghie. Multe circulau

⁹⁴ *Ibidem*, p. 22-23.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară și românii*, p. 548.

⁹⁸ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 97.

⁹⁹ *Ibidem*

fără să fie semnate de vreun Episcop, fapt care le făcea nevalide, iar altele erau semnate de episcopii ruși, fiind folosite în special de preoții "vagabonzi" care se mutau din parohie în parohie. Antimisele trebuiau semnate acum de Episcopul sub a cărui jurisdicție se aflau preoții, respectiv Episcopul Policarp, însă curând, acesta și-a dat seama că nu a adus suficiente antimise de acasă și de aceea a trebuit să resfințească pe multe dintre antimisele existente.¹⁰⁰

O vie nemulțumire a constituit-o pentru Episcop, lipsa de solemnitate a serviciilor religioase, în special a Sfintei Liturghii, când laicii intrau și ieșeau din altar și când aveau loc vânzări de diferite obiecte, locul acestor tranzacții fiind biserica și uneori chiar altarul. În Martie 1936 Episcopul a hotărât ca nimeni în afară de preot, paraclisier și altar-boys să nu mai intre în altar, iar acesta să nu mai fie locul pentru tranzacții monetare.¹⁰¹

Acestea au fost doar câteva din aspectele pe care le-a întâlnit episcopul Policarp și care l-au nemulțumit profund, determinându-l să ia măsuri drastice, care însă de multe ori au rămas doar în stadiul de hotărâri ale cancelariei episcopale.

Încercările de a organiza un Episcopat puternic au speriat pe mulți și mai ales pe cei care conduceau "*Uniunea și Liga*"¹⁰² societăților românești și care vedeau în Episcopie un "*concurrent*"¹⁰³. Istoria le-a infirmat temerile, dar atunci, prin organul lor de presă, ei l-au atacat continuu și foarte nedrept pe episcopul Policarp. Nu este mai puțin adevărat că o mare parte din vină a revenit fostului protopop și preot Ioan Podea, ajuns predicator socialist și ale cărui idei anticlericale "*luaseră forme obsesive*"¹⁰⁴. De fapt, el nu s-a sfiit ca, în repetate rânduri, să-l atace prin articole publicate în ziarul "America" pe Episcopul Policarp¹⁰⁵, ajungând să spună despre acesta: "*Părintele Episcop e lipsit însă și de bunul simț al cuviinței. De aceea nu-i stă bine la locul unde a fost pus și trebuie să plece acasă.*"¹⁰⁶

Din multe alte acuze aduse Episcopului Policarp de ziarul America vom aminti doar câteva: trecerea dreptului de proprietate asupra bisericilor de pe comunități pe Episcop¹⁰⁷; neimplicarea Episcopului Policarp în lupta împotriva revizionismului maghiar, deoarece P. S. Sa consideră că "*nu există primejdie și nu trebuie să ne zbatem și să ne îngrijorăm deoarece soarta țării românești e asigurată pe veci.*"¹⁰⁸ A fost acuzat de intoleranță religioasă.¹⁰⁹ A fost acuzat de antisemitism.¹¹⁰

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ibidem*

¹⁰² Aceasta era o organizație centrală ce reunea majoritatea societăților de ajutor și pe cele culturale ale românilor din America

¹⁰³ Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol I, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997, p. 104.

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ Cele mai virulente atacuri ale sale la adresa P. S. Policarp au fost:

a. *Scrisoare deschisă*, în "America", XXXI, nr. 71, Sâmbătă, 13 Iunie 1936, Cleveland, p. 1 și 3
b. *Inceputurile de organizație bisericească*, în "America", XXXI, nr. 145, Sâmbătă 5 decembrie 1936, Cleveland, p. 1 și 3 și altele.

¹⁰⁶ Ioan Podea, *Inceputurile de organizație bisericească*, în "America", XXXI, nr. 145, Sâmbătă 5 decembrie 1936, p. 3.

¹⁰⁷ *Vă ia Episcopul biserica*, în "America", XXXI, nr. 68, 6 Iunie, 1936, p. 2.

¹⁰⁸ *I. P. S. Sa Partiarhul și Episcopul nostru*, în "America", XXXI, nr. 80 din 7 Iulie 1936 p. 1. Alte articole pe aceeași temă: Ioan Podea, *Ce spune acum Preasfințitul Morușca*, în "America", XXXI, nr. 147, joi, 10 Decembrie 1936 p. 1-2 ș. a.

Este aspru criticat pentru inițiativa construirii unei mănăstiri¹¹¹. Redăm un scurt pasaj dintr-un astfel de articol: " *Ne-am găsit noi un grup mic și sărac, care are nevoie de mai multă cultură și mai multă lumină, să ne întoarcem la... mănăstiri...la fabrici de lumânări, la cruciulițe și iconițe mănăstirești, ca să dăm lumii de hac cu "cultura" noastră de schit.*"¹¹² Este criticat episcopul și pentru dorința de a instaura respectul față de rânduielile canonice, canoanele -în opinia acuzatorilor săi - fiind "*armele tiraniei*"¹¹³. O altă chestiune reproșată Episcopului era că nu respectă caracterul autonom și independența episcopiei: "*Dacă e să avem aici un Episcopat, el trebuie să fie independent! - independent întru totul de biserica de stat din țară și de scaunele metropolitane. Ea trebuie condusă de un consiliu, alcătuit în mod reprezentativ de mireni și clerici români-americani*"¹¹⁴ se afirmă de către adversarii Episcopului.

Așadar acestea au fost punctele principale susținute în detrimentul Episcopului de adversarii săi prin intermediul ziarului "America". Se înțelege de la sine că la astfel de acuze Episcopul nu a rămas insensibil, el ripostând prin organul de presă al Episcopiei și astfel conflictul a luat amploare, fiind permanent întreținut de declarații belicoase făcute de ambele părți.

Pe un astfel de fundal s-a întrunit Congresul Episcopiei Misionare ținut în 5-7 septembrie 1936. "*Congresului acestuia – raporta episcopul Policarp, Sfântului Sinod - l-am prezentat o mai largă dare de seamă ... asupra celor ce am văzut și am cunoscut, asupra experiențelor și realităților de viață, pe care le-am întâlnit în contact cu oamenii, cu organele parohiale și cu înalții reprezentanți ai autorităților și instituțiilor bisericesti și civile de stat.*"¹¹⁵

Avându-se în vedere agitația întreținută permanent în ultima perioadă de dușmanii Episcopului, la începutul lucrărilor Congresului a trebuit soluționată o chestiune de principiu. Episcopul Policarp Morușca fiind ales de către Sfântul Sinod, "*deci numai de către înalta ierarhie, în baza tradiției permanente a Bisericii Ortodoxe și în special a celei române, trebuia să-și exprime asentimentul și poporul credincios, prin reprezentanții săi din cler și mireni.*"¹¹⁶

Asfel, chiar de la început au fost puse participanților trei întrebări de al căror răspuns depindea continuitatea lucrărilor Congresului. Iată întrebările:

¹⁰⁹ Vom cita câteva numere de ziar unde apar astfel de acuzații: "America", XXXI, nr. 66, marți 2 iunie 1936; nr. 67, joi 4 iunie 1936; nr. 68, sâmbătă, 6 iunie 1936;

¹¹⁰ O scrisoare, în "America", XXXI, nr. 102, joi 27 august 1936 p. 1-2; *Un protest al evreilor-români din Statele Unite; Scrisoare Deschisa, P. S. Sale Policarp Morușca, Episcopul Bisericii Româno-Ortodoxe din America*, în "America", XXXI, nr. 97, sâmbătă, 15 august, 1936 p. 1 și 3.

¹¹¹ *O Episcopie Ortodoxă ori o Mănăstire Ortodoxă*, în "America", XXX, nr. 146, Sâmbata 7 decembrie 1935, p. 2; *Mănăstire-Schit-Azil-Vatră*, în "America", XXXI, nr. 121, Sâmbătă 10 octombrie 1936, p. 1 și 3.

¹¹² *O Episcopie Ortodoxă ...*, p. 2.

¹¹³ *Canoanele, Armele tiraniei*, în "America", XXXI, nr. 127, sâmbătă, 24 octombrie 1936, p. 1-2.

¹¹⁴ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară și românii ...*, p. 551.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 550

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 551

1. "Acceptați integral organizarea Episcopiei misionare, pentru credincioșii români ortodocși din țările neortodoxe apusene, din America - Statele Unite și Canada - cu episcop sufragane al Mitropoliei Ungro-Vlahiei și sub jurisdicția canonică a Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Ortodoxe Române, așa cum s-a stabilit prin statutul pentru organizarea Bisericii române din America?"
2. Recunoașteți în întregime Statutul pentru Organizarea Bisericii Ortodoxe Române, așa cum a fost aprobat în ședința plenară de la 26 Mai 1936, prevăzut cu sigiliul Patriarhiei Ortodoxe Române și cu subscrierea I. P. S. și Prea Fericitului Patriarh Miron, după cum este publicat în broșură și pus la îndemâna tuturor?"
3. Recunoașteți și vă supuneți jurisdicțiunii canonice a Episcopului ales și trimis de Sfântul Sinod, investit cu toate drepturile ierarhice de a cârmui și a păstori această episcopie misionară, în America, cu toate bisericile, cu parohiile și poporul credincios aparținător, pentru care a fost instalat la 4 iulie, 1935, la Detroit?"¹¹⁷

La aceste întrebări răspunsul "unanim și categoric al delegaților" a fost: "**DA!**"¹¹⁸ Congresul acesta a adus câteva modificări importante Statutului Episcopiei Misionare Ortodoxe Române din America prin care se accentua mai mult legătura Episcopiei cu Biserica din țară. Astfel, Eparhia din America este socotită "parte constitutivă a Bisericii Românești păstrând... o legătură organică cu Patriarhia Ortodoxă Română și cu Congresul Național Bisericesc", Sfântul Sinod fiind recunoscut drept "forul suprem pentru chestiuni bisericești de orice natură". În sfârșit, în noua lui formulare, Statutul prevedea că "Episcopul va fi ales de către Sfântul Sinod"¹¹⁹.

Alte hotărâri importante luate la Sinod priveau organizarea parohiilor și criteriile de acceptare a membrilor. Hotărârea conform căreia "bolșevicii, comuniștii și membrii ordinului internațional al muncitorilor" nu puteau fi acceptați ca membri ai parohiilor¹²⁰ l-a expus și mai mult pe Episcopul Policarp atacurilor purtate prin ziarul America.

La puțină vreme după încheierea lucrărilor Congresului Episcopul Policarp, însoțit de ministrul român de la Washington Carol Davila și de Pr. Ioan Truția¹²¹, s-a prezentat în audiență la Președintele de atunci al Statelor Unite ale Americii, Fr. D. Roosevelt. Marele Președinte, care l-a primit cu multă amabilitate, la sfârșit i-a spus: "De acum rămâi în America; de vei avea trebuință de ajutorul meu în vreo chestiune bisericească, să vii cu încredere". La plecare, secretarul Președintelui a remarcat faptul că acest cuvânt nu l-a mai spus Președintele altui cap bisericesc¹²².

¹¹⁷ Ioan Barbu, *Noi am terminat*, în "America", XXXI, nr. 114, Joi 24 septembrie 1936, p. 2.

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 102.

¹²⁰ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară și românii...*, p. 552.

¹²¹ Prot. Nichifor Todor, *Episcopul Policarp Morușca*, în "Mitropolia Ardealului" (M. A.), XVIII, nr. 1-2/1973, p. 100.

¹²² Idem, *Episcopul Policarp Morușca - O sută de ani de naștere*, în M. A., XVIII, nr. 3-4/1983, p. 227.

După doi ani și jumătate de activitate în America, episcopul Policarp, la sfârșitul anului 1937 își anunță plecarea în țară pentru a participa la lucrările Sfântului Sinod, unde avea să raporteze despre starea lucrurilor în eparhia condusă de el.

Ziarul "America", îndată după anunțarea plecării Episcopului în țară începe să publice o serie de articole intitulate "*Răspuns la o întrebare*"¹²³ prin care aduce la cunoștința cititorilor "adevăratul motiv" al plecării Episcopului în țară. Ziarul publică două procese verbale din data de 27 și 28 aprilie 1936, procese verbale redactate de comisia însărcinată cu verificarea evidențelor contabile ale mănăstirii Hodoș-Bodrog pe anii 1923-1934. Aceste procese verbale scot în evidență anumite nereguli în administrarea averii mănăstirii de către fostul ei stareț Policarp Morușca. Redacția consideră că acesta este motivul pentru care P. S. Policarp a plecat în țară, adică rezolvarea acestei situații neplăcute.

Care a fost adevăratul motiv al plecării episcopului Policarp rămâne încă o necunoscută. Ceea ce este cert e că în cursul lunii octombrie 1937, el revine în America, continuându-și păstoria.

Dacă în prima parte a păstoriei sale principalele realizări fuseseră vizitarea tuturor parohiilor, resfințirea bisericilor, încercarea de-a institui respectul față de rânduielile canonice și apariția ziarului și calendarului "Solia", perioada a doua a activității sale în America a însemnat realizarea altor obiective importante din programul său de păstorie.

Un prim succes din această perioadă l-a reprezentat gruparea în anul 1938 a organizațiilor auxiliare de femei din parohii într-o organizație centrală numită "*Asociația Reuniunilor de Femei Ortodoxe Române din America*" (ARFORA).¹²⁴

Realizarea altui proiect, deși numai parțial, al Episcopului a fost cumpărarea în anul 1937 a Fermei "Gray Tower" din Grass Lake, Jackson, Michigan, de la o oarecare familie Boland.¹²⁵

La 4 iulie 1938, cu ocazia celei de a treia aniversări a instalării sale ca ierarh în America de Nord, Episcopul Policarp, înconjurat de preoți și credincioși a inaugurat Ferma "Gray Tower" ca pe viitoarea "*Mănăstire Sfânta Maria*" dar care până la urmă a fost destinată să devină "*Vatra Românească*", centrul Diocezei¹²⁶. Din acest moment, amenajarea și transformarea Vetrei într-un centru de coordonare a activității Episcopiei, a devenit principala preocupare a Episcopului, lăsând la inițiativa Consiliului Eparhial multe din sarcinile de moment și treburile Episcopiei¹²⁷. Desigur, posibilitățile lor materiale și financiare de realizarea a multor planuri s-au dovedit de multe ori insuficiente și aceasta deoarece puțini erau dispuși să facă sacrificii spre folosul Episcopiei. Despre acest fapt episcopul Policarp Morușca afirma: "*Agitațiile contrarilor încă geloși pe succesele Bisericii și, în parte, și stările*

¹²³ "America", XXXII, nr. 99, joi 19 august 1937; nr. 100, Sâmbătă 21 august 1937; nr. 101, marți 24 august 1937.

¹²⁴ *65 th Anniversary...*, p. 18.

¹²⁵ *A brief background of the new 1998 Administrative Center. Romanian Orthodox Ephiscopate of America Grass Lake, Michigan*, în Calendarul "Solia", 1999, p. 171.

¹²⁶ *Ibidem*

¹²⁷ *65 th Anniversary...*, p. 18.

precare în care se află muncitorimea fără lucru în anii 1937-1938 a făcut de nu s-a adunat mai mult în America decât a contribuit Țara-mamă (aproape 10. 000 de dolari) pentru cumpărarea și amenajarea Vetrei Românești".¹²⁸

Din aceste motive: "Vatra Românească e numai un început de realizări. Ea însăși mai are trebuință de multe pentru înfirișparea unei gospodării, capabile să susțină și alimenteze instituțiile menite să consolideze viața românească și creștinească ortodoxă a fiilor neamului nostru pe pământ American"¹²⁹

În anul 1939, anul revenirii definitive a Episcopului Policarp în țară, situația bisericii din America se prezenta astfel, după spusele sale: "nu prea strălucită dar nici să trezească îngrijorări. După tabloul statistic, pe care îl anexez aici, aveam șase protopopiate cu 44 de parohii, cu vreo 62 de filiale; anume 4 protopopiate cu 33 parohii, 54 filiale, cu 26 biserici și 5 paraclise în SUA, iar 2 protopopiate cu 11 parohii cu 8 filiale și 17 biserici în Canada. Bisericile au fost clădite înainte, sau în decursul războiului mondial 17, restul după război. Dintre parohii sunt ocupate de preoți 26 în SUA și 8 în Canada, vacante fiind 10, fiindcă nu sunt în situația de a susține preoți, 3 neavând nici biserică sau paraclis.

Numărul membrilor după listele parohiale e: 4. 120, cu 4. 932 familii și 23. 772 suflete, cărora mai adăogându-le vreo 4 sau 500 de suflete din filiale și răsfirate, rezultă un total de 27-28. 000 suflete ortodoxe aparținătoare Bisericii Ortodoxe Române din cele vreo 75 mii la cât se poate evalua numărul românilor americani.

Preoții în funcțiune sunt 34; un licențiat în teologie, 13 cu institut sau academie teologică, unul cu seminar și 19 fără pregătire teologică și fără școală medie măcar. Dintre ei 17 sunt veniți din țară, 10 din Transilvania, 2 din Banat, 3 din Bucovina, 1 din Moldova și 1 născut acolo; ceilalți 17 sunt hirotoniți în America de episcopi ruși.

Alți 7 preoți dintre cei supuși jurisdicției Episcopiei misionare sunt fără parohii; dintre ei unul cu institut teologic, 3 cu seminar și 3 fără școală; 5 veniți din țară și 2 hirotoniți acolo.

Preoți de origine română, nesupuși jurisdicției Episcopiei misionare sunt 10, toți fără pregătire teologică, hirotoniți de episcopi ruși, în majoritatea lor fiind și acum sub ocrotirea acelor. Lor li se adaogă Ioachim Popescu arhimandrit care, ieșind de sub ascultarea Episcopului misionar, a fost oprit de la slujirea celor sfinte. El continuă însă a îndeplini servicii religioase în 2 parohii neintrate în Episcopie: Alliance, Ohio și Buffalo, N. Y..

După starea familiară preoții în funcțiune sunt: căsătoriți canonic 16, văduvi 8, celib 1, monahi 4, despărțiți 3, divorțați 2, căsătorie necanonică 3 și nelegală 1. Față de această stare "Congresul bisericesc (Nr. 48/1936) considerând situația excepțională în care se află Biserica ortodoxă română în America decide să fie acceptată situația așa cum este, rămânând fiecare preot la locul său, întrucât selecționarea și clasificarea preoțimii este o problemă grea, canonică, pastorală și administrativă."

¹²⁸ Episcopul Policarp, *Episcopia Misionară și românii ...*, p. 557.

¹²⁹ *Ibidem*

Școală parohială aveam în 27 de parohii: în care se învață religie, limba română și ceva istorie, după măsura râvnei preotului, care prevede instrucția pretutindenea. Școala catihetică pentru adulți avem una singură, iară școli de Duminecă 5.

*Coruri bisericești sunt 29, alte organizații tinerești 27, reuniuni de femei 36, în cadrele bisericești".*¹³⁰

Am prezentat toate aceste cifre din dorința de-a arăta în ce măsură fuseseră îndeplinite dezideratele exprimate prin pastorală din 14 septembrie 1935. Urmărind cifrele, putem să ne dăm seama că multe dintre ele au rămas la stadiul de proiect iar altele au prins contur, însă într-o proporție extrem de mică (spre exemplu școlile catehetice).

La sfârșitul lunii iulie a anului 1939 Episcopul Policarp decide să vină în țară cu scopul declarat de a obține mai mulți bani pentru Episcopia din America din partea statului, urmând să rămână în țară până după sesiunea din toamnă a Sfântului Sinod¹³¹. Câțiva dintre sfătuitoarii intimi ai Episcopului, inclusiv Truția, și-au exprimat părerea că plecarea în acel moment în țară era o idee rea¹³², însă Episcopul n-a ascultat sfatul lor, ceea ce a făcut pe unii să afirme că de fapt el dorea cu orice preț, să plece din America. Potrivit acestor voci el nu făcuse aceasta până atunci din două motive: cumpărarea Vetrei Românești l-a mulțumit iar problemele legate de organizarea ei l-au absorbit, pe de o parte, iar pe de altă parte, fiind un Episcop de clasa a II-a nu i se oferea nici o jurisdicție în țară, singura posibilitate fiind să preia din nou, conducerea mănăstirii Hodoș-Bodrog.¹³³

Înainte de plecare, Policarp i-a cerut Preotului Ioan Truția să preia conducerea Episcopiei, în calitate de Vicar, până la revenirea sa în America, însă acesta a refuzat. Preotul din Cleveland (Truția) nu voia să facă tot timpul naveta, 170 de mile, între Vatra (sediul Episcopiei) și Cleveland (parohia sa). Se pare că Truția nu-i iertase Episcopului dezamăgirea pe care a produs-o credincioșilor din Cleveland când a refuzat să stabilească sediul Episcopiei aici. Pe de altă parte, Truția era o personalitate puternică; faptul că Episcopul Policarp nu i-a urmat întocmai sfaturile nu putea să treacă fără urmări. În astfel de condiții nu miră pe nimeni faptul că la acel moment relațiile dintre el și Episcop nu erau cele mai călduroase¹³⁴.

Treburile Episcopiei au fost încredințate Preotului Simion Mihălțan din Indiana Harbor, care avea avantajul de a fi mai aproape de Vatra și care se bucura de respectul preoților și credincioșilor fiind unul dintre preoții cu cea mai mare vechime în America¹³⁵.

Oricum, la sfârșitul lunii iulie Policarp se afla pe peronul gării din Detroit gata să plece în România, însă nici un preot nu era acolo pentru a-l conduce¹³⁶, ceea ce spunea multe lucruri.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 552-553.

¹³¹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 118.

¹³² *Ibidem*, p. 120.

¹³³ *Ibidem*, p. 119.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹³⁵ *Ibidem*

¹³⁶ *Ibidem*

În 2 august 1939 sosește în țară și după numai câteva săptămâni izbucnește cel de al II-lea război mondial, împiedicându-l să revină în America. Întoarcerii lui Policarp i s-au opus și unii dintre preoții săi din America de Nord care au trimis memorii Sfântului Sinod și conducerii de stat a României, cerând trimiterea unui alt episcop în America¹³⁷. După preluarea puterii politice de către comuniști nici nu a mai putut fi vorba despre revenirea Episcopului Policarp în America. Totuși el a continuat să-și asume funcția de Episcop, *"în ciuda distanței și a obstacolelor care opresc întoarcerea mea, până când Congresul numește alt episcop, eu mă consider episcop al Episcopiei Ortodoxe Române din America"*¹³⁸ scria el românilor din SUA.

Încercând să facem o evaluare a activității lui Policarp în America putem spune că *"el a avut o sarcină nespuns de grea, căci a avut de rezolvat probleme dificile, între oameni care aveau alte mentalități și într-o țară despre ale cărei căi nu știa practic nimic. Din nou, din perspectivă istorică va rămâne meritul istoric al episcopului Policarp că a introdus temeinic conștiința respectului pentru disciplina canonică și ideea asupra obligativității de a avea o Episcopie. Problemele practice și de detaliu organizatoric și administrativ vor fi rezolvate însă mai târziu, în alte condiții istorice și prin alt mare ierarh [...]. A căutat să rezolve multe probleme și uneori soluțiile cu care a venit nu au plăcut și încă mai adesea nu au fost înțelese"*¹³⁹.

Încet dar insistent, Episcopul Policarp - nota Prea Sfințitul Nathaniel, actualul Episcop al Episcopiei Ortodoxe Române din America - a început să aștepte mai multă ordine și disciplină de la credincioșii săi bazându-se pe modul de înțelegere a lucrurilor specific experienței sale din România. Bucuria de a avea un ierarh a început să fie temperată de chemările sale la stabilitate și ascultare, chemări vechi și în același timp noi, pentru preoții de aici. Poate că a acționat prea repede pentru *"un nou venit"*; poate credea că Biserica din America trebuia să fie sau putea fi numai o reflectare în mic a Bisericii și a vieții bisericești din România. Episcopul Morușca poate a fost afectat de ceea ce mulți alți emigranți sufereau: dorința de a recrea în America de Nord o *"mică bucățică a României"*¹⁴⁰. Acestea au fost cauzele, probabil, ale conflictelor, atacurilor, lipsei de liniște, pace și fericire pe care le-a îndurat în America.

Activitatea după revenirea în țară

Deoarece nu se mai putea întoarce în America, Sfântul Sinod a găsit potrivit să-i încredințeze alte funcții Episcopului românilor din America: Între 1941-1944 a fost Locțiitor de Episcop al Cetății Albe-Ismail¹⁴¹; din 1944 până în 1945 director al internatului Institutului Teologic Universitar din București¹⁴²; locțiitor de

¹³⁷ Astfel de memorii se află în ASS Dosar 594/1946, f. 51, 52, 53, 55, 57-62, 64-65, 72, 76-77, și Dosar 610/1947 f. 38, 39-41, 42; apud A. Jivi, *op. cit.*, p. 101.

¹³⁸ Constance Tarasar and John Erikson, *Orthodox America*, New York, 1975, p. 307.

¹³⁹ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 104.

¹⁴⁰ Nathaniel, *Reflections on the 90 th Anniversary to the priesthood and 60 th anniversary of the Consecration of Bishop Policarp Morușca*, în Calendarul "Solia", 1995 p. 198.

¹⁴¹ Mircea Pacurariu, *op. cit.*, p. 288.

¹⁴² Prot. Nichifor Todor, *Episcopul Policarp Morușca- O sută de ani de la naștere*, p. 101.

episcop al Maramureșului cu reședința la Sighet din 1945 până la 30 noiembrie 1946¹⁴³ când este trimis cu domiciliul forțat în satul natal (Craiva, jud. Alba)¹⁴⁴. În 1948 este pensionat forțat de către autoritățile comuniste și închinoviat la catedrala "Reîntregirii" din Alba Iulia; pentru ca între 1955 și 1958 să ocupe funcția de stareț al mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul din Alba Iulia¹⁴⁵.

După o scurtă suferință în Cetatea Unirii, Episcopul Policarp s-a mutat la cele veșnice, la vârsta de 75 de ani, pe vremea vecerniei din ziua de Sfântul Dumitru (26 octombrie 1958, ora 18, 30). Trupul neînsuflețit a fost depus în Catedrala Reîntregirii din Alba Iulia, iar prohodirea s-a făcut în data de 30 octombrie 1958 de un sobor de ierarhi, preoți și diaconi, avându-l în frunte pe Mitropolitul de atunci al Ardealului, Nicolae Colan. A fost înhumat în cimitirul mănăstirii Sfântul Ioan Botezătorul din Alba Iulia de lângă Platoul Romanilor, unde odihnesc și Ierarhii Ioan Stroia și Veniamin Nistor¹⁴⁶.

În cuvântul funebru, mitropolitul Nicolae Colan afirma printre altele: "*Dacă avem vreo mângâiere în fața sicriului lui, e că bunătatea, înțelepciunea, omenia, curățenia inimii lui preoțești merg împreună cu el, ca să stea mărturie bune înaintea Judecătorului a toate. Aceste mărturii nu merg deci împreună cu el, ca să ne văduvească pe noi de frumusețea lor. Ele merg la Domnul, dar rămân și cu noi, cu toți cei ce ne silim către lumina cea pururea fiitoare să luăm pildă de la episcopul Policarp care în viața de aici lupta cea bună s-a luptat, păzind credința*"¹⁴⁷.

Astfel s-a încheiat călătoria pământească a celui ce a fost primul Episcop al românilor ortodocși din America.

¹⁴³ *Ibidem*

¹⁴⁴ *65 th Anniversary...*, p. 19.

¹⁴⁵ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 289.

¹⁴⁶ Prot. Nichifor Todor, *Episcopul Policarp Morușca- O sută de ani de la naștere*, p. 101.

¹⁴⁷ Necrolog, *La moartea Episcopului Policarp Morușca*, în M. A., nr. 11-12/1958, p. 774.

POLITICA DE CONTRAREFORMĂ ÎN UNGARIA, AUSTRIA ȘI TIROL SCHIȚĂ ISTORICĂ *

IVANOV PAUL BOGDAN

ABSTRACT. *The Policy of Counterreformation in Hungary, Austria and Tyrol. Historical survey.* The fifteenth century brought a new spirituality in Europe. The Reformation represents the most expected moment for the renewal of medieval Christianity. Reformation changed the confessional world. Pluralism replaced the monolith of Catholicism with great struggles. The policy of the House of Habsburgs, according to the Holy See, was to regain the dissident world for Catholicism. The policy of the Counterreformation was to use all forms of opposition against the Protestants, which included: the Jesuits, anathema and propaganda. Counterreformation varied from state to state, yet in Germany and Austria the policy of Rome was beneficial because of Rome's alliance with the empire. While in Hungary the nobility wanted to remain autonomous from Rome as well as from the empire.

Reforma a inaugurat în Europa o perioadă de profunde transformări, atât în gândirea religioasă a oamenilor cât și în structurile sociale de până atunci. Primită cu un entuziasm ce trăda profunđa nevoie de înnoire spirituală, morală și socială, Reforma a dat o nouă configurație statelor europene în care a pătruns.¹ Vechea monarhie romano-catolică a fost înlocuită de o pluralitate confesională efervescentă, care încerca să se legitimizeze într-un nou context istoric, pe de o parte iar pe de alta, Biserica Romei prin politica sa de Contrareformă viza recuperarea spațiilor pierdute. Astfel, secolul al XVII-lea, cunoscut în istoriografie ca secolul Contrareformei catolice², a reprezentat apogeul mișcării de "reconquistă catolică" în spațiul Europei Centrale. Evoluția evenimentelor a variat de la caz la caz. Astfel, în spațiul german mișcarea de Contrareformă catolică a beneficiat din plin de alianța politică dintre Roma și "prințul defensor fide" - în persoana, suveranului de Habsburg. Un caz aparte l-a constituit acțiunea de Contrareformă în Ungaria, unde

* Studiu publicat cu acordul Pr. Prof. Univ. dr. Ioan Vasile Leb.

¹ D'Aubigné, Merle, *History of the Reformation of the Sixteenth Century*, vol. 1-3, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1846; Elton, G. R., *Reformation Europe 1517-1559*, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New-York, 1966; Leonard, Emile, *Histoire générale du protestantisme*, vol 1-3, Quadrige, Press Universitaires de France (PUF), 1988.

² John W. O'Malley, *Trent and All That, Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, 2000; Bendiscioli, Mario, *La Riforma cattolica*, Editrice Studium, Roma, 1958; Jones, Martin D.W., *The Counter Reformation. Religion and society in early modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

alianța amintită mai sus nu a fost atât de eficientă și unde entuziasmul popular pentru ideile aduse de Reformă a fost decisiv în răspândirea protestantismului.

Înainte ca Soliman I (1520-1566)³ să întunece orizontul Ungariei, comercianții germani aduc cu ei scrierile lui Luther. Acestea vor avea un ecou în inimile maghiarilor, care simțeau o tot mai mică afecțiune față de Roma.⁴ Efervescența religioasă a asigurat succesul ideilor Reformei iar efectul ei "a fost ca un trăznet, că Reforma început în Ungaria...Nobilii și orășenii s-au declarat pentru Reformă, și aceasta au făcut-o cu toată tăria caracterului lor național"⁵, după cum afirma foarte convingător Merle D'Aubigné, un eminent istoric al acestei perioade.

Încă din 1521, mai mulți profesori de la colegiul din Buda predau în spiritul lui Luther și în anul următor studenții maghiari plecau la Wittenberg. Intelectualitatea formată în mediile universitare protestante a contribuit decisiv la consolidarea Reformei în Ungaria. Pe fondul acestui ascendent al protestantismului, Roma nu a manifestat toleranță. Adunându-și vastele resurse, papalitatea a aruncat primele ei anateme împotriva noii mișcări din Ungaria, în 1521, sperând să o zdrobească dintr-o singură lovitură. Primatul Sztamari a publicat bule împotriva ereziei, în timp ce regina Maria nu-și ascundea simpatia pentru noile idei.

Efectul contraofensivei catolice a fost contrar așteptărilor. Anatele au deșteptat în conștiința populară importanța celor petrecute, a Reformei și de aceea partizanii mișcării evanghelice au fost încurajați și de valul de simpatie pe care acțiunile Romei l-a trezit. Mulți preoți și cei care se simțeau oprimați de clerul înalt și toți cei care doreau o mai proaspătă prezență a Duhului Sfânt și-au ridicat capetele, au citit cărțile condamnate declarând că doctrina fundamentată pe Cuvântul Domnului este cea adevărată⁶. Parohii întregi și sate au îmbrățișat noua credință, cinci orașe regale libere din Ungaria Superioară făcând schimbarea în jurul anului 1525. În această efervescență confesională un rol important l-a avut predica populară, după cum afirma și Kálmán Ujszaszy: "Reforma în Ungaria a fost adusă nu atât de reformatori cât de predicatori. Predicatorii au răspândit și consolidat Reforma cu singurul instrument din mâinile lor, Cuvântul lui Dumnezeu"⁷.

Paradoxal, cea care a rămas cea mai fidelă susținătoare a catolicismului a rămas nobilimea mijlocie, din ură față de "regina germană"⁸. Clasele superioare fuseseră cucerite de timpuriu de ideile lui Erasmus și ale umaniștilor⁹, în timp ce masele țărănești erau afectate de husitism. Dieta din 1525 a promulgat unele

³ Mustafa Ali Mehmet, *Istoria turcilor*, București, 1976; Andrina Stiles, *Imperiul Otoman, 1450-1700*, traducere de Felicia Pavel, București, 1998; Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică 1300-1600*, traducere de Dan Prodan, București, 1996.

⁴ Merle D'Aubigné, *History of the Reformation of the Sixteenth Century*, apud, M. Eugene Osterhaven, *The Story of the Sarospatak Academy*, Sarospatak, f.a., p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 4.

⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁷ *Ibidem*, p. 6.

⁸ Jean Bérenger, *Istoria Imperiului Habsburgilor 1273-1918*, traducere de Nicolae Baltă, București, 2000, p. 149.

⁹ Erasmus, Desiderius, *Christian Humanism and the Reformation*, traducere de John C. Olin, Harper & Row Publishers, New-York, Evanston and London, 1965.

măsuri împotriva ereticilor, au fost aprinse chiar și câteva ruguri, și doar înfrângerea de la Mohács avea să croiască drum Reformei în Ungaria.

În 29 august 1526 dinastia Jagello și independența unei mari părți a regatului și-au găsit sfârșitul pe câmpul însângerat de la Mohács. Printre altele și moartea a nu mai puțin de 16 episcopi maghiari a dus la o lungă perioadă de vacanță a scaunelor episcopale, fapt ce va avea consecințe dezastruoase¹⁰.

Rivalitatea politică dintre cei doi suverani a trasat o graniță confesională a Ungariei, care în acest moment era împărțită în trei regiuni. Fratele lui Carol Quintul, Ferdinand (1551-1556), guverna provinciile vestice în timp ce Ioan Zápolya își exercita autoritatea asupra Transilvaniei și a provinciilor de est ale Ungariei. Această construcție politică și confesională a fost completată din 1541, când turcii ocupă largi teritorii între cele două posesiuni rivale, disprețuind dar tolerând toate formele de creștinism, fapt ce va permite misionarilor să se miște ușor între cele trei zone.¹¹ Pentru a avea o imagine mai clară a teritoriului Ungariei trebuie să spunem că între 1541 și 1688 istoriografia vorbește de Ungaria mică, cu cele trei părți rezultate din divizarea regatului Ungariei: 1. Transilvania cu statut voievodal la care se adăuga și Partium; 2. Provincia otomană întinsă mult spre răsărit cuprinzând zona Oradiei, Lipova și Banatul; 3. Teritoriile încorporate în coroana Habsburgică, cuprinzând în sud Croația, iar în nord-est Satu-Mare, Ugocea, Bereg.

Spre 1550 Biserica Romano-catolică înceta să mai existe în Ungaria ca instituție, căci cea mai mare parte a clerului aderase la Confesiunea de la Augsburg, iar o mare parte din averi au fost secularizate. În jurul anului 1580 nunțul apostolic constata că Ungaria era pierdută pentru Biserică: aici nu mai rămăseseră decât 300 de preoți și călugări, din care marea majoritate trăiau în Croația, ultimul bastion al Catolicismului. Analiza cifrelor arată un succes al Reformei în regat, unde aproxima 80 până la 85 % din populație era protestantă, diferența revenind Bisericii Ortodoxe (țărani români, ucraineni și sârbi)¹².

Reforma s-a răspândit mai întâi în ambianța elementului german din orașele unde această populație era dominantă, prin propaganda lutherană. Hegemonia Reformei lutherane a fost inițial zdruncinată de câțiva discipoli ai lui Zwingli, apoi, începând din anii 1540 de Reforma calvină, care a devenit în douăzeci de ani religia aproape a tuturor ungarilor. Entuziasmul cu care ungarii au adoptat protestantismul, și în special cel de factură geneveză (calvină), a fost alimentat și de traducerea Noului Testament în limba maghiară, operă ce a aparținut lui János Erdösi¹³.

Calvinismul, mai radical decât lutheranismul atât pe plan doctrinar cât și sub aspectul vieții sociale a cucerit mai întâi țărănimea înstărită a târgurilor. Aceasta s-a folosit de radicalismul calvin, împotrivindu-se astfel marilor proprietari funciari, sperând ca prin aceasta să sustragă administrația bisericilor de sub autoritatea absolută a seniorilor¹⁴. Tendințele centrifuge ale unor lideri reformați ca

¹⁰ A. G. Dickens, *Reformation and society in sixteenth-century Europe*, London, 1966, p. 93.

¹¹ *Ibidem*, p. 94; Pamlenyi, E., *Histoire de la Hongrie*, Roanne, Horvath, 1974.

¹² Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 150.

¹³ Earle Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor*, traducere International Dallas TX, Chișinău, 1992, p. 311.

¹⁴ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 150.

cea a lui Peter Juhász au fost contracarate de adoptarea în anul 1567 la sinodul de la Debrecen a Confesiunii helvetice, ca punct de plecare al unei Biserici reformate unite în Ungaria. Anul 1570 aduce elaborarea unei *Confessio Hungarica*, ca mărturisire de credință a Bisericii Ungare, ce va cunoaște o largă circulație.

Motivele profunde ale succesului calvinismului în Ungaria nu sunt nici acum pe deplin lămurite. Să fie vorba de o reacție națională, antigermană și totodată antihabsburgică? Să fie vorba de o profundă armonie între religiozitatea ungară și austeritatea calvină? În orice caz, Biserica reformată condusă de pastorii ei și de către nobili, reprezintă o forță preponderentă în viața politică ungară: calvinii au fost apărătorii înverșunați ai limbii, culturii și independenței naționale.

¹⁵ Lupta pentru cultura și pentru promovarea limbii maghiare s-a făcut în spiritul ideilor lui Jan Hus și ale lui Erasmus din Rotterdam. Traducerile parțiale ale Bibliei publicate înainte 1540, Noul Testament și mai apoi întreaga traducere a Sfintei Scripturi în 1590, ca operă a lui Gáspár Károly, au promovat în fruntea literaturii limba maghiară alături de latina clasică. Dar arma cea mai eficientă a protestantismului în munca de "reformare a sufletelor" a fost înființarea și menținerea școlilor evanghelice.

¹⁶ În școlile de la sate, tinerii învățau rudimentele necesare pentru citirea Bibliei, în timp ce școlile de la orașe și academiile urmau un program umanist asemănător cu cel al școlilor germane. Ungaria nu avea nici o universitate, astfel încât tinerii se duceau să studieze în străinătate – lutheranii la Wittenberg, calvinii la Leyden, Strassburg, Heidelberg, Geneva sau chiar în Anglia¹⁷.

Contrareforma catolică se va afirma profund pe scena confesională maghiară începând cu a doua jumătate a veacului al XVII-lea. Anul 1606 a adus un prim compromis între politica de contrareformă habsburgică și nobilimea ungară prin încheierea păcii de la Viena din 23 iunie¹⁸. În urma insurecției lui Ștefan Bocskay din anul 1604 (bătălia de la Almosd) curtea de la Viena impune o serie de clauze care limitează grav libertățile religioase din regatul ungar. Pacea de la Viena anulând la punctul 1 prevederile odiosului articol XXII din 1604, împăratul asigura stărilor în totalitatea lor și fiecăreia în parte în cuprinsul Ungariei, magnaților, nobililor, orașelor libere regești și târgurilor nemijlocit supuse coroanei liberul exercițiu al religiei, nu însă în defavoarea confesiunii romano-catolice¹⁹. Prin acest tratat se reliefează și mai mult lupta pentru menținerea statu quo-ului politic și religios din Ungaria în fața tendinței de a centraliza și catoliciza regatul maghiar.

Pacea de la Linz din 16 decembrie 1645, încheiată între imperiali și Gheorghe Rákóczy, a asigurat protestanților din Ungaria din nou, și mai pronunțat decât până atunci, exercitarea liberă a religiei²⁰. Dincolo de aceasta, ea este însemnată pentru evoluția ideii de toleranță religioasă ca atare. Acest instrument

¹⁵ *Ibidem*, p. 151.

¹⁶ M. Eugene Osterhaven, *Op. cit.*, p. 6.

¹⁷ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 151.

¹⁸ Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, traducere de Marionela Wolf, Cluj-Napoca, 1994, p. 43.

¹⁹ *Ibidem*, – (Verum omnibus praedictis statibus et ordinibus liber religionis ipsorum usus et exercitium permittetur, absque tamen praeiudicio Catholicae Romanae religionis).

²⁰ Andrei Oțetea, *Istoria Lumii în Date*, București, 1972, p. 122.

contractual a asigurat nu numai stărilor și orășenimi, ci în mod special și iobagilor libera exercitare a religiei independent de confesiunea stăpânilor de pământ. Principiul libertății religioase fără îngrădire socială va fi sugerat partenerilor protestanți la tratative, îndeosebi de considerentul asigurării exercițiului confesiunii protestante de către acei supuși ai căror stăpâni de pământ s-au convertit la catolicism.²¹

Cu toate aceste compromisuri, cauzate în bună parte de contextul confesional european agitat de Războiul de Treizeci de Ani (1618-1648), Curtea de la Viena își păstrează poziția fermă privind o viitoare acțiune a contrareformei catolice în Ungaria. Tendința generală a curții este exprimată de această reflecție a unui ministru al lui Leopold I (1658-1705): *"ar fi mare nevoie să facem din regatul Ungariei ceea ce am făcut din regatul Boemiei"*²². Însă acțiunea imperială era limitată de dreptul de stat ungar, care nu îi permitea suveranului Habsburg să intervină în mod direct în politica internă a Ungariei. Ca formă de conducere, în Ungaria ne confruntăm cu o diarhie: monarhul, suveranul casei de Habsburg pe de o parte și ordinele politice privilegiate pe de alta. Puterea legislativă și administrativă era împărțită de monarh cu ordinele (ordinul prelaților, cu o preponderență catolică, aristocrația, nobilimea, orășenimea), care exercitau de cele mai multe ori o superioritate a aristocrației în raport cu împăratul²³.

Astfel politica de contrareformă s-a limitat la sprijinirea partidei catolice, alcătuite din prelați, magnați și iezuiți. Ordinul prelaților, format din episcopii romano-catolici, arhiepiscopi și capitlurile catedrale s-a menținut în fruntea administrației Ungariei, în ciuda progreselor Reformei. Prezența clerului înalt în administrație a adus un real avantaj partidei catolice, care acum ocupa unele poziții cheie în guvernul de la Pressburg (Bratislava-Pojony). La începuturile politicii de contrareformă în Ungaria episcopii nu proveneau din familii aristocratice, de exemplu cardinalul Pázmány Péter era dintr-o familie de mici nobili, în timp ce cardinalul Lippay provenea dintr-o familie modestă. Cu timpul, prelații catolici vor ajunge să provină din rândul aristocrației, cum a fost cazul arhiepiscopilor Eszterhazy și Batyanyi.

La fel și convertirea unor familii importante a făcut ca acțiunea de recatolicizare să capete amploare; sunt de amintit în acest sens acțiunile unor personaje importante ale scenei politice maghiare, Francisc Nádásdy, mare cap al justiției și cel al Sofiei Báthory.

Progresele contrareformei ar fi fost astfel sigure fără ivirea crizei din 1664, care a pus totul sub semnul întrebării.²⁴ Magnații catolici, membrii guvernului de la Pressburg și însuși arhiepiscopul de Strigoni (Esztergom) s-au implicat într-o vastă conspirație antihabsburgică. Așa se face că Habsburgii au reușit să-și ridice împotriva lor unanimitatea ungarilor, catolici și protestanți deopotrivă. Ei doreau înlocuirea hegemoniei Habsburgilor cu un rege național sau cu unul francez. Riposta lui Leopold I a fost fermă, principalii lideri ai mișcării fiind condamnați și executați la Wiener Neustadt, în 1671²⁵. Suveranul Habsburg, până atunci rege

²¹ Mathias Bernath, *Op. cit.*, p. 46.

²² Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 246.

²³ Pamlenyi, E., *Op. cit.*, passim.

²⁴ *Ibidem*, p. 246.

²⁵ *Ibidem*, p. 247.

onorific, devine regele absolut și va lăsa de acum înainte partida catolică să acționeze în voie, refuzând să asculte doleanțele cu caracter confesional.

De acum înainte el avea să-și înlăture masca și să aplice programul clerului maghiar expus de către episcopul Gheorghe Barsony în cartea sa *Veritas toti mundo declarata*. Aici, prelatul nega celor ce nu erau catolici orice drept la libertatea cultului, deoarece pacea de la Viena din 1606, care continua să fie temelia privilegiilor protestante, nu avea, după părerea lui nici o valoare. Mai mult regatul Ungariei era catolic de la convertirea Sfântului Ștefan, încoace. Această scriere a alimentat argumentația prelaților unguri și a iezuiților, fiind din plin contestată de protestanți²⁶.

Politica susținută de contrareformă în Ungaria era structurată pe diferite coordonate. Și anume, *cancelarul Hocher* considera că doar convertirea ungarilor la catolicism putea face din ei niște supuși ascultători²⁷. *Montecuccoli*, insistând asupra aspectului confesional și laudând meritele unității religioase, amintea împăratului că favorizarea "adevăratei" religii și mântuirea sufletelor supușilor săi era o problemă de conștiință. Ca o încununare a acestei atitudini favorabile catolicismului vine sprijinul dat de nunțiul Buonvisi, care îndemna la o politică hotărâtă de Contrareformă²⁸. Acțiunea guvernului de la Viena a fost inițial represivă, urmărind să lase comunitățile protestante fără lăcașuri de cult și mai ales fără păstori. Un tribunal prezidat de arhiepiscopul de Strigoniu a condamnat 26 de pastori la galere în 1673. Cu totul 733 de intelectuali protestanți (pastori, profesori, învățători) au fost puși, fie prin exil, fie prin întemnițare, în imposibilitatea de a-și face prozeliti²⁹.

Acest fapt marca o victorie incontestabilă a Bisericii Catolice, din moment ce lutheranii și calvinii au rămas fără o bună parte din cadrele lor. Catolicii au procedat la recuperarea masivă a lăcașurilor de cult; o statistică a vremii arată că în perioada cuprinsă între anii 1670 și 1680 în Ungaria au fost preluate prin forță peste 800 de biserici. Guvernul favoriza și o acțiune pozitivă: convertirea maselor la catolicism, sarcină atribuită iezuiților. În număr de 354 și împărțiți în 8 colegii, 13 reședințe și 6 misiuni ei și-au concentrat efortul misionar mai mult spre mediul urban unde au înregistrat rezultate mulțumitoare³⁰. Dar ce poate să însemne în realitate acest succes în contextul unei țări slab urbanizate, cum era Ungaria la acea dată?

Teroarea, ocupația militară, violența și chiar sacrilegiul emisarilor contra-reformei imperiale au dus la descalificarea întregii acțiuni a Bisericii, care s-a dovedit a fi nu una dusă în numele reformei catolice tridentine ci în numele unui

²⁶ *Ibidem* Trebuie menționat faptul că încreștinarea ducelui Vajk, viitorul Sfânt Ștefan s-a făcut prin strădania misionarilor bizantini. Anii 948-949 îi aduc pentru prima dată în Bizanț pe ambasadorii unguri, care încheie pace cu Imperiul romeilor. Poziția geografică a Ungariei, în imediata apropiere a imperiului romano-german va permite pătrunderea influențelor catolice începând cu veacul al XI-lea. (cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Galați, 1996, p. 51-52).

²⁷ Merle D'Aubigné, *Op. cit.*, vol. 2, passim.

²⁸ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 248.

²⁹ *Ibidem*, p. 248.

³⁰ *Ibidem*.

brigandaj și a unor calcule politice dictate de interesele Habsburgilor. Acest precedent, care nu are nimic în comun cu principiile reformei catolice, se va repeta și în Transilvania, unde nu interese pastorale, cum ar fi educația, pastorația și disciplina au dictat misiunea iezuiților și a imperialilor ci dorința de impune o confesiune hibrid în scopul câștigării unei Transilvanii habsburgice și nicidecum a uneia pătrunsă de "*adevărata credință*" catolică. Imperialii prădau, violau, comiteau chiar sacrilegii la adresa Bisericii catolice. Aceste metode erau cerute de Montecuccoli și de Hoher, care considerau că teroarea avea să-i facă pe unguri să cedeze, silindu-i să accepte orice fel de reformă pentru a putea obține retragerea trupelor³¹.

Evoluția ulterioară a evenimentelor a confirmat faptul că calculele politicii confesionale a Habsburgilor au fost greșite, modelul impus Boemiei în urma înfrângerii de la Muntele Alb, lipsa de rezistență a populației fiind total nepotrivite contextului Ungariei. Rezistența armată a devenit o armă solidă a maghiarilor împotriva contrareformei catolice. Rebeliunea amenința să capete proporții prin înrolarea a tot mai mulți nemulțumiți de politica imperială și de mâna forte cu care conducea acțiunile cardinalul Kollonich. Partizanii s-au organizat și încetul cu încetul au dobândit sprijin din exterior – de la bun început pe cel al Transilvaniei, apoi, din 1676 pe cel al Franței și, în sfârșit, după 1679 pe cel al Porții³².

Partida catolică în frunte cu nunțul Buonvisi și cu părintele Sinelli acceptă ideea unor negocieri. Dar singurii nefindplecați rămăneau în continuare prelații și iezuiții, care apărau politica radicală în fața oricărui tip de compromis. Negociind, Leopold I știa că accepta eșecul ideii cheie a guvernării lui, și anume unificarea monarhiei prin intermediul confesiunii catolice. Dar dacă nu se reușea un compromis, Ungaria întreagă ajungea sub protectoratul Porții. Împăratul acceptă ideea și convoacă pentru luna mai 1681 Dieta de la Sopron. Partida moderată, în frunte cu părintele Sinelli, ajuns între timp episcop la Viena va triumfa, guvernul acordând din nou libertatea cultului în baza articolului 1 al Păcii de la Viena din 1606³³. Deși nu a restituit bisericile confiscate începând din 1671, el a autorizat construirea unei biserici în fiecare comitat, iar pe deasupra magnații și nobilii puteau întreține în reședințele lor oratorii și capele³⁴.

Acceptând principiul pluralității confesionale, Leopold I renunța pentru totdeauna la speranța de a unifica monarhia prin intermediul religiei, Ungaria având în acest nou context un statut particular. Rezultă că singurul liant posibil între toate popoarele Casei de Austria, confesiunea unică nu există și nu va exista nicicând, patenta de toleranță de la Sopron din 1681 nefiind decât o recunoaștere realistă a eșecului³⁵. Deși în 1699, în urma unei victorii militare incontestabile și a încheierii păcii avantajoase cu Imperiul Otoman, Leopold I redevenise singurul

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 249.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, *La Hongrie des Habsbourgs au XVIIeme siècle: republique nobiliaire ou monarchie limitée?*, în *Revue historique*, 438, 1967, p. 31.

³⁵ *Idem*, *Op. cit.*, p. 250.

stăpân peste țările coroanei Sfântului Ștefan, el crease după expresia lui Jean Bérenger, mai degrabă o "Austro-Ungarie" decât o monarhie în curs de unificare³⁶.

Cu acest pas acțiunea politică a contrareformei catolice se apropie și mai mult de spațiul Transilvaniei, care va deveni la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul celui următor câmpul de acțiune al catolicismului printre românii ortodocși. Deși spațiul ortodox cunoscuse încercări de unire parțială acum, în Transilvania se va consuma cea mai amplă catolicizare a românilor ortodocși din decursul istoriei Bisericii, născând un compromis confesional, uniaticismul.

Austria a reprezentat bastionul coroanei Habsburgilor. Investigația istorică asupra evoluției confesionale a Austriei este interesantă, mai ales dacă ținem cont de toate aspectele vieții religioase, și de evoluția raporturilor confesionale. Analiza însă nu ar trebui limitată doar la secolul Reformei, care a inaugurat apariția protestantismului, ci ea ar trebui să surprindă și veacurile ce au urmat, în special secolul al XVIII-lea, care a inaugurat o nouă politică confesională în spiritul iluminismului european.

Protestantismul în Austria are o istorie bogată, fiind semnalat încă de la începuturile Reformei, în special în rândurile nobilimii. Aderarea la crezul lutheran a păturii înalte a societății austriece a făcut ca această nouă confesiune protestantă să devină deosebit de influentă. La aceasta au contribuit și tinerii care studiau la universitățile germane, și care au creat o legătură intelectuală neîntreruptă cu mediul Reformei.

Încă din 1520, negustorii pun în circulație marile scrieri ale lui Luther (*Despre libertatea creștinului, Către nobilimea creștină de națiune germană, Despre captivitatea babilonică a Bisericii*)³⁷. În Austria Superioară orașele comerciale Steyr și Gmunden au primit foarte bine ideile lui Luther. La Viena, predicatorul Paulus de Spretten³⁸ (Speratus) înfiera de la altarul catedralei Sfântului Ștefan legămintele monahale, justificarea prin fapte, în timp ce umanismul elvețian Vadium răspândea doctrina lutherană. Ca un fapt ce vine să arate că Austria devine încă de la început un bastion al lutheranismului amintim faptul că începând din 1521 majoritatea pamfletelor protestante erau tipărite aici³⁹.

Printre țărani anabaptismul a avut o audiență mai mare decât lutheranismul. Datorită radicalismului promovat, acest curent va fi în mod constant urmărit și persecutat, atât de Biserică, cât și de discipolii lui Luther; de exemplu, Balthasar Hubmaier, unul dintre cei mai ascultați predicatori, și liderul anabaptist din țările dunărene și Moravia, cel care a întemeiat o comunitate la Nikolsburg a fost condamnat și decapitat la Viena în 1528⁴⁰. În 1536, un alt anabaptist, tirolezul Jacob Hutter a fost condamnat la moarte în același fel la Innsbruck. Situația Bisericii romano-catolice s-a agravat, de la decăderea morală a clerului până la secularizarea averilor mănăstirești și rapida expropriere. În multe cazuri nici măcar nu era vorba

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibidem*, p. 148

³⁸ *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1994, vol. 9, p. 833.

³⁹ *Encyclopaedia Britannica*, vol. 14, Chicago, 1991, p. 494, col. 1.

⁴⁰ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 148.

de o convertire la lutheranism ci de o întoarcere la păgânism⁴¹. Compromisul dintre catolici și protestanți, încheiat la Augsburg părea că va aduce o liniștire a situației din Austria, întrucât religia nu depindea de dietele locale, ci de prinț. Așadar, în țările ereditare nu era totul pierdut pentru Habsburgi, cel puțin pe plan juridic. Cu toate acestea, doar Carniolia⁴² rămânea în majoritate catolică, în timp ce Stiria și Austria Superioară apăreau drept bastioane ale lutheranismului în țările ereditare. Viena însăși era oraș pe trei sferturi protestant⁴³.

Contraofensiva catolicismului a început cu infiltrarea iezuiților în mod clar la Viena, Graz și Innsbruck. Chemați la Viena de către Ferdinand I (1556-1564), ei au înființat aici, în 1552 un colegiu. Noul suflu catolic a beneficiat și de pe urma apariției unei noi generații de episcopi, care s-a declarat fidelă cauzei catolicismului și contrareformei. La toate acestea un rol important l-au avut și mănăstirile. De partea protestantă diferențele etnice, antagonismul dintre nobilime și masa țărănească nu a permis construirea unui front protestant comun. În fața slabei reacții protestante, contrareforma va înregistra un prim succes în Gorizia și Carniolia, unde confesiunile Reformei vor deveni o minoritate ne semnificativă⁴⁴. Și în alte părți comisiile religioase au început să-i înlocuiască pe predicatorii protestanți cu clerici catolici.

În timpul lui Rudolf al II-lea (1576-1612), crescut în Spania într-un autentic stil catolic, curtea imperială s-a eliberat de toți funcționarii protestanți. Convertirea orașelor și a târgurilor din Austria Inferioară la catolicism a fost condusă de Melchior Klesl, în acel timp administrator al Vienei și ulterior episcop și cardinal. În Austria Superioară, unde protestanții aveau posesiunea lor cea mai puternică, situația va rămâne nedecisă cu guvernatorul catolic Hans Jacob Löbl de Greinburg și cu calvinul Georg Erasmus de Tschernembl, liderul partidului religios de opoziție⁴⁵.

Când Ferdinand a preluat politica Contrareformei în Austria Interioară, el dispunea de sprijinul episcopatului și al ordinilor religioase în interior și de cel al papalității și al Spaniei pe plan extern. El a preluat inițiativele tatălui său arhiducele Carol, fiind ajutat de episcopul Brenner. Intimidările ordinilor nobiliare nu au făcut decât să întărească și mai mult convingerea sa de a continua reforma catolică, făcută în baza lui *ius reformandi* drept pe care îl aveau prinții teritoriali⁴⁶. În 1600, orașul Graz redevenise în întregime catolic, cu excepția a 115 persoane care au preferat să emigreze. La fel și în Stiria 2500 de lutherani au preferat să părăsească teritoriul provinciei, luându-și bunurile și banii. Cea mai ilustră victimă a fanatismului arhiducelui Ferdinand a fost matematicianul Johannes Kepler, care a găsit fără greutate refugiu la curtea lui Rudolf⁴⁷.

Când Ferdinand al II-lea (1637-1657) a preluat Stiria el nu va proceda la o politică brutală, ca predecesorul său, Ferdinand I, ci se va dovedi a fi un avocat

⁴¹ *Ibidem*, p. 149.

⁴² Erich Zölner, *Istoria Austriei*, vol. 1-2, traducere de Adolf Ambruster, București, 1997.

⁴³ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 149.

⁴⁴ *Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1991, vol. 14, p. 494, col. 2; Erich Zölner, *Op. cit.*, vol. 1, *passim*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 494, col. 2.

⁴⁶ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 195.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 196.

rezonabil al Contrareforme. Cu câteva excepții (Ungaria și Silezia) catolicismul a fost reșezat în Austria⁴⁸.

În Tirol, situația catolicismului era categoric mai bună decât în restul țărilor ereditare. Lutheranismul nu avusese nici o influență asupra maselor țărănești. Nobilimea rămăsese în majoritate credincioasă Bisericii, protestanții neexistând decât în orașe și târguri, și cu precădere în rândul minerilor. Dorința arhiducelui Ferdinand, de a pune în practică politica de contrareformă era clar exprimată încă de la început, prin înființarea unui colegiu iezuit la Innsbruck. Reforma catolică nu a întâmpinat nici o împotrivire în rândul ordinilor și doar câteva comunități cripto-calvine au mai supraviețuit în Vorarlberg, datorită sprijinului discret al locuitorilor din Gorizia⁴⁹. În 1595, la moartea lui Ferdinand, orice urmă a acestui protestantism minoritar dispăruse. În ciuda preponderenței catolice întreținute de împărații Habsburgi, curtea imperială a împiedicat degenerarea antagonismului religios din nou într-un conflict religios, asemănător celor din veacul al XVI-XVII⁵⁰.

Dacă atunci, în secolele XVI-XVII politica echilibrului confesional dirijată în special de Roma catolică dicta totul, câteva secole mai târziu confesionalismul a lăsat locul noului spirit iluminist secular. Și raporturile confesionale vor fi grevate pe acest spirit nou, fapt ce va contrasta clar cu vechea politică de contrareformă catolică. Acest nou veac, cunoscut în istoriografie ca secolul luminilor, nu a fost unul al suveranilor catolici dedicați cauzei Romei, ci a inaugurat secolul despoților luminați, a căror politică nu a mai fost dictată de principiul confesiunii, ci de idealul umanist pe care iluminismul îl promova atât în religie cât și în politică. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ne oprim doar la secolele lui Ferdinand I, Rudolf sau Leopold, ci este interesant de urmărit și politica religioasă dusă de Maria Tereza și de Iosif al II-lea. De exemplu, Iosif al II-lea (1780-1790) a promovat o politică radicală față de religie, dar dublată de idealurile pur iluministe. El era convins că toleranța religioasă este un atribut esențial al statului pe care încerca să-l edifice. Ceea ce apare însă neobișnuit este contrastul dintre viziunea despre sine ca membru loial al Bisericii și faptul că voia să diminueze puterea acesteia. El considera că îndepărtează defectele Bisericii pentru a o face mai bună, unele din reformele promovate urmărind să facă Biserica accesibilă oamenilor. Reformele vin din partea suveranului conștient de politica sa confesională, fără să mai țină cont de politica Romei. Noutatea o constituie crearea noului tip de monarhie, cu pretenții de libertate și toleranță religioasă. În politica sa religioasă un rol important l-au avut patentele de toleranță date protestanților în 1781, documentul din 1782 care promova egalitatea în fața legii a cetățenilor evrei, ca și actul privind reformarea Bisericii romano-catolice⁵¹. Scopul lui era de a conduce singur Biserica, în treburile bisericești, în care se socotea "Apostolul Bisericii creștine, vicarul lui Hristos, șeful imperial al credincioșilor, comandantul oastei creștine, protectorul Palestinei, al conciliilor generale și al credinței catolice"⁵².

⁴⁸ *Encyclopaedia Britannica*, vol. 14, p. 495, col. 1.

⁴⁹ Jean Bérenger, *Op. cit.*, p. 187.

⁵⁰ Jacques Le Rider, *Mitteleuropa*, traducere de Anca Opric, Iași, 1997, p. 47.

⁵¹ Walter Oppenheim, *Europa și despoții luminați*, traducere de Roxana-Ana Duma, București, 1998, p. 131-133.

⁵² Onisifor Ghibu, *Catolicismul unguresc în Transilvania și politica religioasă a statului Român*, Cluj, 1924, p. 46.

În viziunea istoriografiei moderne, actul de reformare a Bisericii reprezintă o adevărată revoluție. În anul 1783 viziunea politică și religioasă a lui Iosif era concentrată pe ideea creării unei Biserici de stat independentă de Roma⁵³. Această idee era construită pe principiul că statul este administratorul temporar al bunurilor Bisericii.

Pe lângă desființarea cenzurii și expulzarea iezuiților, Iosif operează o secularizare a averilor eclesiale. Aproximativ 700 de mănăstiri au fost închise, cam o treime din numărul total, iar acest fapt a avut consecințe importante asupra fiscalității imperiului. O mare parte din veniturile care luau drumul Vaticanului sunt aduse în vistieria Habsburgilor⁵⁴. Clerul a devenit un corp de funcționari ai statului, prin desființarea zecuielii și introducerea salariilor plătite de stat. Biserica, în viziunea împăratului, trebuia să predice acele virtuți care stăteau la baza statului luminilor (loialitatea, obediența, munca). În ciuda temerilor că Iosif ar fi urmărit să distrugă Biserica, el a dat un număr de legi ce aveau ca scop creșterea numărului bisericilor și a veniturilor preoțești. Unele dintre reformele sale au vizat anumite aspecte ale cultului, s-a stabilit numărul de lumânări pe care credincioșii le foloseau la liturghie, lungimea și intonația versetelor și felul rugăciunilor și al imnelor religioase⁵⁵.

Papalitatea nu a rămas indiferentă la cele ce s-au întâmplat în vechiul bastion al Romei. Papa Pius al VI-lea (1775-1799)⁵⁶ a fost atât de îngrijorat încât s-a hotărât să-l viziteze pe Iosif și să-l determine să pună capăt atacurilor la adresa Bisericii⁵⁷. Disperarea papei este dovedită de faptul că nici un papă nu mai vizitase Austria, din 1414. Oricum, vizita a fost atât un succes, cât și un eșec. Reîntors la Roma papa nu a reușit să-l angajeze pe Iosif să modifice măcar o singură lege. În multe privințe vizita papei la Viena reprezintă cea mai cruntă scădere a prestigiului papalității din secolul al XVIII-lea⁵⁸.

Vindecarea rănilor inaugurate de politica confesională iosefinistă⁵⁹, a prestigiului rănit al Romei, a fost nevoită să mai aștepte mai bine de o jumătate de secol. Doar concordatul semnat între Vatican și Imperiul Habsburgilor în 1855 va restabili în Austria prestigiul catolic distrus atât de Reformă cât și de spiritul secular al luminilor.

⁵³ *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New-York, 1908, vol VIII, articolul despre Iosif al II-lea, passim.

⁵⁴ Walter Oppenheim, *Op. cit.*, p. 134.

⁵⁵ *Catholic Encyclopedia*, vol VIII, articolul despre Iosif al II-lea, passim.

⁵⁶ Vintilă Horia, *Dicționarul Papilor*, București, 1999, p. 235-239.

⁵⁷ Walter Oppenheim, *Op. cit.*, p. 135.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Winter E., *Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848*, Berlin, 1962.

ISRAEL ȘI NEAMURILE ÎN VIZIUNEA PROFETILOR BIBLICI

ALEXANDRU MOLDOVAN

“Ora lascia o Signore che il tuo servo vada in pace, secondo la tua Parola, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza, preparata da Te davanti a tutti i popoli, luce per la rivelazione alle genti e gloria del tuo popolo Israele” (Lc 2,29-32).

RIASUNTO. Sintesi dell'elaborato “Israele e le nazioni nella visione dei profeti biblici”. In ogni tempo la storia di Israele ha attirato su di sé l'attenzione del mondo. Il suo destino è stato glorioso e doloroso allo stesso tempo. Disperso tra gli altri popoli pagani, Israele non ha perduto la sua identità consapevole che, davanti a Dio, ha uno statuto unico. Israele, secondo la Sacra Scrittura, è sempre chiamato ad essere “primogenito” del Signore (Es 4,2; Ger 31,9). Per questa ragione aspetta sempre un segno da Dio (Mt 12,38; 16,1; Lc 11,16; 1Cor 1,22), ma o non lo ottiene o non sa riconoscerlo (Ger 8,7-8; Mt 16,3; Lc 12,56).

Per spiegare il suo ruolo nel mondo le parole umane non bastano. Dobbiamo capire il piano di Dio espresso chiaramente nella rivelazione. Solo così capiremo con oggettività l'economia divina e il ruolo speciale di Israele in questo piano.

Lo scopo dello studio è quello di ravvisare qual è il rapporto tra Israele e i popoli pagani. Nel tentativo di scoprire questo rapporto abbiamo intravisto due aspetti. Innanzitutto Israele si trova in una situazione di separazione o di opposizione rispetto ai gentili, come esigenza voluta - fino ad un certo punto - da Dio per mantenere la fede monoteista. Poi “l'elezione di Israele” è aperta alla chiamata dei gentili (questo aspetto si vede chiaramente nei libri profetici). Israele ha la missione di essere il popolo eletto da Dio, quindi il popolo nella cui storia Dio ha preparato la venuta del suo Figlio.

Israele vive sotto il segno della promessa divina e il suo ruolo è quello di essere ciò che Dio ha voluto egli fosse: **il popolo eletto**. Israele deve compiere una missione divina nel mondo. Davanti agli altri popoli egli è la **“testimonianza del vero Dio”**. Essere il **“popolo di Dio”**: questa è in definitiva la sua missione e il suo ruolo nel mondo. Così hanno concepito i profeti il ruolo di Israele in relazione ai gentili. I testi biblici e le profezie ricordano l'interesse del Dio di Israele in rapporto ai gentili.

L'ultima missione di Israele, per quello che riguarda i gentili, è comunicare la rivelazione divina. La Chiesa ha avuto alla “fine dei tempi” la missione di comunicare ai gentili che il piano di Dio si è compiuto in Gesù Cristo. La Chiesa si appoggia sulla testimonianza dell'Antico Testamento quando annuncia che il piano di Dio, per ciò che riguarda i gentili, si è realizzato. La Chiesa sa di costituire il nuovo **“Israele di Dio”** o il nuovo **“popolo di Dio”** e per questo eredita la missione dell'antico popolo di Israele. **“Israele di Dio”** (Gal 6,16), distinto dall'Israele “secondo la carne” (1Cor 10,18), la vera discendenza di Abramo (Rom 4,11-18; 9,6-8; Gal 3,7-9; 4,28-31). Il nuovo popolo di Dio ha la vera “circoncisione” (Fil 3,3; Col 2,11) e per questo motivo merita il nome di “giudeo” (Rom 2,29), invece i giudei non convertiti di Smirne usurpano questo nome (Ap 2,9; 3,9).

Nel Nuovo Testamento i cristiani sono chiamati **“santi”**, come nell'Antico i membri del popolo eletto. Quelli che nell'antichità erano un “non-popolo” adesso sono il **“popolo di Dio”** (1Pt 2,9-10), ricevendo il nome riservato nell'Antico Testamento per Israele: **“popolo eletto”**, **“regno di sacerdoti”**, **“popolo santo”**. La Lettera agli Ebrei parla di tutto quello che Dio ha fatto in mezzo al suo popolo: l'esodo, l'alleanza, il sacerdozio, il giorno del riposo, il culto per dimostrare che tutti questi sono compiuti in Gesù Cristo, il nuovo Mosè e il sacerdote eterno.

San Paolo parla della priorità che appartiene agli Ebrei nel piano di Dio (Rm 1,16; 2,9-10; Gal 2,15) perché a loro sono fatte le promesse della salvezza. Ma san Paolo sostiene che in Cristo i giudei non hanno più questa priorità etnica. Il giudeo battezzato in Cristo non ha la sua speranza nell'adempiere le prescrizioni giudaiche della Legge, ma davanti alla grazia di Cristo tutti gli uomini, giudei e pagani, sono salvati per mezzo della fede (Rm 2-3). Cristo così ha abbattuto il muro che separava Israele dagli altri popoli. Così il piano di Dio è compiuto. I giudei, poi i pagani, sono insieme l'unico "**popolo**" (Ef 1,4-10). Dal resto di Israele Dio ha formato il suo nuovo popolo e questo resto è quello che ha accettato il messaggio del Vangelo, riconoscendo che la Legge mosaica aveva trovato il suo compimento in Cristo. E, come hanno annunciato i profeti, a questo resto si sono aggiunti i gentili: "**Chiamerò popolo mio, quelli che non erano il mio popolo**".

Ma verrà un tempo quando Israele ritornerà a Cristo (nella visione di Paolo questa è una speranza certa), sebbene il tempo e il modo restino un mistero. Questo ritorno deve sottolineare in un certo modo la realizzazione del piano di Dio in ciò che riguarda la salvezza. La missione della Chiesa ha come fine radunare tutte le membra di Cristo sotto un solo Capo.

Gli scritti dell'Antico Testamento annunciavano questo incontro tra Jahvè e i gentili in Sion. Il Vangelo annuncia che Dio adesso ci viene incontro in Cristo Gesù. Nell'Antico Testamento (in Sion) e nel Nuovo Testamento (in Gesù Cristo) Dio attende che tutti gli uomini lo incontrino. L'antico popolo e il nuovo popolo di Dio hanno questa missione di essere davanti al mondo la testimonianza autentica del Dio vivo e vero. L'evangelizzazione non è un "affare" di parole, ma è una questione di "**presenza**": la presenza di Dio nel suo popolo; la presenza del popolo di Dio nel mondo.

Introducere

În toate timpurile istoria lui Israel a atras atenția lumii. Destinul acestui popor, glorios și dureros în același timp, îl deosebește de alte popoare. Risipit adesea printre popoarele păgâne, Israel nu se pierde printre ele, nu-și pierde identitatea, conștient că are înaintea lui Dumnezeu un statut unic. Numit adesea în Sfânta Scriptură: "*întâiul-născut*" al Domnului (Ieș 4,2; Ier 31,9) Israel așteaptă mereu un semn de la Dumnezeu (Mt 12,38; 16,1; Lc 11,16; 1 Cor 1,22), care nu i se dă, sau pe care nu știe să-l recunoască (Ier 8,7-8; Mt 16,3; Lc 12, 56).

Israel și bogăția lui: Vechiul Testament a avut un rol deosebit (special) în iconomia mântuirii. Vechiul Testament este fundamentul istoric al creștinismului și mozaismului deopotrivă. Rădăcinile credinței mozaice și creștine sunt fixate adânc în Vechiul Testament.¹

Pentru a explica rolul Poporului Ales considerațiile umane (de orice fel) nu ajung, nu sunt suficiente. Trebuie să înțelegem planul lui Dumnezeu exprimat clar prin Revelație. Numai recurgând la Scriptură vom înțelege cu obiectivitate planul iconomiei divine și rolul special al lui Israel în acest plan.

1. Alegerea lui Israel de către Dumnezeu

Vocația sau chemarea specială a lui Israel e înscrisă în istoria sa. Alegerea lui Israel reprezintă un act responsabil întrucât se încadrează în insondabilul plan veșnic al lui Dumnezeu de mântuire a lumii.² La început Dumnezeu nu alege un popor, ci un singur om. Patriarhul Avraam e chemat de Dumnezeu într-un pământ în care Domnul

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Creștinismul și Mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, (Teză de doctorat, Sibiu, 1979), în "Mitropolia Ardealului", nr. 1-3/ 1979, p.85.

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Alegere și supunere*, în "Revista Teologică", nr.2/1997, p.70-78.

promite să-l stabilească și să-i ridice o numeroasă posteritate (Geneză 12, 1-7).³ Ceea ce atrage atenția în acest episod este mesajul personal al lui Dumnezeu și urmările sale; Fără să fi fost invocat în prealabil, Dumnezeu se descoperă unei ființe umane și îi face chemarea la o misiune specială. Avram se supune, cum se va supune și mai târziu, când Dumnezeu îi va cere să i-l sacrifice pe Isaac (Geneză, cap. 22).

Promisiunea făcută lui Avraam e reînnoită pentru Isaac (Geneză 26,3-5) și pentru Iacov-Israel (Geneză 28, 13-14). Istoria descendenților lui Avraam se sintetizează printr-o relație neîntreruptă cu Dumnezeu și întărirea promisiunilor făcute patriarhilor biblici. Expresia *“Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov”* (cf. Ieșire 3,6; 4,5; Mt 22,32; Mc 12,26; Lc 20,37) vine să întregască alegerea unor personalități care să ducă la împlinire făgăduințele.⁴

Strămutați în Egipt în vremea lui Iosif (Geneză, cap.46), evreii vor deveni mai târziu robi, dar urmașii lor sunt eliberați de lahve *“cu mână tare și cu braț înalt și prin minuni mari”* (Deut 4,34). Sub conducerea lui Moise evreii pleacă spre pământul făgăduit părinților lor. În timpul peregrinării prin Pustiul Sinai, Dumnezeu se leagă de Israel printr-un Legământ: Decalogul (cf. Ieșire cap. 19-24).

Prin acest Legământ, Israel se angajează la respectarea poruncilor lui Dumnezeu, iar Domnul promite să-l umple de binecuvântări. Dacă Israel se va dovedi infidel și-ar atrage pedeapsa Domnului, care este credincios întotdeauna promisiunilor Sale (Deut 7,9-10; 11, 22-27; 30, 15-20). Toată istoria ulterioară a lui Israel va fi călăuzită de acest Legământ inițial.⁵

Rabbinii au reflectat mult asupra sensului acestei alegeri a lui Israel și asupra Legământului lui Dumnezeu cu Israel. Ei au văzut în aceasta efectul unei alegeri gratuite a lui Dumnezeu: *“Căci pe tine te-a ales Domnul Dumnezeuul tău, ca să-l fi poporul Lui, dintre toate neamurile care sunt pe pământ”* (Deut 7,6).⁶

Israel este *“proprietatea Domnului”* (Ieșire 19,5) sau *“moștenirea”* Domnului (Deut 4,20; 9,26), *“partea pe care și-a rezervat-o Domnul dintre toate neamurile”* (Deut 32, 8-9).⁷ Mai mult, Israel va fi tratat de profeți ca o *“mireasă”* a lui Iahve. O mireasă adesea infidelă, necredincioasă, pe care Dumnezeu trebuie să o pedepsească, dar pe care o iubește întotdeauna cu o dragoste aparte (Osea cap. 1-3; Ieremia 2, 2; 3, 1; Iezechiel 16, 8-14; Isaia 50,1; 54, 1-7; 62, 4-5).

Dragostea dăruitoare a Domnului n-a fost determinată de o excelență (sau merit) al lui Israel (Deut 9,6). Altele au fost motivele. În primul rând, pentru necredința și fără-delegile neamurilor, iar în al doilea rând, pentru ca Dumnezeu să împlinească făgăduințele cu care S-a jurat părinților lor: lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov (Deut 7, 8-9; 9,5).

³ Patriarhul biblic Avraam e numit în Cartea Genezei *“Avraam evreul”* (cf. Geneză 14,13). Avram a fost descendent al lui Eber, urmașul lui Sem (unul din fiii lui Noe). Numele de *“evreu”* îl vor folosi și străinii pentru urmașii patriarhului Avraam. Septuaginta a tradus termenul ebr. *“ha'ivry”*, nume care indică starea nomadă, trecerea dintr-o parte în alta, deoarece Avram a trecut Eufratul ca să poată veni în Țara Canaanului. În Septuaginta apare termenul *“cel de dincolo”* (rătăcitor, pribeag, nomad).

⁴ Pierre Benoit, *Rolul special al lui Israel în iconomia mântuirii*, în *Exégèse et Théologie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, p. 400-401.

⁵ *Ibidem*.

⁶ În aceeași idee vezi și alte texte: Deut 14,2; 26, 17-19; 28, 9-10; Ps. 134,4 *“Iahve, Dumnezeuul tău”*, iar Israel *“poporul sfânt al Domnului”* sunt expresii frecvente în paginile Vechiului Testament, care arată foarte bine apartenența lui Israel la Dumnezeu, care-l distinge de celelalte popoare.

⁷ Uneori numirile sunt și mai tandre: Israel este *“fiul Său întâi-născut”* (Ieșire 4,22), pe care Domnul îl tratează precum părintele (tatăl) pe copilul său (Deut 1,31; 8, 5; 32, 6). De la popor titlul va trece la membrii săi: israeliții sunt numiți *“fii ai lui Iahve”* (Deut 14,1; Osea 2,2).

Astfel se descoperă *motivul alegerii* divine: Iahve și-a păstrat Israelul pentru “*slava Numelui Său*”. Într-o lume în care păcatul a antrenat idolatria și imoralitatea, Domnul Dumnezeu vede un om (Avram), familia și apoi seminția sa, care a păstrat cunoașterea adevăratului Dumnezeu, care se supune legii morale naturale înainte ca Legea de pe Sinai să fie descoperită.⁸

Israel va fi un popor “*qadosh*” (sfânt) (Deut 7,6; 26,19; 28,9), cu dublu sens de “*consacrat*” și de “*sfânt*”. “*Consacrat*”, printr-o apartenență care-l atașează într-un mod exclusiv la Iahve (Sfântul prin excelență); “*Sfânt*”, printr-o viață de cult și puritate morală, care-l formează după chipul Celui care este Sfânt prin excelență: “*Fiți sfinți precum și Eu sunt Sfânt*” (Lev 11, 44-45; 19,2).

“*Împărăție preoțească și neam sfânt*” (Ieșire 19,6), Israel va avea, printre popoare, privilegiul și datoria de a-l servi adevăratului Dumnezeu. Copiii acestui popor vor fi numiți “*preoți ai Domnului și slujitori ai Dumnezeului nostru*” (Isaia 61,6).⁹

2. Israel și popoarele păgâne

Alegerea lui Israel și motivele acestei alegeri ne determină să ne întrebăm asupra situației Israelului în raport cu neamurile păgâne. Problema aceasta are două aspecte: în primul rând, Israel se află într-o situație de separare, osebire și de opoziție față de neamurile păgâne, iar, în al doilea rând, într-o situație de stăpânire și de atracție a acestora.¹⁰

Separarea se impune pentru a feri Israelul de orice “*contaminare*”: “*V-am deosebit de toate popoarele, ca să fiți ai Mei*” (Levitic 20, 26; Numerii 23, 9). De aici apar interdicțiile: de a comunica și de a intra în casa unui păgân (Ieșire 23, 24; Deut 7,5; Numerii 33, 52), de imoralitate (Levitic 18, 24), de alimentație (Levitic cap.11), de căsătorie cu cei de alt neam (Deuteronom 7,3); interdicții care se prelungesc în mod natural până la antipatie (Ieșire 23, 32-33; 34, 12) și chiar până la exterminare (Deut 7, 1-2; 20, 13; 20, 16-18).¹¹

Orgoliul uman – căci această punere deoparte este însoțită de un sentiment de superioritate (Deut 26, 19; 28, 1; 28, 12-13) – va face să degenereze această exigență sfântă de separare într-o “*opozitie*” față de celelalte neamuri, în care setea de răzbunare și de triumf vor face să se confunde “*Slava numelui Domnului*” cu slava națională a Israelului.¹²

Am spus că “*alegerea lui Israel*” îl pune pe acesta într-o situație de atracție a neamurilor păgâne. Cu această afirmație ajungem la tema principală a studiului nostru.

3. Israel și neamurile în viziunea profetilor biblici

Mai ales la școala marilor profeti și sub grele lovituri ale exilului, Israel și-a dat seama de misiunea sa universalistă. Profetii biblici vorbesc despre o Împărăție care tinde să atragă lumea păgână către Iahve și către poporul Său. Acest curent universalist corectează situația prezentată anterior și trebuie deschis, potrivit planului divin, către mântuirea tuturor oamenilor, căci, prin el, alegerea și misiunea lui Israel vor prinde sens.¹³

Profetii alcătuiesc o instituție specială a poporului Israel. Ei nu au propovăduit și n-au acționat din inițiativă și cu putere proprie, propovăduirea lor și lucrarea lor se fundamentează pe fenomenul vocației, sau al chemării de către Dumnezeu. Fenomenul inspirației conferă cuvintelor profetilor calitatea de cuvânt al lui Dumnezeu, redat în forma

⁸ Pierre Benoit, *op. cit.*, p.402.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

accesibilă a expresiei umane, asupra căruia s-a imprimat pecetea autenticității. Realitatea acestui fenomen se reflectă viu în conștiința aghiografilor. Ei se simt îndatorați să refere la Dumnezeu adevărata apartenență a cuvântului pe care îl propovăduiesc. De aceea, la începutul cărților profetice găsim curent mențiunea: “Cuvântul Domnului a fost către...” sau “Fost-a Cuvântul Domnului către...” (Ier 1, 4; Iez 1, 3; Osea 1, 1-2; Mih 1, 1; Ioil 1, 1; Iona 1, 1; Sof 1, 1; Zah 1, 1).¹⁴ În acest sens mărturisește și regele David că: “Duhul Domnului vorbește prin mine și Cuvântul Lui este pe limba mea” (2 Regi 23, 2); iar profetul Isaia, când recomandă cartea sa o numește “Cartea Domnului”, deoarece “gura Domnului a poruncit și suflarea Lui a adunat” ce se cuprinde în ea (Isaia 34, 16). Autorii biblici vor să arate astfel că atunci când s-au apucat să scrie, nu au urmat unei hotărâri personale, ci au răspuns unui impuls ce li s-a dat de sus (Ieșire 17, 14; 34, 27; Isaia 8, 1; Ieremia 30, 2; Daniel 12, 4; Avacum 2, 2).¹⁵

În vremea profetilor monoteismul s-a șubrezit în Israel, a fost “contaminat” cu practici idolatre. Pătura aleasă a societății a adoptat luxul și aceasta a favorizat dezvoltarea corupției, a încurajat îmbogățirile nedrepte pe seama sărmanilor, preoții înșiși au “pactat” cu această situație, și lucrul aceasta a dus la scăderea autorității lor. Toate acestea la un loc au favorizat o puternică criză morală, situație în care Iahve intervine din nou, cum în trecut de-atâtea ori.

Cărțile profetice prezintă cuvântul despre Dumnezeu în relația sa revelatoare, manifestată față de creație și în cadrul acesteia. Putem vorbi despre o manifestare revendicativă din partea lui Dumnezeu prin profet față de creație.

*

Dar cum a privit Israel rolul său în raport cu neamurile? A întreprins ceva în sensul atragerii neamurilor?¹⁶

Profeții biblici combat interpretarea îngustă a alegerii lui Israel și proclamă măreția lui Iahve care stăpânește pământul și marele univers. Profeții declară că nu există Dumnezeu afară de Iahve Savaot și, ca atare, toate popoarele (neamurile) trebuie să-L cunoască și să-L cinstească, iar Poporului Ales îi revine misiunea de a face cunoscut Numele Domnului până la marginile pământului.¹⁷

Iahve este Dumnezeu unic, singurul Creator (Isaia 40,12-31), Singurul Mântuitor (Isaia 43, 11; 45, 21). Trebuie, deci, ca păgânii (neamurile) să-L recunoască, într-o zi sau alta.¹⁸

Între profeții mari, *Isaia* este menționat pe primul loc. Importanța mare a lui Isaia este în primul rând pe plan religios. A fost numit “*evangelistul Vechiului Testament*”, deoarece

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Creștinismul și Mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, p.87.

¹⁵ Expresia “Așa grăiește Domnul” e mai mult decât o sintagmă a limbajului profetic: e un simbol al autorității divine care se rostește prin gura profetului, o autoritate indiscutabilă, care nu poate fi pusă sub semnul îndoielii. Profetul e deplin conștient de misiunea lui și de statutul său. În traducere cuvântul “profet” înseamnă un om care vorbește în numele altuia, în locul altuia, sau interpret al cuvintelor altuia; se înțelege, în cazul nostru, omul care vorbește în numele Domnului, un om care transmite altora voia Domnului (vezi Ieșire 4, 10-16; Ieșire 7, 1-2).

¹⁶ Referitor la acest subiect, M. Löhr în lucrarea “*Der Missionsgedanke im Alten Testament*”, Fribourg en Brisgau, Leipzig, 1896, rezumă rezultatele studiului său în trei puncte: 1) Pentru Vechiul Testament, noțiunea de misiune este periferică și nu centrală; 2) ideea misionară implică activitatea și mesajul profetilor dar ea nu apare, în punctul ei culminant, decât numai spre sfârșitul perioadei profetilor; 3) Misiunea n-a avut consecințe practice, pentru că s-a lovit de particularitățile Legii și de disprețul iudeului pentru lumea păgână. Vezi detalii la R.artin – Achard, *Israel et les nations, La perspective missionnaire de l’Ancien Testament*, Cahiers éologiques,42, Neuchatel/Paris,1959, p.11

¹⁷ R. Martin – Achard, *op. cit.*, p.11.

¹⁸ Pierre Benoit, *op. cit.*, p. 403.

În cartea sa sunt cuprinse atât de multe profeții mesianice încât se poate alcătui, după ele o adevărată "biografie" a lui Mesia. După Cartea Psalmilor, Cartea Isaia este cea mai des citată în Noul Testament. 89 de citate din Isaia sunt menționate în Noul Testament.¹⁹

Isaia este un profet nu doar universalist, ci și misionar. Mai bine ca oricare alt profet, Isaia a revelat Poporului Ales adevărata sa vocație: să fie o lumină pentru popoare, să ducă mântuirea până la marginile pământului. În Cartea Isaia, ideea misionară atinge punctul culminant. Profetul Isaia se oprește asupra a două noțiuni cu rol esențial în gândirea lui:

- monoteismul
- universalismul.²⁰

Monoteismul conduce în mod natural la universalism. Apoi, Iahve este Singurul Dumnezeu, este Domnul tuturor neamurilor, trebuie să fie cunoscut de toți (această idee apare și la profetul Ieremia în cap. 31, 31-33). Neamurile toate îi aparțin Domnului și toate trebuie să-L cinstească. Umanitatea întreagă se pleacă în fața Dumnezeului lui Israel. Aici intervine rolul lui Israel. Poporul Ales este mandatat să descopere neamurilor măreția lui Iahve.

A. Lods în lucrarea "*Les prophètes d'Israël et le début du judaïsme*", Paris, 1935, p.274 ș.u., arată cum decurge ideea misionară din afirmarea monoteismului clar formulat de profeți: Iahve este singurul Dumnezeu adevărat. Profetul Isaia extrage din această idee faptul că Dumnezeu trebuie să fie al tuturor popoarelor.²¹

Israel are de îndeplinit o misiune divină: el este în fața neamurilor mărturia adevăratului Dumnezeu.²² Israel trebuie să practice Legea divină într-un mod care să determine admirația neamurilor: "*Cei care vor auzi de toate legile acestea vor zice: Nu este un alt popor înțelept și priceput, decât acesta*" (Deut 4,6); "*Toate popoarele de pe pământ vor vedea că tu porți numele lui Iahve și se vor teme de tine*" (Deut 28, 10).²³ Atras de Numele Celui Care locuiește în templu, străinul va veni și se va ruga Domnului și Domnul îi va împlini dorințele (III Regi 8, 41-43).

Dumnezeu, prin profetul Isaia, se adresează neamurilor: "*Întoarceți-vă către Mine și veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți toate ținuturile cele mai îndepărtate ale pământului! Că Eu sunt Dumnezeu tare și nu este altul!*" (Isaia 45, 22); "*Ia aminte la Mine, poporul Meu, și voi, neamuri, fiți cu urechea la Mine, că de la Mine va veni învățătura și legea Mea va fi lumină popoarelor*" (Is 51, 4).²⁴ Dumnezeul lui Israel își descoperă măreția și sfințenia în fața neamurilor (Isaia 52, 10).

Într-un text care la prima vedere pare să cheme neamurile la convertire (Isaia 45, 20) "*Adunați-vă, veniți, apropiați-vă laolaltă, cei rămași cu viață dintre neamuri! Nu își dau seama de nimic cei ce duc după ei un idol de lemn și se închină unui dumnezeu care nu*

¹⁹ Plecând de la capitolul 45 din Cartea Isaia, critica raționalistă protestantă afirmă că Isaia nu este autorul întregii cărți. Capitolul în cauză cuprinde profeția despre Cyrus, regele Persiei. Isaia a trăit în sec. VIII î. Hr., iar regele Cyrus în sec. VI î. Hr. Criticii se întrebă "cum de a fost proorocit Cyrus cu numele?" S-a ajuns la concluzia că partea a II-a a cărții Isaia (cap.40-66) a fost scrisă de un alt autor, sau chiar de doi autori. Așa s-a ajuns să se vorbească despre "Deuteroisaia" (cap.40-55) și "Tritoisaia" (cap. 56-66). Acest tip de critică pomește de la negarea caracterului revelat al Sfintei Scripturi, reducând-o la dimensiunea ei umană.

²⁰ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p.13.

²¹ *Idem*, p.14.

²² *Ibidem*.

²³ Pierre Benoit, *op. cit.*, p. 403..

²⁴ Neamurilor li se adaugă cerurile (Isaia 44,23); pământul (Isaia 49, 13); abisurile (Isaia 44,23); munții și pădurile (Isaia 44,23). În Isaia 44,23 nu e vorba de convertire ci de omagiul pe care întreaga creație trebuie să-l aducă acțiunii lui Iahve în favoarea poporului Său.

poate izbăvi!”), Domnul se adresează iudeilor, coreligionarilor profetului, făcându-le îndemnul la o reală convertire. *“Israel va fi izbăvit de Domnul cu mântuire veșnică”* (Isaia 45, 17). Izbăvirea lui Israel va avea consecințe precise și pentru neamuri. Acestea sunt determinate să recunoască în Dumnezeul lui Israel pe propriul lor Dumnezeu (Isaia 45, 14). Astfel, acțiunea mântuitoare a lui Iahve în favoarea Poporului Ales poate avea ca rezultat alipirea neamurilor la acest popor.²⁵ În viziunea profetului Isaia acțiunea mântuitoare a lui Iahve va fi operată de Slujitorul Domnului (Ebed-Iahve).²⁶

Imnele lui Ebed-Iahve susțin această afirmație. Ebed e trimis de Dumnezeu la neamuri, având ca misiune propovăduirea numelui lui Iahve acestora. Domnul Dumnezeu a chemat de la început neamurile (Isaia 41, 4). Lui Avraam i-a promis o numeroasă posteritate și că se vor binecuvânta întru el toate neamurile pământului (Facere 12, 3). Ebed-Iahve va fi *“Lumina neamurilor”* (Isaia 49, 6). Majoritatea exegeților așa au înțeles misiunea Ebedului. J. S. van der Ploeg scrie: *“Imnele Slujitorului Domnului vorbesc despre un Personaj care e trimis ca instrument al lui Dumnezeu pentru convertirea neamurilor și că Acela nu va reuși decât după o activitate istovitoare de propovăduire”*.²⁷ H. Cazelles scrie: *“Acest fapt (mântuirea Israelului) va fi însoțit de o comunicare a Legii neamurilor. Iahve a dat Legea (Tora) Israelului; acum va da o Lege tuturor popoarelor”*.²⁸

*

Slujitorul Domnului, Lumină a neamurilor

Imnele amintite vorbesc despre activitatea (misiunea) Ebedului la neamuri. Vom analiza pe rând câteva texte în sensul acesta. Este vorba de Isaia 42, 1, 3c, 4, 6 și Isaia 49, 6.

Isaia 42, 1 *“Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu, întru care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor legea Mea”*.

Isaia 42, 3c *“El va propovădui legea Mea cu credincioșie”*.

Isaia 42, 4 *“El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi așezat legea pe pământ; căci învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă”*.

²⁵ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 21.

²⁶ În a doua parte a cărții lui Isaia, există patru imne (poeme) dedicate lui Ebed-Iahve (Isaia 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 – 53, 12). Ebed – Iahve are deopotrivă trăsături individuale și colective, e Persoană și Colectivitate. Expresiile care servesc profetului pentru a-l descrie sunt totodată precise dar și misterioase. Ebedul a fost identificat, în mod curent, cu națiunea, cu tot Israelul. În timp, Ebedul a fost identificat cu “rămășița credincioasă”, apoi cu o singură persoană. Pentru gândirea semitică, asimilarea unei colectivități de către o persoană este un lucru obișnuit. O majoritate se reduce progresiv până la unul, iar unul își asumă misiunea care la origine aparținea majorității. Oscar Cullmann în lucrarea *“Christ et le Temps”*, Neuchâtel / Paris, 1947, arată că istoria mântuirii se derulează, de la început spre sfârșit, după principiul substituției: de la umanitate la poporul Israel; de la Israel la un “rest”, “o rămășiță”, și de la aceasta, la un singur om. Această desfășurare a istoriei mântuirii este prefigurată de Ebed – Iahve, care este și popor și rămășiță și persoană individuală (vezi și Oscar Cullman, *Christologie du Nouveau Testament*, Ed. a III-a, Neuchâtel, 1968, p. 51).

În gândirea semitelui, unul nu poate da un răspuns doar pentru sine și nu se angajează doar pentru sine. Însuși conceptul de “păcat strămoșesc” și transmiterea acestuia la urmașii lui Adam constituie o preluare a acestui mod de gândire corporativ. Vezi în sensul acesta episodul cu “țapul ispășitor” din Vechiul Testament. Într-o asemenea gândire, ispășirea de către Ebed-Iahve în locul altora (al celor păcătoși) așa cum e descrisă de profetul Isaia în cap. 53, își găsește o perfectă îndreptățire. Amănunte vezi la Philip Kaufman, OSB, *The One and the Many: Corporate Personality*, în “Worship”, vol. 42, 9, 1968, p. 546 ș.u.

²⁷ J. S. van der Ploeg, O.P., *Les chants du Serviteur de Yahvé*, Paris, 1936, p.192.

²⁸ H. Cazelles, O.P., *Les poèmes du Serviteur, leur place, leur structure, leur théologie*, R.S.R., 43, 1955, p. 19.

Isaia 42, 6 “Eu, Domnul, te-am chemat întru dreptatea Mea și Te-am luat de mână și Te-am ocrotit și Te-am dat ca legământ al poporului Meu spre luminarea neamurilor”.

Isaia 49, 6 “Mi-a zis Domnul: Puțin lucru este să fi sluga Mea ca să aduci la loc semințiile lui Iacov și să întorci pe cei ce-au scăpat dintre ai lui Israel. Te voi face lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului!”

Interpretarea acestor texte depinde de sensul pe care-l au anumiți termeni ca: “dreptate”; “lege”; “lumină a neamurilor”; “alianță (legământ) al poporului Meu”.²⁹

În primul text (Isaia 42, 1) “*mishpā*” poate avea mai multe sensuri.³⁰ Expresiile “*yōsī mishpā*”; “*yāsīm mishpā*” (Isaia 42, 1, 3c, 4) sunt traduse în mod normal prin verbele “a face să iasă”, “a stabili”, “a aduce” - de unde “a face cunoscut”, “a descoperi”, “a răspândi”, “a se mani-festa”. Misiunea Ebedului este să facă limpede judecata pe care Iahve a pronunțat-o în favoarea lui Israel. Pământul întreg, chiar și cele mai îndepărtate insule, trebuie să afle ce a făcut Iahve pentru poporul Său. Neamurile nu sunt chemate la convertire prin predica Ebedului, ci ele sunt spectatoare ale judecării divine care a redat viața lui Israel.³¹ Expresia “*berith ăm*” (Isaia 42, 6; 49,8) constituie obiectul unor interpretări diferite. Este tradus adesea astfel: “alianța popoarelor sau a umanității”, indicându-se prin aceasta că Ebed-Iahve joacă rolul unui Mijlocitor între Dumnezeu și neamuri.

Pentru alți exegeți “*ăm*” desemnează poporul Israel. În acest caz textul indică faptul că Ebed-Iahve este Mijlocitorul între Dumnezeu și poporul Său.³² Există și o altă interpretare a expresiei “*ăm*” “*berith ăm*” poate însemna “slava poporului”.³³

Expresia “*le’ôr gôyîm*” (Isaia 42, 6; 49, 6; 51, 4) (Ebed-Iahve va fi “lumină a neamurilor”) ne trimite la gândul că misiunea Ebedului cere din partea lui o activitate precisă (o activitate misionară). Alesul lui Iahve va fi lumină pentru toate popoarele până la marginile lumii.³⁴ Misiunea Ebedului are două sensuri. În primul rând, e îndreptată spre propriul Său popor (Poporul Ales) “*Domnul, Cel Ce M-a zidit din pântecele maicii Mele ca să-I slujesc Lui și să întorc pe Iacov către El și să strâng la un loc pe Israel...*” (Isaia 49,5). În al doilea rând, misiunea Ebedului e îndreptată spre neamuri: “*...Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului!*” (Isaia 49, 6).

Textelor din Cartea Isaia amintite până acum, li se adaugă altele (din aceeași carte) care aduc lumină în problema supusă studiului nostru. În capitolul 2 al cărții Isaia avem o importantă profeție mesianică (versetele 2-4): “*Ș se va întâmpla în zilele din*

²⁹ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 23-25.

³⁰ P. Volz spune că termenul desemnează “adevărul”; pentru van der Ploeg cuvântul însemna la origini: “maximă”, “sentință”, “precept”, “decizie”, iar mai târziu “religie” în sensul de “ansamblul obligațiilor față de Dumnezeu”. Pentru W. Zimmerli termenul pare să-și fi păstrat semnificația juridică primară. Nu e vorba aici de un adevăr general, universal, ci de judecata lui Dumnezeu în favoarea poporului Său.

³¹ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 26; vezi și Î.P.S. Antonie Plămădeală, *Câteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia*, în “Mitropolia Banatului”, nr. 1-3/1970, p.89.

³² Este vorba de Feldmann, Fischer, v. Hoonacker, selon van der Ploeg, *op. cit.*, p. 30; în R. Martin-Achard, *op. cit.*, p.27.

³³ Cuvintele inspirate ale Dreptului Simeon (Luca 2,32) “Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel” ar putea fi un ecou al textului din Isaia 42, 6.

³⁴ În propovăduirea sa Sf. Ap. Pavel “Apostolul neamurilor” face referire la textele din Isaia 42, 6 și 49, 6. O face apologetic, justificând propovăduirea la neamuri, deoarece iudeii, plini de invidie, resping cuvântul său. În Fapte 13, 47: “Căci așa ne-a poruncit nouă Domnul: Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginea pământului” și în Fapte 26, 23, apărându-se înaintea procuratorului Festus și înaintea regelui Agripa: “Că Hristos avea să pătimească (Ebed) și să fie cel dintâi înviat din morți și să vestească lumină și poporului (Ales) și neamurilor”.

urmă că muntele casei Domnului va fi mai înalt decât toate vârfulurile munților și piscul lui se va înălța deasupra culmilor. Și toate popoarele (neamurile) vor curge spre el. Și vor veni popoare (neamuri) multe către el și vor zice: Veniți să ne suim în muntele Domnului și în casa Dumnezeului lui Iacov, ca el să ne învețe căile sale și vom merge pe cărările sale! Căci din Sion va ieși Legea și cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim. Și va judeca între neamuri și va da legile Sale între popoare (neamuri) multe. Și vor prefăce săbiile lor în fiare de pluguri și sulițele lor în seceri. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul” (Isaia 2, 2-4).³⁵

Ierusalimul joacă un rol capital în gândirea profetului Isaia (nu numai pentru că aici și-a desfășurat întreaga activitate), ci pentru că Domnul Dumnezeu a hotărât Ierusalimul ca loc al Revelației Sale *“din Sion va ieși Legea și cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim”*. Orașului sfânt i-a fost atribuită și o semnificație eshatologică importantă. Deși în capitolul 1 al cărții sale profetul Isaia are o atitudine negativă față de locuitorii acestui oraș³⁶, iar în cap. 5 poporul lui Israel este comparat cu o vie neroditoare, totuși pedeapsa nu este ultimul cuvânt al lui Dumnezeu. Iuda și Ierusalimul vor fi purificate. Profetul Isaia e sigur de venirea timpului mesianic, iar Ierusalimul va purta într-o zi numele de *“cetate dreaptă, oraș credincios”* (Isaia 1, 26). Pruncul Emanuel confirmă legătura lui Iahve cu poporul Israel (Isaia 7, 14; Isaia 9 și Isaia 11).

Pentru a descrie evenimentele timpului mesianic, Profetul Isaia face aluzie la sărbătorile mari anuale care adunau pe evreii din țară, dar și pe cei din diaspora la Ierusalim.³⁷ Sinoul este *“mama”* tuturor celor care îl au *“tată”* pe Iahve și printre aceștia se găsesc nu doar iudeii (din țară sau din diaspora) sau prozelitiți, ci și neamurile păgâne. Universalismul acestui psalm se acordă cu textul mesianic din Isaia 2, 2-4. Acest text mesianic se evidențiază mai întâi prin caracterul său net eshatologic. Textul profeției situează întâlnirea Dumnezeului lui Israel cu neamurile în Sion la sfârșitul timpului (adică la *“plinirea vremii”*).³⁸ Adunarea păgânilor (neamurilor) la Ierusalim aparține timpului mesianic. Acest lucru se va petrece la intervenția Domnului. Dumnezeu se află la originea adunării neamurilor la Ierusalim. O procesiune imensă e în desfășurare la Ierusalim. Masa pelerinilor constituie un fel de *“râuri”* care curg spre Sion. Orașul sfânt atrage cu bucurie popoarele care vin să-L slujească pe Dumnezeu. Neamurile doresc să cunoască cuvântul lui Dumnezeu și să trăiască după poruncile Sale. La fiecare sărbătoare, leviții îi învață pe credincioși voia Dumnezeului lui Israel; potrivit profeției din Isaia 2,2-4, neamurile vor cere, la rândul lor, să cunoască poruncile Domnului. Profeția descoperă așadar rolul deosebit al Ierusalimului și prin urmare al poporului ales față de neamuri. Rolul poporului ales este de a comunica Legea (Tora) neamurilor. Sarcina aceasta corespunde sarcinii preotului și a profetului în sânul Israelului: instruirea mulțimilor care

³⁵ Textul are paralelă în Cartea profetului Miheia cap. 4, vers. 1-3.

³⁶ Locuitorii Ierusalimului sunt muștrați pentru idolatrie. Profetul condamnă cultul formal pe care-l aduceau evreii, spunând că lui Dumnezeu nu-I sunt de trebuință sângele țapilor și al taurilor și arderile de tot. El voiește ca omul să-I dăruiască inima sa, deci să unească adorarea internă cu cultul extern. Adevăratul cult este părăsirea răului și săvârșirea binelui.

³⁷ În Cartea Psalmilor este cântat orașul Sfânt, pe care Iahve l-a fondat și se subliniază vocația sa universală. Psalmul 86 de pildă, susține această afirmație. Prima strofă a psalmului evocă crearea și alegerea Sionului; a doua strofă evocă viitorul Ierusalimului. Neamurile recunosc în el pe *“mama”* lor, iar Dumnezeu își primește în el copiii: etiopienii, locuitorii Tirului, babilonienii. Iahve înregistrează popor după popor în rândul celor care aparțin Sionului. Măreția Ierusalimului va consta deci în a atrage la el lumea păgână, a aduna la sânul său popoarele (neamurile) pământului (Detalii vezi la R. Martin-Achard, *op. cit.*, pp.60-61).

³⁸ La sfârșitul timpului de pregătire a omenerii pentru primirea Răscumpărătorului.

urcă la Ierusalim.³⁹

Ultima misiune a Israelului în privința neamurilor este transmiterea revelației divine. Profeția sa încheie prin prezentarea consecințelor învățământului pe care neamurile îl primesc prin intermediul Ierusalimului (Sionului). Neamurile descoperă în Ierusalim pe judecătorul și pe protectorul lor. Neamurile rămân în el pentru salvarea intereselor lor. Dreptatea garantată de Iahve face inutile mijloacele obișnuite pe care oamenii le folosesc pentru a se apăra (săbiile și suliițele) și va pune capăt războiului. Isaia anunță aici ultima și cea mai mare Revelație a Domnului.⁴⁰

Textul mesianic din Isaia 2, 2-4 nu este singurul (din cartea Isaia) care prezintă rolul eshatologic al Ierusalimului (Sionului). Numeroase alte texte (profetice) subliniază acest rol al Sionului în timpurile mesianice. Apar noțiuni noi: "*noul Ierusalim*" sau "*Ierusalimul cel ceresc*".⁴¹; Tema aceasta se prelungește în iudaismul postbiblic și în epoca Noului Testament.

În capitolul 25, vers. 6 ș.u. profetul Isaia descrie rolul Sionului după Judecata finală.⁴² Iahve oferă în Sion neamurilor o sărbătoare somptuoasă, un ospăț (banchet) la care le invită să se bucure împreună cu El. Trebuie subliniată dărmicia fără limite a Dumnezeului lui Iacov și caracterul universalist (ecumenic) al invitației Sale "*Domnul Savaot va pregăti în muntele acesta pentru toate popoarele (neamurilor) un ospăț...*" (Isaia 25,6). Ierusalimul va fi (ca în profeția din Isaia 2,2) locul de întâlnire al tuturor neamurilor.

În Isaia 60,1 ș.u., aflăm un imn (poem) care este dedicat Ierusalimului, asupra căruia a răsărit slava Domnului (v.1). Sunt descrise numeroasele pelerinaje care se îndreaptă spre Sion. Către el merg regii neamurilor străine pentru a-l onora. Neamurile își îndrăptă spre el copiii împrăștiați, dar aceștia nu sunt primiți decât dacă vin să-l slujească: "*Către tine vor merge comorile pământului, bogățiile neamurilor vor sosi la tine*" (v.5); "*fiii străinilor vor reconstrui zidurile tale, regii lor vor fi în slujba ta*" (v.10).⁴³

Capitolul 19 al cărții Isaia conține un ansamblu de profeții consacrate Egiptului. A. Feuillet într-o lucrare de-a sa,⁴⁴ descoperă în Isaia 19,16 ș.u., aluzii la evenimentele istoriei mântuirii, în special la Exod și la intrarea în Canaan. În concepția lui Feuillet, Isaia trasează o paralelă între destinul lui Israel de la începuturile sale ca națiune și soarta finală a Egiptului. Egiptenii, înfricoșați de Iahve, amintindu-și de judecățile Sale, s-au întors către Domnul și l-au cunoscut binecuvântarea.⁴⁵

³⁹ Preotul are ca atribuție transmiterea Legii lui Iahve, iar profetul de a transmite cuvântul lui Dumnezeu. Această dublă activitate (sacerdotală și profetică) îi revine lui Israel la sfârșitul timpurilor (adică la "plinirea vremii"). Amănunte vezi la R. Martin-Achard, *op. cit.*, pp.62-63.

⁴⁰ Elementele tradiționale ale teofaniilor Dumnezeului lui Israel se regăsesc în profeția lui Isaia: ridicarea Sionului aparține fenomenelor cosmice care însoțesc aparițiile lui Iahve; adunarea neamurilor la locul obișnuitei convocări a credincioșilor; publicarea Torei și judecata lui Dumnezeu amintesc promulgarea legilor; anunțarea păcii corespunde promisiunilor de viață făcute celor care merg după dorințele lui Iahve. Ieri, Israel era beneficiarul teofaniei, mâine va fi rândul păgânilor.

⁴¹ Expresiile apar în Cartea Apocalipsei cap.21 și 22; la vechii evrei exista credința că un Ierusalim mult mai mareț există în cer, iar Ierusalimul pământesc este o copie (mai modestă) a Ierusalimului ceresc, în care Dumnezeu este prezent pururea.

⁴² Acest text face parte dintr-o pericopă mai extinsă (Isaia 24-27) numită "Apocalipsa lui Isaia".

⁴³ Textul vorbește mai puțin despre întâlnirea neamurilor cu Dumnezeul lui Israel în Sion și mai mult despre reabilitarea neamurilor; păgânii (neamurile) nu se apropie decât cu teamă de cetatea aureolată de slava Dumnezeului său. Amănunte vezi la R. Martin-Achard, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁴⁴ A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'Ancient Testament. L'oracle d'Esaië 19, 16-25 sur la conversion de l'Egypte*, Mélanges J. Lebreton, R.S.R., 1951, pp.65-87.

⁴⁵ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 43.

La fel cum Iahve și-a pedepsit și apoi și-a vindecat poporul în timpul Judecătorilor, la fel populațiile străine vor cunoaște opresiunea înainte de a fi salvate de Izbăvitorul pe care Dumnezeu lui Israel li-l va trimite. Dușmanii tradiționali Egiptul și Asiria se vor împăca și vor aduce împreună cu Israel cult lui Iahve.⁴⁶

În fața Dumnezeului lui Israel puterile vrăjmașe ale Orientului se vor uni pentru a-L adora și a trăi binefacerile Lui. Israel va fi linia de unire între vecinii săi. Astfel poporul ales va fi o sursă de binecuvântare pentru întregul pământ. Iahve va acorada un titlu special, rezervat altădată Israelului, popoarelor care-L vor cinsti: Asiria va fi numită „*lucrarea mâinilor Sale*”, Egiptul „*poporul Său*” și Israelul „*moștenirea Sa*” (Isaia 19,25).⁴⁷ Poporul ales nu pare să aibe un rol activ în convertirea Egiptului și a Asiriei. Doar Iahve le conduce istoria, le pedepsește, le tămăduiește, li se descoperă, le înțelege strigarea și dorințele. Intervențiile lui Dumnezeu în istoria lor fac din aceste neamuri rebele, adoratoare ale adevăratului Dumnezeu.⁴⁸

*

Am prezentat până aici raportul dintre Israel și neamuri așa cum se oglindește el în cartea unuia dintre cei mai mari profeți ai Vechiului Testament: *profetul Isaia*. În cele ce urmează, vom urmări acest subiect și în operele celorlalți profeți scriitori ai Vechiului Testament.

Accesul neamurilor la adevăratul cult (monoteist) este conceput ca o „urcare către Ierusalim” și în viziunea *profetului Ieremia*.⁴⁹

Ierusalimul este numit „*tronul lui Iahve*” (Ieremia 3,17). În Sion se vor aduna toate neamurile pentru a cinsti numele lui Iahve. Avem aici o profeție mesianică în legătură cu Ierusalimul și cu rolul său de la sfârșitul timpului (era mesianică, „plinirea vremii”). Proorocie asemănătoare cu cea din Isaia 2,2 ș.u.

În capitolul 23 v.5 al cărții lui Ieremia, se cuprinde o profeție mesianică. Mesia este numit „odrasla dreaptă”. Misiunea lui va fi să restabilească dreptatea pe întreg pământul.⁵⁰

Și în viziunea profetului Ieremia Israel joacă un rol intermediar între Iahve și neamurile pământului. Misiunea lui Israel este de a fi „*poporul ales*” al lui Iahve, iar neamurile se vor binecuvânta și se vor lăuda în numele Dumnezeului lui Israel (Ieremia 4,2).⁵¹

Mai ales prin lucrarea lui Dumnezeu în sânul poporului ales, Israel va sta „mărturie” în fața neamurilor. Dacă Dumnezeu tratează cu îngăduință pe propriul Său popor, o face pentru a fi fidel promisiunilor Sale și pentru că nu vrea să fie profanat Numele Său cel Sfânt înaintea neamurilor. Aceasta e viziunea *profetului Iezechie*. Lucrarea lui Iahve în sânul poporului ales are repercusiuni asupra neamurilor. La „plinirea vremii” Dumnezeu va face să strălucească dreptatea Sa și mântuirea Sa în Ierusalimul refăcut: „*Domnul a descoperit brațul Său cel sfânt în ochii tuturor popoarelor și toate marginile lumii vor vedea mântuirea Dumnezeului nostru*” (Isaia 52, 10; Iezechie 28, 25; 39, 21-29).⁵²

⁴⁶ Vers. 23 din Isaia cap. 19 – se va citi: „Egiptul și Asiria îl vor sluji pe Iahve”.

⁴⁷ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p.44.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Profetul Ieremia a activat în epoca babilonică, în perioada ultimilor cinci regi de dinaintea căderii Regatului de Sud și în perioada imediat următoare. Numele profetului este providențial „Dumnezeu a izgonit pe poporul Său”. S-a născut în localitatea Anatot (localitate preotească situată la 4 km N/E de Ierusalim), în jurul anului 650 î.Hs.

⁵⁰ Newsome, James D., *The Hebrew Prophets*, Atalanta, 1973, p.86.

⁵¹ Pierre Benoit, *op. cit.*, p. 405.

⁵² Domnul își va descoperi slava Sa între neamuri și toate neamurile vor vedea judecata Domnului. Neamurile vor ști că Dumnezeu a pedepsit pe Israel pentru necredințioșia sa. Dar pedeapsa nu este ultimul cuvânt al Domnului. Dumnezeu își va aduce aminte de „fiul” Său, va uita nelegiuirile lui

Profetul Daniel a fost o personalitate providențială pentru neamul său. El a făcut parte din rândul tinerilor de condiție nobilă a lui Israel care au fost deportați în Babilon cu prilejul celor două invazii ale babilonienilor în țara Sfântă (608; 596 î. Hr.), înainte de anul 586. Se știe că dintre acești tineri au fost selectați unii și instruiți în școlile babiloniene. Era, de fapt, o intenție ascunsă a babilonienilor, a lui Nabucodonosor, de a-i deznaționaliza pe evrei. Daniel și prietenii lui, Anania, Azaria și Misael, au înțeles scopul viclean al autorităților politice și în loc să cedeze presiunilor de deznaționalizare, ei s-au stimulat reciproc în a păzi cu strictețe tradițiile și legile străbune. Mai mult, intervenția lui Dumnezeu în favoarea evreilor, l-a convins pe Nabucodonosor și pe supușii lui, că Dumnezeul evreilor este Dumnezeu adevărat și viu. Nabucodonosor a binecuvântat pe Dumnezeul lui Israel și a dat un hrisov către toate popoarele, neamurile și limbile care locuiesc pe tot pământul, prin care lauda minunile și puterea Dumnezeului evreilor (Daniel 3, 28-33). Regele Darius Medul al perșilor procedează la fel atunci când vede că Daniel a fost scăpat de Dumnezeu său dintr-o situație dificilă: *“toată lumea să tremure înaintea Dumnezeului lui Daniel, că El este Dumnezeul Cel viu, Care rămâne în veci, și Împărăția Lui nu se va nimici, iar stăpânirea Lui nu va avea sfârșit”* (Daniel 6, 27).

Profeții Osea și Amos sunt primii dintre profeții mici care îl prezintă pe Israel drept *“popor al lui Dumnezeu”*.⁵³ Pentru profetul Amos, Israel este *“popor al lui Iahve”* (Amos 7,8; 7,15; 8,2). Expresia frecventă în Vechiul Testament: *“Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov”* (Ieșire 3,6) este preluată de Amos, precizând că de fapt Israelul îi aparține lui Dumnezeu, adică este poporul Său, moștenirea Sa.⁵⁴

Teologia profetului Amos se bazează pe următorul principiu: Iahve, Dumnezeul lui Israel, este suveran asupra lumii (Amos 4,13), Domnul este numele Lui, iar prezența Lui este de neînlocuit. Rezultă de aici că destinul întregii omeniri se află sub acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu. Siria, Egiptul, Etiopia, Siria se află sub autoritatea divină.

Contemporanul profetului Isaia, profetul *Miheia*, anunță că Iahve are un *“proces”* împotriva propriului Său popor și, în particular, împotriva Ierusalimului și a autorităților sale. Preoții fac pe învățătorii contra plată, profeții profetează pe bani, căpeteniile fac judecată pentru mită și cu toate acestea ei susțin că Domnul este în mijlocul lor. Iahve nu îngăduie lucrul acesta în Sion. Profetul îi anunță pe conașionalii lui că, din pricina fărădelegilor lor, Iahve va pedepsi Sionul, *“va fi arat cu plugul ca o țarină”, “va fi prefăcut într-un morman de ruine”*. Sentința aceasta va fi reluată și de profetul Ieremia pentru conașionalii lui un secol mai târziu (Ieremia 26, 17-18). Pentru profetul *Miheia*, Ierusalimul are un loc secundar, căci în profeția lui, mântuirea, (Răscumpărătorul), Mesia, vine de la Betleem (*Miheia* 5,1).⁵⁵

În capitolul 4 vers. 1 ș.u., avem o profeție mesianică aproape identică cu profeția din Isaia 2,2 ș.u. Profetul *Miheia* rostește aspre mustrări împotriva Ierusalimului și a Samariei. Dacă Isaia și-a desfășurat activitatea în Ierusalim la curtea regilor, *Miheia* și-a desfășurat activitatea la țară între semenii săi (cei săraci și exploatați). Păcate precum: desfrâul, judecățile nedrepte, exploatarea săracilor, a văduvelor și a orfanilor sunt aspru

și-l va reabilita. Atunci își va arăta Domnul, în sânul poporului Său, sfințenia Sa înaintea ochilor a multor neamuri (vezi Iezechiel 39, 21-29).

⁵³ În paginile Vechiului Testament și mai ales la profeți, Israel e prezentat ca “mireasă a lui Iahve”, iar închinarea la idoli este considerată “adulter”. Aceasta este viziunea cărții profetului Osea. În cartea lui Osea, Israel este prezentat ca soția infidelă a lui Iahve, iar membrii poporului ales pot fi numiți cu numele ce le-au purtat copiii profetului Izreel – “cel respins”; Lo-Ruhama – “cea neiubită”; Lo-Ami – “nu este poporul Meu”. Aceeași viziune apare și în Cartea Cântarea Cântărilor.

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Liviu Vâlcea, *Poporul ales ca popor al Legământului*, în “Credința Ortodoxă”, nr.1, 1996, p.3.

⁵⁵ R. Martin-Achard, *op. cit.*, p.57.

condamnate în prima parte a cărții lui Miheia. Consecința acestor fărâdelegi va fi pedeapsa lui Dumnezeu: năvălirea străinilor și dărâmarea zidurilor cetății.

Profetul *Ioil* vorește și el despre adunarea neamurilor în Sion. În valea lui Iosafat, Domnul se va judeca pentru poporul Său cu neamurile. Moștenirea lui Iahve a fost împărțiată printre neamuri (Ioil 4,2). Domnul a așezat scaunul de judecată în valea lui Iosafat pentru toate popoarele din jur.

Cartea profetului *Iona* relatează istoria unui profet trimis de Dumnezeu să predice în Ninive (capitala Asiriei).⁵⁶ La cuvintele sale, locuitorii marelui oraș asirian se căiesc de păcatele lor. În această situație Dumnezeu renunță la a-i mai nimici. Profetul Iona, contrariat de atitudinea lui Iahve, trebuie să învețe că Domnul Dumnezeu are milă de această mulțime păgână, care nu știe să deosebească stânga de dreapta (Iona 4,11).

Mesajul cărții Iona a fost interpretat diferit de exegeți. Unii au spus că mesajul ei este acesta: Israel trebuie să convertească lumea păgână.

A. Feuillet susține că profetul Iona, împotriva intoleranței iudaice, subliniază tocmai mila și îndurarea lui Dumnezeu pentru toți oamenii și că voința Sa de mântuire depășește granițele Israelului, rezultând de aici, pentru Israel, o datorie misionară.⁵⁷

Profetul Iona proclamă egalitatea popoarelor în fața iubirii divine. El admite că străinii, rămânând străini, pot deveni adoratori ai adevăratului Dumnezeu. Israel nu trebuie doar să aștepte ca păgânii să vină la el, trebuie ca el să meargă la ei. Astfel că putem vorbi de o datorie misionară a lui Israel în ceea ce privește neamurile.⁵⁸

A. Feuillet susține că mesajul cărții Iona nu era doar misionar. Intenția profetului era de a răspunde următoarei întrebări: *“De ce profețiile împotriva neamurilor n-au fost încă împlinite?”* Cazul profetului Iona permitea să se răspundă la această întrebare. Un trimis al Domnului este mandatat să anunțe că Ninive trebuie să piară. Mesajul său are același conținut ca al profețiilor împotriva Moabului, Edomului și Amonului. Dar Ninive se căiește și orașul păgân este cruțat; Astfel, hotărârile Domnului pronunțate împotriva vecinilor Poporului ales sunt adevărate dar condiționale, ele se împlinesc în cazul unui refuz persistent.⁵⁹

A. Feuillet remarcă faptul că profetul Iona nu este mandatat de Dumnezeu să convingă pe niniviteni să treacă la iudaism. Iona nu este doar figura misionarului monoteist, el anunță orașului și locuitorilor săi distrugerea. De altfel, locuitorii din Ninive nu se convertesc la iudaism, nu ni se spune că ei au abandonat idolatria, ci doar că s-au căit de faptele lor. Ei l-au chemat nu pe Dumnezeul evreilor, ci pe Dumnezeu.⁶⁰

Feuillet notează că *“dacă autorul se mulțumește să spună că ninivitenii s-au întors de la vechile lor obiceiuri,⁶¹ este doar pentru că pe terenul practicii morale, profeții*

⁵⁶ Mesajul cărții este foarte important: Dumnezeu a ales pe Israel nu pentru a exclude neamurile, ci pentru a face cunoscută acestora, prin Israel, credința monoteistă. Profetul Iona trebuie să aducă mesajul credinței monoteiste la un popor păgân care nu se afla în relații de prietenie cu evreii. Faptul că Iona refuză la început această misiune arată că el n-a depășit atitudinea îngustă și exclusivistă a evreilor față de păgâni. Domnul Hristos pentru a răspunde acestei situații va zice la un moment dat evreilor că Dumnezeu are puterea de a ridica și din pietrele deșertului fii lui Avraam. Și neamurile pot fi prin credință fii ai lui Avraam.

⁵⁷ A. Feuillet, *Le sens du livre de Jonas*, în *Revue Biblique*, 54, 1957, pp. 340-361.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *“Iar oamenii să se îmbrace cu sac și către Dumnezeu să strige din toată puterea și fiecare să se întoarcă de pe calea lui cea rea și de la nedreptatea pe care o săvârșesc mâinile lui”* (Iona 3,8)... *“Atunci Dumnezeu a văzut faptele lor de pocăință, că s-au întors de la căile lor cele rele. Și i-a părut rău Domnului de prezicerile de rău pe care li le făcuse și nu le-a împlinit”* (Iona 3,10).

ocăărăsc neamurile, însă nu li se reproșează că nu L-au slăvit pe lahve, li se reproșează doar că au încălcat legea morală naturală înscrisă de Dumnezeu în inima fiecărui om la creație.⁶²

Astfel, profetul Iona acționează ca și predecesorii săi. Misiunea și lucrarea sa are ca singur rezultat să facă neamurile să recunoască răul pe care l-au făcut și nu să-i facă să adopte iudaismul.⁶³

Istoria profetului Iona e, înainte de toate, o mărturie a infinitei compasiunii a Dumnezeului iudeilor. Cheia cărții se află în chiar ultimul verset al ei: "... dar Mie cum să nu-Mi fie milă de cetatea cea mare a Ninivei cu mai mult de o sută douăzeci de mii de oameni, care nu știu să deosebească dreapta de stânga lor" (Iona 4,11), afirmație făcută deja în Iona cap. 4 vers. 2 b "Pentru aceasta am încercat să fug în Tarsis, că știam că Tu ești Dumnezeu îndurat și milostiv, îndelung-răbdător și mult milosârd și Îți pare rău de fărădelegi". Autorul insită asupra milei lui Dumnezeu care nu cunoaște limite. Chiar dacă e vorba de Ninive, marele oraș păgân, simbol al cruzimii și orgoliului, și el este obiectul milei și dragostei divine. Iahve are dreptul de a ierta, chiar dacă atitudinea Sa nu convine poporului Său.⁶⁴

Iona vede cu ochi rău că Dumnezeu este bun.⁶⁵ Cred că intenția profetului este aceea de a le arăta contemporanilor și conaționalilor lui cum este Domnul Dumnezeu lor: bun și milostiv pentru toți oamenii. Profetul pledează cauza păgânilor pe care contemporanii săi îi disprețuiesc și-i condamnă, dar căroră lahve la acordă mila Sa.⁶⁶

A. Feuillet recunoaște că în cartea Iona există "un apel insistent la convertire adresat iudeilor", altfel spus, profetul Iona vrea să-i dojenească pe conaționalii lui, propunându-le exemplul ninivitenilor, încearcă să le stârneasă gelozia.⁶⁷

În sânul poporului iudeu se ridică o voce pentru a protesta împotriva îngustimii în gândire a poporului ales și pentru a reaminti ceea ce alți profeți au spus-o înainte: "Oare n-am scos Eu pe israeliți din pământul Egiptului, pe filistenii din Caftor și pe sirieni din Chir?" (Amos 9,7). Iahve veghează asupra tuturor oamenilor.

Semnificația cărții Iona este, înainte de toate, teologică cum o indică textele din cap. 4,2 b și cap. 4,11. Cartea Iona nu aduce o descoperire nouă a lui Dumnezeu, ci combate o greșită înțelegere și interpretare a alegerii lui Israel, amintind o însușire esențială a lui Dumnezeu: aceea de a fi al tuturor oamenilor. Astfel, cartea lui Iona nu este o scriere cu caracter prozelitist, în favoarea misiunii printre păgâni, ci o lecție pe care profetul o dă conaționalilor lui care se înșeală asupra intențiilor Dumnezeului lor.

Profeții *Naum*, *Avacum* și *Sofonie* vorbesc despre dreptatea pe care Domnul Dumnezeu o va face poporului Său. Acești profeți se revoltă cum un neam mai rău decât evreii i-a umilit și i-a cotorpît pe aceștia din urmă, de ce îngăduie Dumnezeu așa ceva? Dumnezeu are răspuns la această întrebare: sunt cauze întemeiate pentru care Dumnezeu a îngăduit aceasta. Păcatele poporului și ale conducătorilor lui constituie motivul pentru care Dumnezeu a îngăduit aceasta. Însă nici neamurile care au subjugat

⁶² În sensul acesta vezi cartea profetului Amos capitolul 1.

⁶³ A. Feuillet, *op. cit.*, p.344.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Iona murmură contra compasiunii Domnului, asemenea fiului mai mare din parabola fiului risipitor (Luca 15) și ca muncitorii care lucrează în via stăpânului (Matei 20, 15).

⁶⁶ A. Feuillet, *op. cit.*, p.345.

⁶⁷ În Noul Testament, Sfântul Apostol Pavel argumentează și explică astfel propovăduirea la neamuri: "Doar voi izbuti să ațâț râvna celor din neamul meu și să mântuiesc pe unii dintre ei" (Romani 11,14). Sfântul Pavel însuși, măcar că își îndreaptă lucrarea de propovăduire către păgâni, scopul acțiunii sale îi vizează în ultimă instanță pe iudei.

via lui Iacob, au prădat-o și i-au stricat vițele, nu vor scăpa nejudicate și nepedepsite. Pentru că orice se zidește pe silnicie și pe asuprirea altuia și prin violență nu poate să dăinuie. Ceea ce rămâne veșnic este *cunoștința slavei Domnului*, a puterii și măririi Lui. Și aceasta o vor avea Israel și neamurile deopotrivă. Profetii mai sus amintiți vorbesc despre pedepsirea asupritorilor poporului ales.⁶⁸

Capitolul 3 al cărții profetului Sofonie conține făgăduința izbăvirii lui Israel. E vorba realmente de o "Bună-vestire" pentru Israel. Domnul Se va întoarce în mijlocul poporului Său, va trăi între ei, va aduna pe cei împrăștiați și le va hărăzi vremuri de fericire și pace: "Bucură-te, fiica Sionului, saltă de veselie, Israele; veselește-te și te bucură din toată inima, fiică a Ierusalimului! Căci Domnul a înlăturat judecățile rostite împotriva ta și a întors pe vrăjmașii tăi, Domnul, Împăratul lui Israel, este în mijlocul tău; tu nu vei mai vedea nici o nenorocire... Domnul Dumnezeuul tău este în mijlocul tău, ca un izbăvitor puternic. El se va bucura foarte de tine și în dragostea Lui va tresălta și va cânta de bucurie pentru tine" (Sofonie 3, 14-15, 17).

Profetul Agheu anunță și el marea viitorului Sionului și în special a templului Său, în capitolul 2 al cărții sale.⁶⁹ Profetul reia teme tradiționale ale teofaniei lui Iahve: universul este răvășit "cerul și pământul, marea și uscatul se vor cutremura" (v.6). Domnul va fi cu poporul Său (v.5). E amintit Legământul pe care Domnul l-a încheiat cu poporul Său la ieșirea din Egipt. Această manifestare a lui Iahve în Sion va avea repercusiuni asupra neamurilor. Neamurile vor veni în Sion și vor aduce ofrande (lucruri de preț) Domnului (v.7).⁷⁰ Slava Locașului sfânt reconstruit va reflecta și ea stăpânirea lui Iahve asupra tuturor neamurilor.

Alături de profetul Agheu, *profetul Zaharia* și-a adus contribuția la reorganizarea și reînvierea vieții religioase a poporului ales după revenirea din robie. Numele profetului este providențial ("Domnul își aduce aminte"). Domnul și-a adus aminte de poporul Său, a văzut suferințele lui și le-a pus capăt. Și cartea profetului Zaharia este considerată a fi o "Bună-vestire". Domnul își va arăta Slava în mijlocul poporului Său (v.9, cap.2) "Bucură-te și te veselește, fiica Sionului, căci iată Eu vin să locuiesc în mijlocul tău" (v.14).

Lepădând falșii lor dumnezei, idolatri vor cunoaște numele Domnului și vor deveni pentru El un popor: "Și se vor întoarce toate popoarele și se vor închina cu adevărat înaintea Domnului Dumnezeu și vor sfârâma idoliilor lor. Și toate popoarele vor binecuvânta pe Domnul, și va binecuvânta și poporul Lui pe Dumnezeu și Domnul va înălța pe

⁶⁸ Profetul Naum dă glas în cuprinsul cărții sale satisfacției în legătură cu sfârșitul unei mari puteri opresoare în Orient: Asiria. Ultimele cuvinte ale cărții sunt sugestive în acest sens (Naum 3,19). Acest text sugerează că prăbușirea cetății Ninive s-a petrecut recent, căci vestea sfârșitului ei nu a apucat să se răspândească peste tot. Această veste a aflat-o profetul și celebrează biruința asupra unei puteri care și-a arătat răutatea o lungă perioadă de timp. Profetul Avacum în cap. 3 al cărții sale cântă marea slavei Domnului și dă expresie speranței că Domnul se va milostivi de poporul Său și-i va face dreptate până în sfârșit și-i va pedepsi pe asupritorii săi. Profetul Sofonie descrie pedeapsa asupritorilor lui Israel. Sunt amintite țări ca Filistea, Moabul, Asiria, Babilonul care vor cunoaște răzbunarea lui Dumnezeu pentru toate relele săvârșite și nedreptățile cauzate poporului Său.

⁶⁹ Cartea profetului Agheu este și ea considerată o "Bună-vestire" adresată prințului Zorobabel și arhiereului Iosua. Întors din robie și la îndemnul profetului, poporul ales se hotărăște să rezidească locașul Domnului. Acest al doilea templu nu egala în frumusețe și în slavă templul lui Solomon. Mulți dintre bătrânii care trăiseră vremurile de glorie ale Ierusalimului de altă dată se lăsau cuprinși de nostalgie văzând noul templu (mult mai modest decât cel zidit de regele Solomon). Acum intervine profetul Agheu și le spune bătrânilor că slava celui de-al doilea templu va întrece slava primului templu deoarece în el va intra Mesia.

⁷⁰ Idee prezentată la toți profetii deja menționați. Detalii vezi la R. Martin – Achard, *op. cit.*, pp. 65-66. Beuken, W. A. M., *Haggai-Sacharja 1-8*, Assen, 1967, pp. 18-22.

poporul Său” (Tobit 14, 6-7); “Și multe neamuri se vor alipi de Domnul în ziua aceea și îmi vor fi Mie popor și voi locui în mijlocul tău...” (Zaharia 2,15).⁷¹

Israel e numit “moștenirea Sa” (v.16 a), iar Domnul va alege încă o dată Ierusalimul, ca loc de sălășluire al Slavei Sale (v. 16 b). Domnul iubește Sionul (cap.8, v.2), Domnul Se întoarce cu milostivire către Sion și va locui în mijlocul Ierusalimului (cap. 8, v.3 a) și Ierusalimul se va chema “cetate credincioasă” și “muntele Domnului Savaot” sau “munte sfânt” (cap.8, v.3 b).⁷² În muntele casei Domnului, vor veni popoare și locuitori din cetăți numeroase (vezi profeția din Isaia cap. 2, v.1-4). Neamurile vor zice: “Să mergem să dobândim îndurarea lui Iuda și să căutăm pe Domnul Savaot!” (v.21); “Vor veni popoare multe și neamuri puternice ca să caute pe Domnul Savaot în Ierusalim și să se roage Domnului” (v.22); “Și în zilele acelea zece oameni dintre limbile neamurilor vor apuca pe un iudeu de poala hainei și vor zice: Mergem și noi cu tine, căci am aflat că Dumnezeu este cu voi!” (v.23). Și în cartea profetului Zaharia alăturarea neamurilor la adevăratul cult al lui Iahve este concepută ca o “urcare la Ierusalim”, “tronul lui Iahve”, “sanctuarul muntelui Sion”, mai ales la sărbătoarea Corturilor. Toate aceste profeții (din perioada post exilică) redau rolul decisiv pe care Ierusalimul îl va juca față de păgâni la sfârșitul timpurilor (în epoca mesianică).

Și ultimul profet, *Maleahi*⁷³, vorbește despre alăturarea neamurilor la adevăratul cult al lui Iahve. În viziunea profetului Maleahi, neamurile vor putea adera la cultul lui Iahve în propria lor țară: “Căci, de la răsăritul soarelui și până la apusul lui, mare este numele Meu printre neamuri și în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu și prinoase curate, căci mare este numele Meu între neamuri, zice Domnul” (Maleahi 1,11).⁷⁴

Între Israel și neamuri, Domnul va juca rolul unui intermediar. Acest rol îi revine lui Mesia. În lumina Noului Testament, Mesia este lumină spre descoperirea neamurilor și slava poporului Israel (Luca 2,32). Profetul Maleahi îl anunță pe Mesia ca “Soarele dreptății” (Maleahi 3,20). Nu întâmplător, ultimele rânduri ale ultimei cărți canonice a Vechiului Testament, sintetizează oarecum întreaga orientare a Vechiului Testament: așteptarea plină de speranță a zorilor mântuirii, când va răsări lumina cunoștinței, Mesia-Hristos, Soarele dreptății, Răsăritul Cel de Sus (Luca 1, 78).

*

Cădere (poticnire) și ridicare în Israel

Aderarea neamurilor la adevăratul cult al lui Iahve nu se va realiza decât numai după un eșec tragic în sânul poporului ales.⁷⁵ Acest lucru va fi chiar rodul unei pedagogii divine. Studiul nostru impune prezentarea aici a acestui aspect tragic: Poporul ales nu se va ridica în întregime la înălțimea misiunii pe care Domnul Dumnezeu i-a încredințat-o.⁷⁶

Încălcând Legământul încă de pe Sinai (vezi episodul Vițelului de aur – Ieșire cap. 32), poporul ales va comite de-a lungul istoriei sale zbuciumate mai multe păcate față de

⁷¹ Pierre Benoit, *op. cit.*, p. 405.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Profetul Maleahi a activat în sânul poporului ales într-o perioadă când zelul religios al evreilor a scăzut foarte mult. Mulți își neglijau obligațiile religioase, iar cultul a decăzut. Nu se mai respectau prescripțiile referitoare la calitatea jertfelor. Erau aduse la altarul de jertfă animale necorespunzătoare. Conașionalii profetului se plâng de necazurile pe care Dumnezeu le-a îngăduit să se abată asupra lor, și nu-și dau seama că toate acestea se întâmplă pentru faptul că Dumnezeu nu privește cu plăcere la jertfele lor. Astfel de jertfe, pe care evreii le aduceau atunci, sunt semnul răcirii lor sufletești, ori Domnul caută cu drag spre sufletele fierbinți.

⁷⁴ Pierre Benoit, *op. cit.*, p.405.

⁷⁵ *Idem*, p.406.

⁷⁶ *Ibidem*.

Domnul Dumnezeu său (4 Regi 17,7-23), care vor fi sancționate de profetii biblice: ruina și exilul vor fi pedeapsa infidelităților sale (Deuteronom 28, 63-68; Osea 8,10- 9,6).⁷⁷

Totuși, Dumnezeu este fidel: fidel patriarhilor și promisiunilor pe care le-a făcut acestora, fidel Lui Însuși și dragostei Sale. Mai mare decât mânia Sa este mila Sa, care vrea mântuirea poporului Său și a tuturor popoarelor. Dumnezeu va trece peste infidelitatea poporului Său, păstrând un "rest", o "rămășiță" credincioasă (4 Regi 19,30). "Rămășița Sionului și cei ce vor fi scăpați cu viață din Ierusalim se vor chema sfinți și oricine va fi înscris să trăiască în Ierusalim" (Isaia 4,3). O treime⁷⁸, o zecime⁷⁹, sau mai puțin (Iezechiel 5,2-4; Amos 3,12), vor scăpa de la strâmtorare și se vor împrăștia între neamuri: "Dar Eu voi lăsa o rămășiță din voi, care va scăpa de sabia printre celelalte neamuri, când veți fi risipiți prin țări" (Iezechiel 6,8; 12,16).

Purificați prin foc (Zaharia 13,9), ei vor fi iertați (Ieremia 50,20) și salvați (Ieremia 31,7). Sărmanii, cei "săraci cu duhul" își caută sprijinul în Domnul.⁸⁰ Întorși din robie la Ierusalim⁸¹, ei vor fi "butucul" (Isaia 6,13) din care vor ieși "rădăcini în jos și roade în sus" (4 Regi 19, 30), germen al unei restaurări care va reda restului credincios, titlurile și privilegiile vechiului Israel. Alegerea lui va fi reînnoită⁸², israeliții vor fi numiți în continuare "sfinți" (Isaia 4,3) și "drepti"⁸³; ei vor fi "poporul Său" și Domnul va fi "Dumnezeul lor" (Iezechiel 11,20; Zaharia 13,9); le va fi dată o "nouă alianță" (Ieremia 31,31-34; Iezechiel 16,62); Domnul îi va stăpâni în veac⁸⁴, ca o "cunună de slavă".⁸⁵

În fruntea acestui "rest", reprezentantul și conducătorul lui va fi "un personaj" care va prelua titlurile care revin Israelului într-un mod cu totul special: *Regele-Mesia*. El va fi "o mlădiță din tulpina lui Iesei" (Isaia 11,1), "Odrasla dreaptă" ridicată lui David-regele (Ieremia 23,5; 33, 15-16; Zaharia 3,8; 6,12); "Fiul Omului" care va veghea triumful și împărăția "poporului sfinților" (Daniel 7,13-14, 22, 27); "Ebed-lahve", "Slujitor"; El va fi "Alesul" prin excelență al Domnului (Isaia 42,1). El va uimi neamurile prin suferința Sa (Isaia 52, 14-15), El va aduce Legea Domnului pe întregul pământ (Isaia 42, 1-4). Domnul Dumnezeu Îl va desemna "Legământ al poporului Său" și "Lumină a neamurilor" (Isaia 42, 6; 49, 6).

Astfel, Dumnezeu nu-și va înlătura niciodată poporul (Ieremia 31, 35-37; 33, 19-26). Dimpotrivă, îl va restaura și va încheia cu el - și prin el cu lumea - Legământ Nou, Legământ veșnic.⁸⁶

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ "Două treimi vor pieri, și vor muri, iar cealaltă va fi lăsată acolo. Iar această treime o voi pune în foc; îi voi curăți ca pe argint și îi voi încerca cum se încearcă aurul. Ei vor chema numele Meu și Eu îi voi asculta; și Eu voi zice: "Acesta este poporul Meu" și el va răspunde: "Domnul este Dumnezeul meu!" (Zaharia 13, 8-9).

⁷⁹ Isaia 6,13 "Și dacă va rămâne încă unul din zece, și acela va fi hărăzit focului..."

⁸⁰ "Și voi lăsa în mijlocul tău un neam smerit și sărac, care va nădăjdi întru numele Domnului" (Sofonie 3,12); "În vremea aceea rămășița lui Iuda și cei scăpați din casa lui Iacov nu se vor mai sprijini de cel ce i-a lovit, ci se vor sprijini, cu credință, pe Dumnezeu, Sfântul lui Israel" (Isaia 10,20).

⁸¹ "În ziua aceea, Domnul va ridica din nou mâna Sa ca să răscumpere rămășița poporului Său" (Isaia 11,11); "Și voi aduna rămășițele turmei Mele din toate țările prin care le-am risipit" (Ieremia 23,3); "...îi voi aduce înapoi și ei vor locui în mijlocul Ierusalimului și ei îmi vor fi Mie popor, iar Eu le voi fi Dumnezeu, în credințioșie și în dreptate" (Zaharia 8,8).

⁸² "Dar Domnul Se va milostivi de Iacov și va alege încă o dată pe Israel și îl va statomnici în pământul lui. Străinii se vor alătura lor și se vor uni cu casa lui Iacov" (Isaia 14,1).

⁸³ "În poporul tău vor fi numai drepti și vor stăpâni țara pentru totdeauna; vlăstar pe care l-am sădit Eu, lucrul mâinilor Mele făcut spre slava Mea" (Isaia 60,21).

⁸⁴ "Domnul va împărăți peste ei în muntele Sionului, de acum și până în veac!" (Miheia 4,7)

⁸⁵ "În ziua aceea Domnul Savaot va fi o cunună strălucitoare pentru cei ce au mai rămas din popor" (Isaia 28,5).

În dialogul cu femeia samarineancă Iisus spune: "...mântuirea este din iudei" (Ioan 4,22 b). ca și profeții biblici, Iisus nu concepe mântuirea păgânilor decât prin asocierea lor cu mântuirea lui Israel: "Mulți de la Răsărit și de la Apus vor veni și vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov în Împărăția Cerurilor. Iar fiii Împărăției vor fi aruncați în întunericul cel mai din afară; acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților" (Matei 8, 11-12; Luca 13, 18-29).

Contextul acestui cuvânt al lui Iisus, atât în Evanghelia după Matei cât și în cea după Luca, nu ne lasă să ne îndoim că îi vizează pe păgâni, căci lor li se opun "fiii Împărăției" care vor fi "scoși afară". După cum a spus Scriptura Vechiului Legământ, Iisus așteaptă intrarea în Împărăția lui Dumnezeu a unei părți ("rest", "rămășiță") credincioase, parte care îi are ca nucleu pe ucenicii Săi.

*

Concluzii:

Demersul studiului nostru a fost acela de a stabili relația (raportul) poporului ales cu neamurile păgâne. Încercând să deslușim acest raport am descoperit două aspecte: în primul rând, Israel se află într-o *situație de separare* și de *opозиție* față de neamuri. Această exigență, dorită până la un punct de Dumnezeu, va degenera într-o opoziție nejustificată față de celelalte neamuri și-i va face pe iudei să confunde adesea "Slava Numelui Domnului" cu interesul lor național. În al doilea rând, "alegerea lui Israel" îl pune pe acesta într-o situație de atragere a neamurilor (acest aspect s-a văzut mai clar în scrierile profeților biblici).

Ne-am întrebat dacă atracția neamurilor a fost făcută de poporul ales al Domnului printr-o activitate misionară evidentă. Răspunsul la această întrebare a fost negativ și, contrar unei interpretări clasice, care pretinde că a găsit în paginile Vechiului Testament o poruncă misionară din partea Domnului pentru poporul Său, am insistat asupra caracterului special al misiunii pe care poporul ales a trebuit s-o îndeplinească față de neamuri. Israel are ca sarcină de la Dumnezeu să fie ceea ce este: "*poporul ales al Domnului*", adică poporul în istoria căruia Dumnezeu a acționat și a cărui existență nu are sens aparte decât ca motivație a iconomiei divine.

Prin prezența sa în lume, Israel face înțeleasă înaintea lumii măreția slavei Domnului Său și în același timp cheamă neamurile să se bucure împreună cu el și să aducă împreună cu el un cult Dumnezeului adevărat.

Am scos în evidență *caracterul eshatologic* al acestei misiuni a lui Israel față de neamuri. Într-adevăr, convertirea neamurilor aparține ultimului capitol al istoriei mântuirii.

Domnul Dumnezeu deține rolul decisiv în realizarea vocației Israelului față de neamuri. Numai acțiunile Sale, numai intervențiile Sale în istoria sa, fac din poporul ales, lumina neamurilor. Între neamuri și El, Dumnezeu a plasat poporul ales. Vechiul Testament evocă în paginile sale *funcția mijlocitoare* a poporului ales. Textele biblice asupra cărora ne-am oprit ne permit să vorbim de aspectul: *sacerdotal, profetic și regal*, al misiunii asumate de Israel în favoarea neamurilor. Prin intermediul său, Dumnezeu se împărtășește lumii.

Israel trăiește sub semnul promisiunii divine și rolul său este să fie așa cum și l-a dorit Domnul: *popor ales*. Israel are de îndeplinit o misiune divină în lume, el este în fața altor popoare "*mărturia adevăratului Dumnezeu*".

⁸⁶ "Luați aminte cu urechile voastre și mergeți pe căile Mele. Ascultați-Mă pe Mine și viu va fi sufletul vostru. Voi face cu voi Legământ veșnic, dându-vă îndurările Mele cele făgăduite lui David" (Isaia 55, 3; vezi și Isaia 59, 21; Ieremias 31, 31-34).

Israel nu a întreprins o activitate vădit misionară pentru a convinge neamurile de superioritatea religiei sale, el trebuie să trăiască în fața neamurilor, mărturisind măreția Dumnezeului său. A fi "poporul lui Dumnezeu" aceasta este, în definitiv, misiunea pe care Israel trebuie să și-o asume și s-o exercite înaintea lumii. Așa au conceput profeții biblici rolul lui Israel în legătură cu neamurile. Textele biblice și profețiile amintesc interesul pe care Dumnezeul lui Israel îl are față de neamuri.

Ultima misiune a lui Israel în privința neamurilor este comunicarea Revelației divine. Biserica a avut la "plinirea vremii", misiunea de a comunica neamurilor, faptul că planul lui Dumnezeu s-a realizat și s-a împlinit în Iisus Hristos. Biserica trăiește evenimentul pascal care inaugurează sfârșitul timpurilor și existența sa este o garanție că eshatologia este pe cale de realizare. Biserica poate deci să se sprijine pe mărturia Vechiului Testament atunci când anunță că planul lui Dumnezeu față de neamuri se poate pune în aplicare. Biserica știe că ea constituie "Israelul lui Dumnezeu" sau "Noul popor al lui Dumnezeu" și că într-un fel ea preia misiunea poporului ales din Vechiul Testament. "Israelul lui Dumnezeu" (Gal 6, 16), diferit de Israelul "după trup" (1 Cor 10,18), adevărata descendență a lui Avram (Rom 4, 11-18; 9, 6-8; Gal 3, 7-9; 4, 28-31). Noul popor al lui Dumnezeu are adevărata "tăiere-împrejur" (Filip 3,3; Col 2,11) și datorită acestui fapt merită numele de "iudeu" (Rom 2, 29), în timp ce iudeii neconvertiți din Smirna uzurpă acest nume (Apoc 2,9; 3,9).

În întreg Noul Testament, creștinii sunt numiți "sfinți", precum odinioară membrii poporului ales. Cei care altădată nu erau "un popor", acum sunt "poporul lui Dumnezeu" (1 Pt 2, 9-10), primind nume rezervate altădată Israelului: "neam ales", "popor dobândit", "împărăție preotească și neam sfânt". Toată Epistola către Evrei operează cu realitățile iconomiei lui Dumnezeu în sânul poporului ales: leșire, legământ, preoție, zi de odihnă, cult -, pentru a arăta că ele sunt împlinite și desăvârșite în Iisus Hristos, Noul Moise și Arhiepiscopul cel desăvârșit. Templului din Ierusalim i se substituie templul spiritual care este Trupul lui Hristos. Această comunicare a prerogativelor lui Israel neamurilor, nu se face prin excluderea lui Israel, ci printr-o asociere armonioasă, a lui Israel și a neamurilor, în același Trup al lui Hristos.

Sfântul Apostol Pavel a exprimat cel mai bine această poticnire (criză) a lui Israel. Apostolul amintește prioritatea care revine evreilor în planul lui Dumnezeu (Rom 1,16; 2, 9-10; Gal 2,15), pentru că lui Israel îi sunt descoperite mai întâi binefacerile mântuirii (Rom 3,1-2; 9,3-5), prioritate care comportă un anumit drept. Dar Apostolul Pavel susține că în Hristos, evreii nu mai au această prioritate rasială. Iudeul botezat în Hristos nu-și mai pune nădejdea mântuirii în împlinirea prescripțiilor Legii. În fața harului lui Hristos toți oamenii, iudei și elini, sunt mântuiți prin credință (Romani cap. 2-3). Cele două lumi care erau separate cândva de un zid al răutății, au fost apropiate prin Crucea lui Hristos.

Astfel, planul lui Dumnezeu s-a realizat. Fiecare la rândul său, mai întâi iudeii (Efes 1, 11-12) apoi neamurile (Efes 1, 13-14), formează împreună unicul "popor" pe care Dumnezeu și l-a ales, prin Răscumpărarea adusă prin Sângele Fiului Său Iisus, pentru a cânta veșnic laudă măririi Sale (Efes 1, 4-10).

Aceasta este perspectiva Noului Testament asupra temei noastre: planul lui Dumnezeu s-a împlinit. Alegerea de odinioară a lui Israel și-a aflat efectul în Israelul credincios lui Hristos ("restul credincios" sau "rămășița credincioasă") care a transmis lumii, prin Biserică, binefacerile alegerii sale. Prin Hristos "slujitor al tăierii împrejur", promisiunile făcute patriarhilor au fost împlinite și de la Israel, mântuirea a trecut la neamuri (Rom 15, 8-12).

Israel, dintre toate popoarele, a fost ales pentru a primi și pentru a transmite lumii credința monoteistă. Alegerea lui Israel a fost confirmată printr-un Legământ. Adesea

infidel acestui legământ, Israel a fost pedepsit aspru și în parte a fost repudiat. Dar Dumnezeu a păstrat un "rest credincios" care a moștenit prerogativele și făgăduințele. Acest rest a accep-tat mesajul Evangheliei, recunoscând că Legea mozaică era perimată el a căutat mântuirea prin credința în Hristos. Acestui rest i se alătură cei convertiți dintre păgâni, așa cum au anunțat profeții biblici: "Chema-voi popor al Meu pe cel ce nu era poporul Meu".

Iudeii și neamurile, botezați în numele lui Hristos, formează Biserica, moștenitoare a titlurilor și privilegiilor vechiului Israel. Chiar necredincios misiunii sale Israelul care s-a poticnit a rămas un popor aparte, marcat de alegerea sa de altădată și de destinul său. El este printre popoare ca o mărturie permanentă a lui Dumnezeu. El nu mai poate fi numit "popor ales", căci această prerogativă a trecut asupra membrilor Trupului lui Hristos. Dar el păs-trează, din pricina alegerii părinților săi, un loc aparte în inima Domnului. În marea "fami-lie" a lui Dumnezeu, care este umanitatea, Israel rămâne "fiul întâi născut al Domnului", care beneficiază din partea Sa de o dragoste aparte.

Va veni un timp când Israel se va întoarce spre Hristos (în viziunea Sfântului Apostol Pavel aceasta este o speranță sigură). Dar timpul și modul cum se va petrece această revenire a lui Israel la Hristos, rămân un mister. O astfel de întoarcere, petrecută după intrarea neamurilor în Trupul lui Hristos, trebuie să marcheze în mod normal împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Misiunea Bisericii are ca scop adunarea tuturor membrilor lui Hristos la un singur Cap. Omenirea trebuie să ia cunoștință de noul ei centru: Hristos.

Scrierile Vechiului Testament situează întâlnirea lui Iahve cu neamurile în Sion. Evanghelia ne arată că Dumnezeu ne dă acum întâlnire în Iisus Hristos. Mesia a luat locul orașului sfânt, dar și în Vechiul și în Noul Testament, Dumnezeu așteaptă ca toți oamenii să vină să-L întâlnească. A descoperi această voință a lui Dumnezeu de a reuni în jurul Său, prin intermediul poporului ales, întreaga omenire, înseamnă a lua cunoștință de caracterul ecumenic al misiunii Bisericii.

Aceasta nu este problema societăților, ci a întregii Biserici. Misiunea Bisericii nu are nimic în comun cu angajările politice, ea depinde în întregime de acțiunea lui Dumnezeu în Biserică, ea este fructul unei vieți fondate în mod autentic pe Dumnezeu. Evanghelizarea lumii nu este o "afacere" a cuvintelor sau a activităților misionare. Este o problemă a *prezenței: prezența poporului lui Dumnezeu în mijlocul lumii; prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său.*

RECENZII - BOOK REVIEWS

Stelianos Papadopoulos, *Vulturul rănit, viața sfântului Grigorie Teologul*, traducere de preot dr. Constantin Coman și diacon Cornel Coman, editura Bizantină, București, 2002, 327 p.

În peisajul publicistic începutul anului 2002 a adus o apariție de excepție. Este vorba de lucrarea profesorului Stelianos Papadopoulos, *Vulturul rănit, viața sfântului Grigorie Teologul*. Domnia sa a fost profesor la Facultatea de Teologie a Universității din Atena, iar acum este pensionar. Este autorul unui număr impresionant de lucrări teologice închinatelor unor mari Părinți ai Bisericii, cum ar fi: Sfântul Atanasie al Alexandriei, Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, precum și a unui manual de Patrologie unanim apreciat (vol. I, 1977, 500 p., tratează secolele II-III; vol. II, 1990, 760 p. tratează secolul IV, Răsărit și Apus).

Vulturul rănit a fost tipărit până acum în patru ediții și a ajuns la inimile oamenilor foarte repede, chiar dacă a fost rănit. A cucerit inimile cititorului deoarece, dincolo de suferințele lui, nu numai că a rămas vultur, ci, în plus, și-a mărit aripile. Sfântul Grigorie de Nazianz, căci el este Vulturul, numit de Biserică "Teologul" prin excelență, "a fost îndrăgit de cititori pentru că el însuși a iubit mult pe Dumnezeu și pe oameni. Încă și mai mult: a fost iubit pentru că a suferit foarte mult pentru adevăr și pentru că Dumnezeu i-a dăruit iluminări. I-a luminat în așa fel mintea încât a reușit să vorbească cu mare autoritate și cu mare putere despre adevăr și despre realitatea dumnezeiască".

"Toate acestea s-au întâmplat într-o epocă anume, într-un loc anume și în împrejurări concrete, pe care cititorul le poate urmări. Nu este vorba despre un trecut nedefinit și vag. Este vorba despre o persoană sfântă din trecut, ale cărei amănunte din viață, studii, activitate, asceză și teologie emoționează și determină la meditație adâncă".

Autorul prezintă, într-o manieră mai mult decât plăcută, toate aceste aspecte ale vieții Sfântului Grigorie Teologul, și surprinde remarcabil zbulciumul izvorât dintr-un caracter marcat în mod pregnant de melancolie, în

cele zece capitole ale lucrării sale. Aceste capitole reprezintă în fond etape ale vieții "cântărețului Treimii".

Părinții și anii copilăriei, este capitolul cu care debutează expunerea. Sunt prezentați Grigorie ipsistarul (numit așa datorită apartenenței sale la gruparea ipsistară care se plasa prin rândurile și ritualurile sale undeva între multele religii păgâne și iudaism și care adora Ființa cea Preaînaltă) care, în urma convertirii la creștinism, va ajunge preot și apoi episcop la Nazianz, și Nona, care se trăgea dintr-o veche familie creștină cu o tradiție ortodoxă autentică, care și-a încreștinat soțul, părinții lui Grigorie. De asemenea sunt prezentați primii ani din viață și primii pași ai lui Grigorie în universul cunoașterii, în casa părintească sub îndrumarea pedagogului Chesarie, apoi la Diocezarea și Cezairea Capadociei, unde cunoaște un alt viitor luceafăr al Bisericii, Vasile cel Mare.

Studiile superioare este capitolul în care autorul îl însoțește pe eroul nostru prin cele mai vestite centre culturale ale vremii (Cezairea Palestinei, Alexandria și Atena). Sunt prezentate locuri, evenimente (furtuna de pe Mediterana), obiceiuri (legea atică), profesori vestiți și personalități care vor marca evoluția intelectuală și spirituală a tânărului Grigorie.

Ascet și preot este titlul celui de-al treilea capitol. Este de fapt momentul în care se declanșează drama lui Grigorie. La terminarea studiilor și încheierea stagiului la Atena se vede nevoit să se întoarcă acasă, la Nazianz. Aici este nevoit să dea *roada cuvenită*; a trebuit să arate concetățenilor ce învățase. "Fără chef, Grigorie le-a făcut pe plac. A și predat, a și pledat. A și impresionat, a și fost admirat. Era într-adevăr un retor mare. Cuvântul îi era adesea poetic. Rezultatul era că-și fermeca ascultătorii care izbucneau în urale și aplauze". În această perioadă s-a dedicat cercetării scripturilor și a scrierilor bisericești. "Pe cât sporea în cercetarea celor dumnezeiești, pe atât se incingea războiul înlăuntrul lui, fără să aibă însă dușman. Era tulburat, trăia o confuzie ce-l hărțuia insuportabil. Ce-o să facă în viață, cum o să lucreze duhovnicește, ce rol o să joace în Biserică?" Așadar, marea dilemă a lui Grigorie era: ce cale să urmeze în slujirea lui Dumne-

RECENZII

zeu. Autorul descrie în profunzime trăirile și zbuciumul sufletesc al lui Grigorie, până ce acesta a hotărât să urmeze calea de mijloc, adică să rămână necăsătorit și să lucreze în lume, păstorind și teologhisind. Din acel moment "Grigorie își va petrece toată viața primejduindu-și isihia și luptându-se teologic în lume". Urmează retrageri în pustie, hirotonirea forțată, fuga în Pont la prietenul său Vasile și apoi revenirea la Nazianz sau frica preoției și supunerea voinței divine, moartea fraților, afirmarea lui Grigorie ca apărător al drepte credințe.

Episcop și pustnic marchează o altă etapă importantă în viața lui Grigorie, etapă care adândește drama eroului nostru. Hirotonia sa întru episcop este prezentată ca fiind rezultatul unui "complot" pus la cale de Vasile cel Mare, episcopul Cezareei Capadociei și Grigorie cel Bătrân, episcop de Nazianz, un "atentat", o siluire a libertății lui Grigorie. Rezultatul a fost hirotonia lui Grigorie ca episcop de Sasima – "un târg prăpădit al Capadociei Secunda, lângă Nazianz...mare han, unde trăgea lumea de pe lume: negustori și comiși voiajori, geambași și cutreleră-lume, tot soiul de oameni", aflați în drum din Capadocia și din Siria spre miazăzi și apus, spre cetățile Asiei Mici. Atitudinea lui Grigorie a fost categorică: a refuzat să ocupe scaunul pentru care a fost hirotonit și s-a retras în pustie dedicându-se în exclusivitate vieții spirituale. În cele din urmă cedează insistențelor și amenințărilor tatălui său și revine la Nazianz pentru a ocupa funcția de episcop auxiliar pe lângă bătrânul episcop Grigorie. Rămâne la Nazianz până la moartea părinților săi, după care se retrage din nou în pustie, de această dată în Seleucia.

În *Constantinopol învie Ortodoxia* este capitolul care îl prezintă pe Grigorie ajuns în capitala aflată în stăpânirea arienilor, care își consolidaseră poziția în timpul domniei lui Valens (365-378), un arian înfocat. Sosește într-un oraș ostil (este primit cu pietre) la rugămintea puținilor ortodocși care mai existau aici. Se instalează într-o capelă improvizată numită "Anastasia", adică "Învierea" și de aici conduce lupta de înviere a ortodoxiei, dedicându-se în exclusivitate acestui scop. "Parcă ar fi fost o chitară având pe Duhul cântând dintr-însa! Adevărul pe care li-l înfățișa se sădea adânc în ființa lor. Și le explica de ce Arie și Eunomie, Sabelie și Apolinarie nu

spun adevărul. Le înfățișa amănunțit de ce toți aceștia învață rătăcirii. Le spunea astfel încât fiecare dintre credincioși putea să se împotrivescă ereticilor, în discuțiile cu ei, și să-i dezbrace de toate argumentele lor. Grigorie se simțea în biserica Anastasiei liber și puternic. Aici, în diferite cuvântări dezvoltă învățătura sa despre teologie, despre deo-ființimea Fiului și a Duhului Sfânt cu Tatăl".

Arhiepiscop și președinte al sinodului ecumenic prezintă apogeul misiunii și dramei lui Grigorie. Urcarea împăratului ortodox Teodosie pe tronul imperiului bizantin a adus o schimbare benefică în sânul Bisericii, în sensul că arienii au pierdut lupta cu ortodoxia. Făcându-și intrarea triumfală în capitală, Teodosie i-a acordat o mare cinste lui Grigorie dorind să-l înscăuneze ca episcop al cetății. "Grigorie se putea considera pe sine însuși episcop al Constantinopolului. Însă n-o făcea, din două motive. Unul – că era de un nemaivăzut bun-simț. Celălalt, pentru că în sinea sa șovăia să-și asume toate răspunderile episcopale". În cele din urmă acceptă scaunul episcopal. Această demnitate, coroborată cu aleasa sa viață și profunda ortodoxie a învățăturii sale îi va permite ca după decesul președintelui sinodului al II-lea ecumenic să i se încredințeze șefia sinodului. În timpul sinodului "discuțiile teologice continuau. Acestea au constituit slava și drama lui Grigorie. Slava – căci a reușit, cu ajutorul puținora, să convingă despre necesitatea completării simbolului de credință; și, de asemenea, fiindcă l-a convins pe credincioși să primească distincția limpede între firea cea una a lui Dumnezeu și cele trei ipostasuri (persoane). Drama era cauzată de faptul că majoritatea episcopilor adunați în sinod nu-l înțelegeau, ...nu aveau plămâni duhovnicești, să poată îndura necazuri pentru credința lor. Câtă vreme s-a luptat pentru adevăr, să-l arate și să-l formuleze cum se cuvine, a îndurat orice atacuri, văzându-și de ale lui. Mai apoi însă, când atacurile împotriva lui au continuat, în legătură cu tronul și problemele lui personale, atunci și-a pierdut curajul, ...așa că Grigorie și-a părăsit tronurile, cinstirile și slăvirile".

Măreția renunțare descrie impresionantul gest al renunțării la scaunul episcopal al Constantinopolului. "Rămas bun, iubita mea Anastasia, lăcașul învierii Ortodoxiei. Rămas

RECENZII

bun, biserică cea mare a Sfintei Sofia; ... rămas bun și vouă episcopilor sinodali, preoților, melozilor și psaltilor, ...rămas bun, iubii mei frați care m-ați primit și m-ați adăpostit, care mi-ați stat alături și mi-ați purtat de grijă în bolile mele. ... Rămas bun, preaputernice împărate; rămas bun și ție, palatule împărătesc, dregătorilor și slujitorilor. ... Rămas bun, Răsăritule și Apusule. M-am luptat pentru binele vostru și-s nevoit să-mi las tronul. Dar oricine își pierde tronul cel de-acî, mai înalt tron dobândește în cer. Bucură-te, Treime Sfântă, frumusețea mea și râvna mea, rămă întru poporul acesta și-l mântuiește".

Ultima activitate la Nazianz și Arianz, vatra lui strămoșească unde el revine după anii petrecuți în vâltoarea luptelor doctrinare la Constantinopol. "A mers mai întăi la mormintele celor dragi, unde a îngenuncheat și a plâns ca un copil. Iar lacrimile îi erau amare, tare amare. Plângea că nu mai avea pe nimeni în viață, să-i stea alături, să-i împruteze chinul". În ținuturile natale își căuta liniștea, își îngrijea trupul răpus de boli, însă nu-și uita "Anastasia" iar gândul îl ducea spre mult dorita pustie; petrecea în sinea sa ceasuri întregi de tulburare. Își prefăcea în versuri visurile, luptele și pătimirile: "e un clocot înlăuntrul meu, nu-i cu puțință să-l zăgăzuiesc. Nu rabd să-l țin în mine însumi, trebuie să-l las să iasă, altfel mă sufocă... toate câte s-au petrecut sunt mari și anevoie de purtat. Binecuvântările lui Dumnezeu către mine, neînsemnatul – copleșitoare; năvălirile asupra mea – înfricoșătoare! Le voi spune amănunțit, să le afe pe toate, și Dumnezeu să mă ierte pentru aceasta...".

În sfârșit în pustie, este capitolul care îl prezintă pe Grigorie retras în pustia după

care a tânjit toată viața. "În primele zile i-a fost foarte rău, însă a hotărât să rămână singur. ...Nu ducea grija mîncării – o bucată de pâine, puțin bob fierț, ceva verdețuri. ... Rugăciunea era tot mai îndelungată. ... Simțea nevoia să-și aștearnă sufletul pe hârtie. I se părea că în acest fel își stăpânea lumea sa sufletească, că o ține în frâu ... să nu-i scape, să nu apuce greșit. Trăia și simțea întru cunoștință lucruri pe care altădată putea doar să le intuiască. În pustia aceea inima i se eliberase cu desăvârșire. Patimile pieriseră și rămăsese curat, gata a se umple de prezența Duhului Sfânt".

Cade stejarul. Sfârșitul neînsemnat al unui om însemnat, cu acest capitol se încheie istorisirea vieții și activității marelui Teolog. "Îi era recunoscător lui Dumnezeu că în ceasul morții îl ferise de povara cinstirilor, de puzderia oamenilor și de prohodirile fastuoase. ...Ceruse de la Dumnezeu moarte liniștită... Iar Dumnezeu îl ascultase".

Am creionat câteva repere din această realizare de excepție a profesorului Papadopoulos, lăsând însă cititorului bucuria de a descoperi amănunțele și de a se împărtăși din bogăția învățăturilor Teologului din Nazianz. Pe cititorul de rând îl va surprinde farmecul povestirii, iar pe teologul avizat îl va fermeca profunzimea cu care este prezentată învățătura Vulturului ce a scrutat înălțimile și abisurile divinității. Și unul și celălalt vor admira sensibilitatea personalității lui Grigorie de Nazianz și vor simți imboldul tainic de a-i urma exemplul.

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz, teologul și epoca sa (330-390)*, traducere Cristian Pop, cu o selecție a *Poemelor autobiografice*, traduse de diacon Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 2002, 396 p.

După lucrări remarcabile dedicate lui Dionisie Areopagitul, Evagrie Ponticul, Efreim Sirul, Origen, Cassian Monahul, sau Nicodim Aghioritul, alcătuite de specialiști de marcă, editura Deisis continuă seria "Inițieri" a colecției "Philosophia christiana" cu monografia lui

Jean Bernardi, profesor emerit la Universitatea Paris-Sorbonne, dedicată celui căruia întreaga lume creștină îi datorează formula clasică a învățaturii creștine despre Sfânta Treime, precum și "*capodopere ale literaturii creștine compuse în spiritul unei sinteze programatice între creștinism și cultura elenistă*", adică lui Grigorie Teologul.

Rezultat al unei vieți închinată operei Sfântului Grigorie din Nazianz, monografia profesorului Jean Bernardi, restituie fascinant și precis parcursul biografic și dimen-

RECENZII

siunile principale ale operei unui "om în acelaș timp seducător și iritant, un episcop care știa să vorbească și să scrie, un creștin hrănit deopotrivă cu Scriptura, dar și cu literatura și gândirea greacă; un poet și un contemplativ, un logician riguros și un suflet excesiv de sensibil, un personaj de o anvergură extraordinară".

Pomind de la premisa că este imposibil să prezinti figura și opera unui Grigorie din Nazianz fără a le situa în cadrul lor geografic, istoric, politic, economic, social, intelectual și religios autorul împarte lucrarea sa în trei părți (epoca, viața, opera) divizate la rândul lor în mai multe capitole.

Partea întâi oferă o radiografie a situației imperiului, a Bisericii, a crizelor și tensiunilor apărute în sânul ei, precum și o privire asupra arealului geografic care se va constitui în scena pe care se vor desfășura evenimentele prezentate ulterior. Imperiul, după perioade de criză, în urma reformelor lui Dioclețian și în urma noii orientări spre creștinism împrimate de Constantin cel Mare, începea să-și recapete vigoarea. Biserica, după ce îndurase multe suferințe în timpul secolelor de persecuții, în contextul de liberă manifestare creat de Constantin, își dezvoltă viața și misiunea. Dacă în perioada persecuțiilor se reușise menținerea unității de credință și a unui standard de viața creștină destul de ridicat, în climatul de entuziasm creat de dobândirea libertății, "micul număr de creștini scăpați din persecuții s-a văzut destul de brusc chemat să primească în rândurile lor mulțimi numeroase. Se înțelege ușor că în aceste condiții calitatea noilor recruți era compromisă din capul locului". Pe acest fundal apar dispute între persoane și controverse teologice grave.

Partea a doua este dedicată vieții lui Grigorie, fiind surprinse aspectele esențiale ale acesteia. *Partea a treia* este dedicată analizei operei. Alcătuită dintr-un corpus de 45 de cuvântări magnifice, 137000 versuri cla-

sice și 245 scrisori, opera sfântului Grigorie din Nazianz este supusă unui studiu atent, studiu ce-i permite apoi autorului să desprindă notele caracteristice ale teologiei Teologului prin excelență. Acest efort îi oferă autorului posibilitatea să schițeze portretul unei personalități greu de surprins, pentru ca în final să concluzioneze: "Grigorie din Nazianz ne-a făcut să reținem unul din aspectele ultimelor mari momente ale civilizației greco-romane, cel în care cultura greacă și forța romană s-au unit cu credința creștină dând lumii un nou elan... Confrații săi (ai lui Grigorie) din Răsărit nu l-au ascultat, iar cei din Occident nu l-au înțeles. ... Dincolo de toate acestea, am întrezărit o personalitate bogată și complexă, în același timp afirmată și fugară, luminoasă și chinuită, o inteligență puternică și o sensibilitate exacerbată, un psihism fragil și o voință neimblănzită".

Nu putem să trecem cu vederea bogata și bine structurata bibliografie oferită de autor la sfârșitul lucrării sale.

Același volum găzduiește, în premieră în limba română, o amplă selecție a *Poemelor autobiografice ale Sfântului Grigorie*, traduse de bine cunoscutul diacon Ioan I. Ică jr. Unice în întreaga literatură patristică, aceste poeme permit cititorului un contact nemijlocit cu sufletul unuia dintre cei mai profunzi și subtili, dar în același timp și actuali, teologi și poeți din epoca patristică a istoriei Bisericii.

În încheiere îmi exprim speranța că parcurgând aceste lucrări avându-l ca protagonist pe Sfântul Grigorie Teologul cititorul (mirea sau cleric, student sau sacerdot) va găsi un model, va găsi un exemplu de comportament, valabil și pentru începutul mileniului III, când creștinismul autentic trăiește în agonie, când valorile sunt bulversate și punctele de reper lipsesc.

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Prezentare de carte: Pr. Conf.dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Vol. 2-*Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 212 pagini

Cartea lui Părintelui Profesor Valer Bel este o noutate necesară. Ea este nouă în

raport cu subțirica bibliografie teologică ortodoxă românească în materie de misiune. Ea este necesară în contextul radical schimbat al Bisericii și societății românești de după 1989. Odată cu această carte, bazată pe cursurile universitarului clujean, ne despărțim la nivel teologic de perspectiva misiologiei ca

RECENZII

știință unilaterală a combaterii altora (ceea ce, de fapt, este menirea nuanțată a apologeticii, ce așteaptă să fie reintrodusă printre materiile de studiu teologic, în colaborare cu sectologia) și ajungem în stadiul unei discipline cu caracter de sinteză. Potrivit acestei înțelegeri, scopul misiunii este dublu: mărturisirea lui Hristos în lume și în fața lumii, spre credința acesteia în El, și întărirea propriei credințe, a conștiinței de a fi poporul duhovnicesc al lui Dumnezeu.

Autorul identifică 12 exigențe ale misiunii Bisericii în lumea contemporană:

- 1° Predicarea Evangheliei,
- 2° Transmiterea credinței adevărate,
- 3° Transmiterea Tradiției,
- 4° Înculturarea Evangheliei,
- 5° Lumea și situația ei,
- 6° Vestea cea bună, săracilor,
- 7° Misiunea ca "zidire a Trupului lui Hristos" – Biserica,
- 8° Liturghie și misiune,
- 9° Misiunea și comunitatea parohială,
- 10° Apostolatul mirenilor,
- 11° Mărturie prin sfințenia vieții,
- 12° Dimensiunea liturgică a misiunii.

Fiecare dintre aceste exigențe poate constitui un solid punct de referință în cercetările ulterioare. Firul roșu ce unește aceste exigențe între ele este căutarea, în orice timp și prin orice mijloace, a modului de actualizare a Evangheliei pentru epoca respectivă. Cuvintele cheie sunt, la un loc, elemente esențiale pentru hermeneutica bisericească înțeleasă ca efort permanent de mijlocire a mesajului mântuitor: predicare, transmitere, înculturare, apostolat, mărturie. Acestea capătă un plus de actualitate tocmai în contextul post-modernității societății consumului informațional și arată cum Biserica, dincolo de vremi dar și în vreme, a știut și știe să dea un răspuns pe măsura timpului. Pentru reușita acestui răspuns însă e nevoie, printre altele, de astfel de cărți, precum cea de față.

Urgența (re)articulării sensului misionar al Ortodoxiei este evidentă mai cu seamă dacă ținem seama de faptul că, motivată istoric, Biserica Ortodoxă din ultimele secole nu a dat dovadă de un spirit misionar, așa cum aveau să dea Catolicismul și Protestantismul. Poate că este mai bine așa, ar spune unii. Poate că abia acum va trebui să declanșăm "cruciadele" misiunii ortodoxe, ar spune alții. Calea de mijloc cred că ar fi

tocmai aceea între misiunea externă și cea internă (*Inneremission*, cum spun nemții), între mărturia în fața lumii și întărirea interioară a corpului eclezial. Altminteri, nici apatia dar și nici euforia de convertire a lumii nu ar avea temelie stabilă. Prima ar fi nelucrare a talanților și gravă punere în discuție a ortodoxiei prin absența ortopraxiei mărturisitoare, a doua nu ar putea fi deosebită de prozelitismul sectelor neoprotestante.

Notabil este, în acest context, interesul pe care autorul îl arată rolului mirenilor în Biserică și în slujba misiunii acesteia. De la lucrarea normativă a lui Liviu Stan și până astăzi, nu avem din păcate lucrări teologice dedicate acestei teme, laicatul nefiind o parte a vieții bisericești și nici o grupare oarecare, ci, împreună cu ierarhia și clerul, chiar trupul Bisericii. Faptul că nu mai puțin de 20 de pagini (pag. 159-180) sunt dedicate modului de articulare a colaborării dintre membrele uneia și aceleiași Biserici, este un indiciu sigur pentru simțul realist al autorului. Tot astfel, sunt remarcabile trimiterile concrete la contextul cultural și social în care Evanghelia trebuie propovăduită: aspectele legate de înculturarea Evangheliei (pag. 55-82), implicațiile mai largi ale misiunii (pag. 83-104) sau dimensiunea politică a mesajului creștin, așa cum aceasta este pusă în evidență de teologia eliberării din America de Sud (pag. 105-122). Nu mai puțin sugestivă este ancorarea misiunii Bisericii în viața sacramentală a acesteia. Transmiterea credinței adevărate și a Tradiției (pag. 25-54) nu poate avea loc fără o solidă teologie spirituală, credibilitatea misiunii nefiind doar cea a mesajului propovăduit, ci și a misionarului, a purtătorului de mesaj (pag. 181-196: Mărturie prin sfințenia vieții). Asemeni unor capete de pod, capitoul introductiv, Predicarea Evangheliei (pag. 15-24), se armonizează cu cel final, Dimensiunea liturgică a misiunii (pag. 197-212), între acestea având loc în fapt multipla și permanenta comunicare a Bisericii cu lumea. Din Evanghelie și din Liturghie vine orice demers cu adevărat misionar al Bisericii. Tot ceea ce nu are legătura cu acestea este ideologie propagată prin prozelitism.

În final, pentru cei care nu pricep încă necesitatea misiunii ortodoxe, în ambivalența ei amintită (în lume și în comunitate), iată modul în care autorul sintetizează temeiul înalt al acesteia, cel potrivit căruia ortodoxul

RECENZII

nu se poate considera degrevat de obligația mărturie și a misiunii: "Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic. Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că se prevalează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până azi, și pentru că posedă

instituții și sujerii apostolice, fără de care ea nu se poate identifica, și și pentru că are o trimitere misionară, așa după cum Fiul a fost trimis de Tatăl iar Apostolii de Hristos (vezi In 20, 21-22; Mt 10, 5-40; 28, 18-20)".

RADU PEDA

+ Petroniu Florea, *Virtuțile la Părinții filocalici*, Editura Universității din Oradea, 2001, 329 p.

Ucenic de seamă al Școlilor Teologice din Cluj-Napoca (Seminar și Facultate, cu excepția anului universitar 1989-1990, pe care l-a făcut la Sibiu) și Doctor în Teologie al Facultății de Teologie Ortodoxă din Tesalonica, Grecia (cu calificativul "exceptional"), Arhiepiscopul - Vicar Petroniu Florea-Sălăjanul al Eparhiei Oradei (fost Petru Florea), a scos la lumină tiparului o nouă carte de spiritualitate răsăriteană, având ca modele *Virtuțile la Părinții filocalici*.

Ocupându-se de această temă, autorul a spus, între altele: "Am adunat tot ce s-a scris în Filocalie [în cea tradusă în românește, în 12 volume, de către Părintele Prof. Dr. Dumitru Stăniloae], referitor la anumite virtuți, și anume la cele mai importante și tratate mai pe larg de părinții filocalici și le-am așezat în capitole unitare, sistematizând în acest fel învățăturile Sfinților Părinți, autori ai Filocaliei, pentru a avea o privire de ansamblu asupra acestor învățăături" (p. 4).

Pentru unele lămuriri a apelat și la alte surse bibliografice, fără însă să se îndepărteze de izvorul filocalic; scopul principal al acestei "culegeri" s-a dorit a fi "o sursă de inspirație pentru cei ce vor citi, un impuls puternic spre cultivarea virtuții, precum și un îndemn pentru studiul Sfinților Părinți..." (p.5). În discursul său teologic, autorul a evidențiat mai întâi *virtutea sau virtuțile*, care după Părinții filocalici "sunt chipurile omenești ale bunurilor dumnezeiești sau fața omenească a dumnezeirii" (*Filocalia*, III, p. 22), poate cea mai profundă definiție dată de cineva virtuții creștine. În acest context, Arhiepiscopul-Vicar Petroniu, theologhisind despre virtute, arată că: *Dumnezeu este ființa virtuții, Virtutea aparține firii omenești și este conformă* 290

acesteia, Virtuțile sunt rod al colaborării dintre Dumnezeu și om, Virtuțile sunt un tot unitar, Virtutea trebuie să fie continuă și constantă, Virtuțile se dobândesc prin osteneli trupești și sufletești.

Autorul s-a axat, apoi, pe cele trei virtuți teologice: *Credința, Nădejdea și Iubirea*.

După Părinții filocalici "*Credința este ușa de intrare a lucrării lui Dumnezeu în ființa omenească și în lucrările ei*" (*Filocalia*, XI, p. 108). La virtutea credinței PS Sa vorbește despre *Credința ca rod al colaborării dintre Dumnezeu și om, Credința ca încredere a omului în Dumnezeu, Credința și cunoașterea, Credința și faptele bune și altele.*

"*Nădejdea în Dumnezeu - după Părinții filocalici - se arată în grelele pătimiri pentru virtute*" (*Filocalia*, X, p. 119). Privitor la nădejde, autorul a ales textele filocalice care exprimă cel mai mult încrederea omului în Dumnezeu, Singurul ce îl poate izbăvi de toate primejdiile și de necazurile din lumea aceasta.

Tot după Părinții filocalici, "*Singură iubirea unește zidirea cu Dumnezeu și făpturile întredolaltă în același cuget*" (*Filocalia*, IV, p. 15). În ce privește iubirea, Arhiepiscopul-Vicar Petroniu a dezvoltat *Însușirile iubirii, Iubirea lui Dumnezeu față de om, Iubirea omului față de Dumnezeu, Iubirea de Dumnezeu și frica față de El, Iubirea semenilor, Iubirea vrăjmașilor, Iubirea și cunoașterea, Iubirea și celelate virtuți, Iubirea de sine a omului, Iubirea lumii.*

În categoria virtuților sunt puse, de asemenea, *Smerenia, Rugăciunea creștinului, Postul și Răbdarea.*

"*Smerenia - afirmă Părinții filocalici - implică respectul pentru alții și lasă loc lor și lui Dumnezeu, care să-i țină pe toți în unitatea iubirii de Sine și între ei*" (*Filocalia*, I., p. 389). Referindu-se la această virtute, autorul se ocupă de: *Însușirile smereniei, Puterea smereniei, Smerenia lui Dumnezeu, Omul smerit,*

RECENZII

Adevărata smerenie, Smerenia și iubirea, Smerenia și faptele bune, Smerenia și ocările, Smerenia și mândria.

Rugăciunea "Este vorbirea minții cu Dumnezeu" (*Filocalia*, I., p. 92). Cât privește rugăciunea s-a accentuat *Rugăciunea particulară a creștinului, Necesitatea rugăciunii, Puterea rugăciunii, Rugăciunea formală, Cum să ne rugăm, Adevărata rugăciune, Rugăciunea de după rugăciune, Ispitele la rugăciune, Rugăciunea lui Iisus, Rugăciunea pentru alții* și altele.

Postul este "începutul oricărei lupte împotriva păcatului și a poftelor" (*Filocalia*, I., p.119). Referindu-se la post, a evidențiat *Valoarea postului, Postul cumpătat, Postul exagerat, Sensul duhovnicesc al postului, Ispitele postului.*

Răbdarea "este îmbinarea tuturor virtuților, căci nici una dintre virtuți nu stă fără ea. Chiar dacă i se pare cuiva că se împărtașește de toate virtuțile, dacă nu va răbda până la sfârșit și nu se va izbăvi de cursele

diavolului nu este vrednic să ajungă în împărăția cerurilor" (*Filocalia*, V, p.208). Tratat despre virtutea răbdării, a dezvoltat, între altele, *Însușirile răbdării, Răbdarea și celelalte virtuți, Raiul se câștigă prin necazuri, Necazurile sunt urmarea păcatelor noastre, Răbdarea în necazuri, Nu toate necazurile sunt urmarea păcatelor și altele.*

Remarcăm faptul că volumul are citate și explicații subsidiare, precum și o *Bibliografie generală*, ceea ce îi dă caracterul de lucrare științifică.

Cartea are o prezentare grafică plăcută și o copertă de excepție.

Lucrarea PS Arhiepiscop-Vicar Petroniu, elaborată cu multă osteneală este o carte utilă atât pentru credincioși, cât și pentru clerici (una de esență spirituală), fiind un imbold spre meditație, spre săvârșirea de fapte bune, de practicare a *virtuților filocalice*, care ne deschid drumul și poarta spre raiul ceresc.

ALEXANDRU MORARU

Priveghind și lucrând pentru mântuire. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhiepiscopire a Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, 1 iulie 1990 -1 iulie 2000, Editura "Trinitas", Iași, 2000, 373 p. (20, 5 x 29)

Vechea Mitropolie a Moldovei a avut în cursul istoriei sale vlădici vrednici, care și-au înscris numele cu cinste în galeria personalităților bisericești și culturale ale țării. Între aceștia, un loc de frunte îl ocupă și ÎPS Mitropolit *Daniel* (al Moldovei și Bucovinei), care în iulie 2000 a împlinit 10 ani de rodnică arhierie.

În cinstea acestui eveniment de seamă din Istoria Bisericii Ortodoxe din Moldova a fost publicat un frumos volum, drept omagiu de recunoștință adus Înaltului Ierarh de la Iași, pentru realizările și vrednicile sale de până acum.

Volumul omagial a apărut din inițiativa "unui mic grup de colaboratori apropiați ai ÎPS Daniel din cadrul administrației Mitropoliei Moldovei și Bucovinei și de la Facultatea de Teologie din Iași"; Comitetul editorial a fost condus de Prof. Univ. Dr. *Emilian Popescu* din București; volumul are mai multe părți; în așa-zisa parte introductivă sunt mesajele

Sanctității Sale, *Bartolomeu*, Patriarhul Constantinopolului, al Prea Fericitului Părinte *Tectist*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și articolul *Temei*, în care s-a justificat, din partea inițiatorilor aniversării apariția acestui volum: bogata activitate în numai 10 ani de arhiepiscopire a ÎPS Daniel. De pildă, din 18 mănăstiri și schituri din Eparhie, numărul lor a ajuns în anul 2000 la 102; a contribuit la ridicarea moral-spirituală a vieții monahale din Moldova; a sprijinit opera de zidire a lăcașurilor de cult, aflându-se în lucru circa 202; a fost reînființată Facultatea de Teologie din Iași; au fost înființate Seminarile Teologice din Iași, Botoșani, Dorohoi și Piatra Neamț, Editura, Tipografia și Postul de Radio "Trinitas" din Iași, primul post de radio al Bisericii Ortodoxe Române; a fost întemeiat un important Centru Pastoral-Cultural "Sf. Daniil Sinastrul" de la Durău, unde s-au ținut și se țin conferințe, simpozioane și mese rotunde interne și internaționale cu caracter bisericesc, ecumenic și cultural; s-a consolidat Catedrala din Iași și Palatul Mitropolitan; s-a extins activitatea filantropică în întreaga eparhie.

În partea I, intitulată: *Slujire și comuniune* sunt mesajele de felicitare ale unor ierarhi ortodocși și de alte confesiuni, români și

RECENZII

străini și anume: Î.P.S. *Damaskinos Papan-dreou*, Mitropolitul Elveției, ÎPS *Procopios*, de Nea Krinis și Kalamaris, ÎPS *Antonie Plămădeală*, Mitropolitul Ardealului, ÎPS *Petru*, Mitropolitul Basarabiei și Exarh al Plaiurilor, ÎPS *Serafim*, Mitropolitul Germaniei și al Europei Centrale, ÎPS *Bartolomeu*, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, ÎPS *Andrei*, Arhiepiscopul Alba-Iuliei, PS *Eftimie*, Episcopul Romanului, PS *Ioachim*, Episcopul Hușilor, PS *Casian*, Episcopul Dunării de Jos, PS *Laurențiu*, Episcopul Caransebeșului, PS *Sofronie*, Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, PS *Teofan Sinaitul*, Episcop-Vicar Patriarhal, PS *Gherasim Putneanul*, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, PS *Corneliu Bărlădeanul*, Arhieru-Vicar al Episcopiei Hușilor, PS *Petru Gherghel*, Episcop Romano-Catolic de Iași, Rabin *Menahem Hacoheh*, Mare Rabin al Comunităților Evreiești din România și Acad. Prof. Dr. *Nicolae Cajal*.

Partea a II-a: *Biserica și Societatea* cuprinde mesaje de stat locale sau centrale, dar și culturale românești, din țară și de peste hotare: *Emil Constantinescu, Dimitrie Sturza, Ion Iliescu, Petre Roman, Ion Solcan, Nicolae Noica, Andrei Marga, Ion Caramitru, Mihai-Răzvan Ungureanu, Mircea Chelaru, Vasile Șandrea, Dan Găea, Constantin Simirad, Gheorghe Platon, Constantin Ciopraga, Dumitru Oprea, Gheorghe Popa, Carol Stanciu, Paul van Saanen, Ștefan Luchian, Ion Toderășcu, Constantin Galeriu, Ștefan Afloroaiei, Gabriel Ungureanu, Vasile Chirica, Vasile Muntean, Grigore Elisei, Corneliu Ștefanache, Valeriu Diaconu, Ștefan-Ioan Stratul și Victorin Oanele*.

A III-a parte: *Arhiepiscopia Iașilor în anul 2000*, evidențiază realizările ÎPS Daniel în cei 10 ani de activitate în fruntea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei prin: Pr. Cons. *Vasile Andreica*, Pr. Cons. Lect. *Mihai Vizitiu*, Pr. Prof. Dr. *Dumitru Abrudan*, Arhim. *Clement Haralam*, Pr. Cons. jr. *Constantin Grigore*, Ing. Cons. *Mircea Precupan*, Pr. Lect. Dr. *Ioan Vicovan*, Pr. Cons. *Nicolae Dascălu*, *Colegiul Bibliotecii Mitropoliei Moldovei și Bucovinei*, Pr. Lect. Dr. *Dan Sandu* și *Ecaterina Sandu*, Dr. *Aurelia Luchian*, Protos. *Timotei Aioanei* și Pr. *Cristian Muraru*.

În partea a IV-a, *Teologia-știința bucuriei și a vieții veșnice* sunt inserate studiile și

articolele de spiritualitate ortodoxă: *Creștinismul timpuriu pe teritoriul României* (Prof. Dr. *Emilian Popescu*), *Creștinismul la est de Carpați - secolele II-X* (Dr. *Vasile Chirica*), *Un străvechi așezământ creștin dobrogean. Complexul monastic de la Dumbrăveni (județul Constanța)* - *Costel Chiriac și Tudor Papisima, Împărați bizantini monahi* (Protos. Lect. *Varlaam Merticariu*), *Istorici austrieci și polonezi despre monumentele de artă din nordul Moldovei* (*Ion Solcanu*), *Basarabia-pământ românesc* (Pr. Conf. Dr. *Nicolae Chifăr*), *Personalități ale Teologiei Ortodoxe Române cu studii la Strasbourg. Contribuții la relații interuniversitare și ecumenice* (Lect. Dr. *Adrian Gabor*), *Câteva informații inedite despre războiul Crimeii și consecințele acestora în viața religioasă din Mitropolia Moldovei* (Pr. Lect. *Mihai Spătărelu*), *Pseudo-religiozitate și agresivitate în lumea de azi* (Pr. Conf. Dr. *Nicolae Achimescu*), *Teologie și ecologie. Câteva repere hermeneutice pentru o Eco-Teologie creștină* (Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Popa*), *Concepte ecumenice de unitate și receptarea lor în spațiul ortodox* (Pr. Lect. Dr. *Gheorghe Petraru*), *Eshatologie și societatea de azi* (Pr. Prof. Dr. *Ioan Saucă*), *Dreptul la Dumnezeu* (Pr. Dr. *Vasile Nechita*), *"Abis necuprins este inima ta". Taina omului și a inimii sale, în spiritualitatea filocalică* (Pr. Lect. Drd. *Ioan-Cristinel Teșu*), *Taina Sf. Botez în Biserica Romano-Catolică-tradiție și înnoire* (Pr. Conf. Dr. *Viorel Sava*), *De la păcatul disperării la lumina speranței* (Prof. Dr. *Dumitru Buiuc*).

Volumul omagial se încheie cu: *Profil Bibliografic*, în care se găsește impresiionanta activitate științifică a ÎPS Daniel.

Pe coperta I se află Stema Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, broderie realizată la Mănăstirea Agapia (jud. Neamț), iar pe coperta a IV-a un Detaliu sculptural de la Mănăstirea "Sf. Trei Ierarhi" din Iași.

Volumul a fost imprimat în Tipografia Polirom din Iași, în condiții foarte bune.

Teolog și om de cultură, ierarh de înaltă ținută morală, spirit ecumenist și de angajare totală în problemele sociale contemporane, ÎPS Mitropolit *Daniel* este un model de ierarh român, o speranță de viitor a Bisericii Ortodoxe Române.

ALEXANDRU MORARU