



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

2/2007

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

2

EDITORIAL OFFICE: Hașdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE

TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Statutul religiei în România: Cazul Transilvaniei • *Le statut de la religion en Roumanie: le cas de la Transylvanie*3
- STELIAN TOFANĂ, Jesus Appearance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20:19-23) • *Arătarea lui Iisus înviat "Celor Zece" și dimensiunea teologic-ioaneică a evenimentului (In.20,19-23)*17
- OVIDIU SFERLEA, L'usage de l'Écriture dans la réflexion sur l'infinité divine et sur le progrès spirituel sans fin chez Grégoire de Nysse • *Folosirea Scripturii în reflecția asupra înfinității divine și asupra progresului duhovnicesc fără sfârșit la sf. Grigore de Nyssa*.....31

TEOLOGIE ISTORICĂ

- ALEXANDRU MORARU, Primii „licențiați” ai academiei teologice ortodoxe române din Cluj dintre anii 1924 – 1936 • *The First Bachelors of the Orthodox Romanian Theological Academy of Cluj between 1924-1936*45
- IOAN VASILE LEB, Rumänien an der Schwelle zur Europäischen Union • *România în pragul intrării în Uniunea Europeană*.....53

NICOLETA HAN, Cetatea de Piatră – în lumina istoriei medievale • <i>Cetatea de Piatră – in the Light of the Medieval History</i>	63
CRISTIAN BARB, Evoluția stilurilor bisericilor din răsărit și apus și locul iconostasului în arhitectura acestora • <i>The Evolution of the Style of Eastern and Western Churches and the Position of the Iconostasis in their Architecture</i>	71
COSMIN COSMUȚA, Relația presei bisericești românești cu cea laică, în Transilvania, între 1918 și 1948 • <i>The Relationship of the Romanian Church Press with the Laical Press in Transylvania, between 1918 and 1948</i>	103

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

CIPRIAN VIDICAN, Evanghelie și dogmă trinitară - Teologia trinitară a Sfântului Vasile cel Mare - • <i>Évangile et dogme trinitaire. La théologie trinitaire de Saint Basile de Césarée</i>	123
IOAN GHEORGHE ROTARU, Gândirea lui Plotin și impactul neoplatonismului asupra gândirii creștine din primele secole • <i>Plotinus' Thinking and the Impact of Neoplatonism upon the Christian Thinking in the First Centuries</i>	139
MIHAI VALICA, Liturgie und Diakonie • <i>Liturgie și diaconie</i>	159

TEOLOGIE PRACTICĂ

GHEORGHE ȘANTA, Conștiință, personalitate și viață duhovnicească • <i>Conscience, personality and spiritual life</i>	171
MIRCEA OROS, Die Göttliche Liturgie – Abbild des Gottesreiches • <i>Sfânta Liturgie, imagine a Împărăției cerurilor</i>	177
MACARIE DAN DRĂGOI, Romanian Spiritual Fathers in the World Today • <i>Părinți duhovnici români contemporani</i>	185
MELANIA MARIA GÂRDAN, Religie și boală. O perspectivă psihologică • <i>Religion and illness: a psychological perspective</i>	197

THEOLOGIA EUROPAEA

HANS SCHWARZ, Preservation through Moral Conduct • <i>Providența prin îndrumare morală</i>	209
YVES MARIE BLANCHARD, Actualitatea exegezei patristice • <i>L'actualité de l'exégèse patristique</i>	219
ADOLF MARTIN RITTER, Religion und Politik im Frühchristlichen denken bis zu Augustin • <i>Augustin și patriarhul Fotie despre religie și politică</i>	227

MISCELLANEA

ALIN ALBU, Dascălul Ioan al Bălgradului – o angajare în reafirmarea ortodoxiei transilvănene și în promovarea școlii românești (secolul al XVIII-lea) • <i>Teacher Ioan from Bălgrad (Alba Iulia) – a commitment made for the re-affirmation of Orthodoxy in Transylvania and in advertising the Romanian School System (the 18th century)</i>	243
DĂNUȚ IOAN BUZDUGAN, Implicarea bisericii noastre în probleme național-sociale. Aspecte generale • <i>The Involvement of the Romanian Orthodox Church in the Social – National Problems. General Aspects</i>	249
CONSTANTIN HREHOR, Silvestru Morariu Andrievici între pionierii școlii românești. Câteva coincidențe • <i>Silvestru Morariu Andrievici als Vorreiter der rumänischen Schule. Etliche Übereinstimmungen</i>	271
TEODORA ROȘCA, Sfinții Petru și Pavel • <i>Saints Petru and Pavel</i>	289

RECENZII – BOOK REVIEWS

Dr. Radu Serban, “Prea Sfintitul Policarp, Insemnari despre Unchiul Pompei”, Editura Dareco, 2007, 367 pp. (REMUS GRAMA)	299
--	-----

STATUTUL RELIGIEI ÎN ROMÂNIA: CAZUL TRANSILVANIEI

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. Le statut de la religion en Roumanie: le cas de la Transylvanie. L'article se propose de parler du statut de la religion dans le cas de l'Orthodoxie transylvaine, telle qu'elle se reflète dans les documents officiels, pétitions et traités d'histoire à partir du XVIème siècle. Le sens terminologique prioritaire de l'exposé est celui qui vise la liberté de la religion, la conséquence de celle-ci étant la liberté religieuse, c'est-à-dire la liberté que te donne la vérité – le Christ en Dieu, à l'image de la communion trinitaire. La liberté dans le cadre de la spatio-temporalité est très relative. Nous désirons observer la façon dont se bâtit la conscience ou les structures de la conscience de la liberté religieuse, le fait que la liberté de la religion transcende L'état / la société et se réalise pleinement dans / par la personne, et non pas par l'individu, car la liberté est un acte corrélatif, elle te rend incapable de parler de ta propre liberté si ton prochain ne la partage pas. Le cas de la Transylvanie a été choisi pour une raison très simple: ici «les nombreux» n'ont été trouvés dignes de partager les libertés des autres que tardivement. Toutefois, durant leur lutte d'émancipation, dans toutes les pétitions envoyées aux autorités, ils invoquent le principe de la liberté de toutes les religions, principe fondamental à la naissance du nouvel État Roumain. D'où vient cette conscience? D'une liaison organique qui existe entre la confession de foi assumée et la liberté de la religion, c'est-à-dire, au cas où tu es pleinement conscient de ta relation au Christ, tu manifestes envers les autres Sa compréhension / compassion et tu restes, par rapport à eux, un simple mais substantiel acte du martyria chrétien. L'authentique liberté, et implicitement la véritable liberté religieuse, est celle qu'ouvre la personne envers le fleurissement de l'amour christique, amour-acte avec de profondes implications restauratrices de l'être. L'exposé ne sera pas une simple narration historiographique, mais il vise la reposition des termes, des concepts, des attitudes et structures législatives en vue de les quitter en tant que sources de haine et d'attitudes limitatives pour la liberté de la religion.

Preliminarii teoretice. Există o diversitate de opinii pronunțate cu privire la interogațiile, desfășurările și confruntările din interiorul religiei / religiilor și a societății /societăților (statelor). Dacă am privi cronologic, doar ca un simplu exercițiu teoretic, tensiunea / armonia dintre religie – societate (stat) am fi tentați să acordăm o oarecare preeminență religiei (în cazul în care suntem adepții creaționismului), sau, după caz (în cazul evoluționiștilor), o preeminență totală statului. Dar, pentru noi acum, nu aceasta este preocuparea de fond. Am creat acest

preambul tocmai pentru a sublinia segmentaritatea a ceea ce ar trebui să fie de fapt unitate. Noi dorim, de fapt, să vorbim despre statutul religiei, despre starea libertății religioase în cazul ortodoxiei transilvănene, așa cum ea se reflectă începând din secolul al XVI-lea în documente oficiale, în petiții și în tratatele istorice ale vremii. Dar, de fapt, ce este libertatea religioasă? Cine poate configura un „status juridic” pentru libertatea religioasă, ține ea strict de lăuntricul ființei umane? Și dacă da, atunci cum, atunci de ce această segmentaritate? Care este sau ar trebui să fie extensiunea libertății religioase, mai bine spus: se poate vorbi despre o extensiune în ... (ce!) a libertății religioase?

Homo religiosus?! Cred că trebuie să fac o precizare terminologică. Vorbim despre libertatea religiei sau despre libertatea pe care o conferă omului trăirea religioasă, căci îndeosebi în acest caz ar trebui să utilizez conceptul de libertate religioasă? În opinia mea, sensul terminologic prioritar al expunerii este cel care vizează libertatea religiei, consecința acesteia este libertatea religioasă, adică libertatea pe care ți-o dă adevărul – Hristos în Dumnezeu, în chipul comuniunii treimice. Libertatea în cadrul spațio-temporalității este una relativă. Noi dorim, în fapt, să observăm modul în care se construiește conștiința sau structurile conștiinței libertății religioase, faptul că libertatea religiei transcende statul / societatea și se realizează în chip deplin în / prin persoană, nu prin individ, pentru că libertatea este un act co-relațional, te face să nu poți vorbi despre libertatea ta atunci când cel de lângă tine nu este părtaș acesteia. Am luat cazul Transilvaniei pentru simplul fapt că aici „cei mulți” nu s-au învrednicit decât târziu de părtășia la libertățile celorlalți și cu toate acestea, în cadrul luptei lor de emancipare, în toate petițiile transmise autorităților ei invocă principiul libertății „tuturor” religiilor, principiu fundamental la alcătuirea noului stat român. De unde această conștiință? Eu cred că există o legătură organică între mărturisirea de credință întrupată și libertatea religiei, adică, în cazul în care tu ești deplin conștient de substanțierea relației tale cu Hristos față de ceilalți manifesti înțelegerea lui Hristos și rămâi în raport cu ei un simplu, dar consistent, act al martiriei creștine. Libertatea autentică, și implicit adevărata libertate religioasă, este cea care deschide persoana spre rodirea iubirii hristice, iubire-act care are profunde implicații restaurativ ontice.

Așadar, iată care este mobilul demersului nostru, el nu va face ca expunerea să fie o simplă narațiune istoriografică, ci vizează re poziționarea unor termeni, concepte, atitudini și structuri legislative în sensul scoaterii lor din postura de surse ale urii și ale atitudinilor limitative pentru libertatea religiei. În acest vad / torent al globalizării credem ca fiind enorm de importante aceste tipuri de inițiative, de direcții de abordare.

Preliminarii istorice. Vorbim despre români, despre acest popor care-și găsește rădăcinile în unirea dintre geto-daci și romani, dar peste care au trecut și migratorii. Unii au plecat, alții au rămas, cert este că aproape toți și-au pus pecetea pe structura însăși a acestui popor, a cărui geneză se încheie, după părerea celor

mai mulți istorici, în secolele IX – XI¹. Această zonă istoriografică, această etapă cronologică încă mai trebuie mult aprofundată. Relevanțele arheologice din primul mileniu² atestă existența unei vieți religioase foarte dezvoltate și înscrise în structurile canonice și dogmatice răsăritene, ceea ce este foarte interesant pentru această perioadă este faptul că nu găsim structuri legislative bisericești care să îngrădească libertatea celorlalți, adică a grupurilor și religiilor conlocuitorilor. Creștinismul românesc a fost un caz special de cuprindere prin acumulare și reafirmare în cheie religioasă creștină a fondului religios precreștin al strămoșilor, o similitudine excepțională cu situația creată de întreaga atitudine și activitate a Mântuitorului Iisus Hristos față de cultul vechiului legământ. Pentru mine se degajă cu multă ușurință concluzia: acolo unde identitatea religioasă este clară, acolo unde actul sau istoria mântuirii este percepută ca mărturie, nu ca prozelitism, nu poate fi vorba de restrângeri ale libertății religioase aplicate altora, doar unde există șovăială, există un dram de anxios care inițiază asemenea stări și atitudini. Perioada aceasta, extrem de lungă și de săracă în documente, ne oferă totuși posibilitatea realizării unor stări atitudinale în amplitudinea lor firească, cum ar fi: episcopii tomitane și participarea episcopilor la sinoadele ecumenice³ atestă dinamica și în același timp simțul unității creștine realizate de către structurile creștinismului genuin dacic; structurile medievale ale cnezatelor și voivodatelor arată faptul că viața bisericească românească și după Marea Schismă⁴ a rămas în cadrele creștinismului oriental dar non-opozit celui occidental. Secolele XII – XIII atestă însă o orientare și o atitudine destul de agresivă a creștinismului occidental față de creștinismul autohton oriental, cel puțin limbajul actelor oficiale este unul ostil și exclusivist⁵.

Dinamica și relaționarea creștinismului transilvănean cu lumea bizantină este reflectată foarte bine în secolele XIV-XV de instituția „stavropighiatului”, vezi în acest caz mănăstirea lui Sas și Balc de la Perii Maramureșului⁶.

Mileniul al doilea este marcat în Transilvania de impunerea autorității maghiare, începând cu secolul XVI avem deja documentele foarte clare menite să guverneze și târâmul vieții religioase. Nu vreau să le caracterizez sau să le înconjur cu atribute, dorința mea este de a identifica elementele care țin de mediul realizării libertății religioase și motivațiile înseși ale atitudinii românilor, în cazul mișcărilor de emancipare politică, în domeniul formulării libertății religioase a celorlalți.

Legislația ungară și libertatea religioasă a românilor din Transilvania.

Nu vom realiza o expunere exhaustivă, ne-ar fi cu neputință în momentul de față,

¹ *Tratat de istoria românilor (I-VIII)*, Academia Română, secția de Științe Istorice și Arheologie, Ed. Enciclopedica, București, 2001-2003.

² D. Tudor, *Arheologia română*, București, 1976; S.A. Luca, *Arheologie generală*, Sibiu, 1999.

³ N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II – *Epoca sinoadelor ecumenice*, Ed. Trinitas, Iași, 2000.

⁴ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Trinitas, Iași, 2006.

⁵ D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

⁶ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Trinitas, Iași, 2006.

de aceea precizăm că expunerea este o analiză de caz și în consecință poate avea un anume coeficient de subiectivitate.

I. APROBATE ET COMPILATE

Dintre structurile legislative maghiare fac parte acelea care privitor la români manifestă o atitudine ostilă, o atitudine care în „logica strictă” ar genera mai degrabă aplicarea legii talionului și totuși românii nu au înțeles în acest mod procesul de constituire a libertății religioase. Ei (românii) nu caută legea socială, ci afirmă „ilogicitatea” revelației.

a. *Limbaaj ostil (atitudine ostilă):*

Constituțiile aprobate ale Țării Transilvaniei și ale Partium Hungariae anexat la aceasta conțin o serie de exprimări care conturează percepția legislației ungare asupra românilor și credinței lor. Românii sunt identificați drept *aparținătorii din secta valahă sau grecească*, a căror existență este numai *tolerată* de către autoritățile locale⁷. Mai mult, ortodoxia transilvăneană este identificată ca *neamul valahilor*, neam care *nu a fost socotit în această țară nici între stări și nici între religii, nefiind între religiile recepte*. Exprimarea este limpede, statutul lor este unul de *tolerați*, aflați la dispoziția autorităților maghiare⁸. Mai mult, formularea textului legislativ în integritatea lui creează impresia că nu românii ortodocși, ci maghiarii sunt stăpânii de drept ai acestui pământ. În sensul acesta se vorbește despre *nașunea valahă care a fost admisă în țară* pentru binele public. Considerația autorităților maghiare pentru valahi este de altfel limpede în exprimarea *stării* lor *inferioare* de care valahii sunt acuzați că nu țin seama⁹. Se insistă asupra ideii că drepturile valahilor sunt limitate în baza faptului că religia lor *nu este dintre cele*

⁷ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul I: *Despre problemele referitoare la religii*, Articolul III, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 464: „...dacă cineva vrea să comunice cele dorite conform Sfintei Scripturi privitor la construirea de biserici, se permite cu următoarea modalitate, că sunt datori să propună în adunarea parohială ordinară și să se supună controlului adunării ordinare atât dâșii cât și păreriile lor. Dacă magistrații și căpetenia aflătoare în afara religiilor le consideră a fi folositoare precum și trebuincioase..., să se pună în aplicare; dimpotrivă, dacă lucrul nu se aprobă, acele opinii să fie interzise... Între aceștia nu se înțeleg *aparținătorii din secta valahă sau grecească, care pentru un timp sunt tolerați, până când îi va conveni principelui și locuitorilor țării.*”

⁸ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul al VIII-lea: *Despre preoții valahi*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 471: „Deși neamul valahilor nu a fost socotit în această țară nici între stări și nici între religii, nefiind între religiile recepte cu toate acestea, pentru folosul țării, *atâta vreme cât sunt tolerați*, ordinele bisericesti valahe să se supună la aceasta...”

⁹ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul al IX-lea: *Despre valahi*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 472: „Cu toate că nașunea valahă a fost admisă în această țară pentru binele public, totuși, neținând seamă de *starea lor inferioară*, au împiedicat pe unii nobili fii ai țării ca în zilele lor de sărbătoare să nu fie permis să lucreze. De aceea s-a hotărât în contra acestora să nu prescrie reguli pentru nașunea maghiară, iar în viitor să nu tulbure pe nimeni pentru motivele mai sus scrise.”

*patru religii recepte*¹⁰. Dar atitudinea ostilă a autorităților maghiare se face simțită nu numai la nivelul exprimării, ci și în caracterul restrictiv al legilor privitoare la manifestarea religioasă a românilor.

În această modalitate de abordare a stării românilor se poate observa că legiuitorul operează cu identificarea etniei cu confesiunea și de asemeni cu un limbaj ostil, impropriu (nespecific) unui act legislativ.

b. Hotărâri restrictive pentru manifestarea și organizarea religioasă a românilor:

Inițiativele *privitoare la construirea de biserici* sunt supuse controlului adunării ordinare, având astfel posibilitatea de a fi aprobate de autoritățile laice și putând fi puse ulterior în aplicare. Același lucru nu este însă valabil pentru *aparținătorii din secta valahă sau grecească*, care, datorită statutului lor de *tolerați*, nu se bucură de asemenea drepturi¹¹.

Clerul neamului valahilor este obligat să se supună unei rânduiești foarte stricte, iar această obligativitate decurge tot din faptul că ei nu sunt socotiți *nici între stări și nici între religii, nefiind* recunoscuți *între religiile recepte*. Astfel, un nou episcop este desemnat de către cler, dar are nevoie de confirmarea principelui pentru a fi instalat în funcție, avându-se în vedere *fidelitatea lui față de principe*, cât și *binele țării*. Se decretează că activitatea clericilor trebuie să se limiteze la spațiul lor de activitate, fiindu-le interzis *să se amestece în serviciul slujbașilor laici, să stoarcă sărăcimea, să administreze lucruri străine de biserică sau să se amestece în pedepsiri și în amendări laice*, fiind obligați în schimb *să se acomodeze hotărârilor țării*¹². Ostilitatea legislației maghiare este perceptibilă și în obligativitatea preoților valahi veniți din alte țări de a se înfățișa împreună cu protopopul / episcopul înaintea slujbașilor locali, gest care este expresia supunerii

¹⁰ *Aprobate et compilate*, Titlul al LIII-lea: *Despre călugări*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 538: „*Având în vedere că religia națiunii valahe nu este dintre cele patru religii recepte... acea tagmă ai cărei aparținători se numesc călugări, nu s-a acceptat, din contră s-a interzis.*”

¹¹ *Vezi Aprobate et compilate*, Titlul I: *Despre problemele referitoare la religii*, Articolul III, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 463-464: „...dacă cineva vrea să comunice cele dorite conform Sfintei Scripturi privitor la construirea de biserici, se permite cu următoarea modalitate, că sunt datori să propună în adunarea parohială ordinară și să se supună controlului adunării ordinare atât dânsii cât și părerile lor. Dacă magistrații și căpetenia aflătoare în afara religiilor le consideră a fi folositoare precum și trebuincioase..., să se pună în aplicare; dimpotrivă, dacă lucrul nu se aprobă, acele opinii să fie interzise... Între aceștia nu se înțeleg *aparținătorii din secta valahă sau grecească, care pentru un timp sunt tolerați, până când îi va conveni principelui și locuitorilor țării.*”

¹² *Vezi Aprobate et compilate*, Titlul al VIII-lea: *Despre preoții valahi*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 471: „Episcopii, protopopii și preoții valahi, în timpul vizitațiilor să nu se amestece în serviciul slujbașilor laici, să nu stoarcă sărăcimea, să nu administreze lucruri străine de biserică și să nu facă execuții în privința acestora, ci să-și viziteze numai preoții și diecii lor, bisericile, cimitirele și locurile de îngropăciune; atât unirea cât și despărțirea persoanelor ce se căsătoresc, serviciile bisericesti după ritul lor, îndatoririle eclesiastice și alte treburi asemănătoare, care privesc numai funcția și starea lor, să se acomodeze hotărârilor țării și să nu se amestece în pedepsiri și în amendări laice”.

față de aceștia din urmă¹³. În același spirit denigrator și ostil, li se interzice valahilor să **prescrie reguli pentru națiunea maghiară**, sau să **tulbure** pe cineva cu pretențiile lor de respectare a zilelor de sărbătoare prin încetarea lucrului, aceste pretenții fiind catalogate drept o ignorare a **stării lor inferioare**¹⁴. Segmentul cel mai oropsit al ortodoxiei transilvănene este cel al monahismului, declarat **interzis** și lăsat la **libera dispoziție a țării și a principilor**, putând fi **eliminat complet**¹⁵.

c. Hotărâri restrictive privitoare la manifestările românilor în viața culturală și în administrație:

Libertatea românilor din Transilvania a fost restricționată de autoritățile maghiare nu numai în ce privește manifestările religioase, ci și cele cultural-administrative. În Biserică și școală, singurele sfere ale vieții comune în care românii își mai credeau ocrotită libertatea lor de dezvoltare națională, a fost introdusă limba maghiară cu caracter de obligativitate. Astfel, textul *Memorandumului*¹⁶ românilor din 1892 mărturisește că, în anii de **după 1868, legislațiunea maghiară a dispus ca învățătorii școlilor confesionale să fie obligați în termene defipte a învăța limba maghiară, dacă țin să nu fie scoși din oficiu**. În urma acestei dispoziții, școlile confesionale au încetat să mai fie așezăminte de cultură și au devenit focare pentru propagarea limbii maghiare. Nefiind cu putință ca elevii de la sate să învețe la școala poporală o limbă străină, **în anul 1891, s-a creat legea pentru azilele de copii, prin care copiii începând de la vârsta de trei ani sunt siliți a învăța limba maghiară**. Textul *Memorandumului* precizează că această lege s-a votat în pofida protestelor naționalităților nemaghiare din Regatul ungar¹⁷.

¹³ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul al VIII-lea: *Despre preoții valahi*, Articolul II, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 471: „Preoții valahi care vin din alte țări să fie obligați să se înfățișeze protopopului; iar aceștia ei înșiși sau prin episcopul lor să fie obligați să-i aducă pentru cercetare înaintea slujbașilor din acele comitate, scaune sau cetăți mai apropiate, care cercetându-i, dacă constată un astfel de caz, să fie ținuti conform obligațiilor să raporteze principelui”.

¹⁴ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul al IX-lea: *Despre valahi*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 472: „Cu toate că națiunea valahă a fost admisă în această țară pentru binele public, totuși, neținând seamă de starea lor inferioară, au împiedicat pe unii nobili fii ai țării ca în zilele lor de sărbătoare să nu fie permis să lucreze. De aceea s-a hotărât în contra acestora să nu prescrie reguli pentru națiunea maghiară, iar în viitor să nu tulbure pe nimeni pentru motivele mai sus scrise”.

¹⁵ Vezi *Aprobate et compilate*, Titlul al LIII-lea: *Despre călugări*, Articolul I, în «MA», an XXI, iulie-septembrie 1976, nr. 7-9, p. 538. „Având în vedere că religia națiunii valahe nu este dintre cele patru religii recepte, astfel **acea tagmă ai cărei aparținători se numesc călugări**, nu s-a acceptat, din contră **s-a interzis**. De aceea și acum **se lasă la libera dispoziție a țării și a principilor**, ca atunci când apreciază că este de cuviință sau necesar, **să se elimine complet**”.

¹⁶ Pompiliu Teodor, Liviu Maior, Nicolae Bocșan, Șerban Polverejan, Doru Radosav și Toader Nicoară, *Memorandul, 1892-1894. Ideologie și acțiune politică românească*, ediția a II-a, cu un cuvânt înainte de Ion Rațiu, Editura „Progresul Românesc”, București, 1994.

¹⁷ *Ibidem*, p. 321-322: „Biserica și școala au rămas singurele sfere ale vieții comune în care, grație părinteștii purtări de grijă a Maiestății voastre, românii își mai credeau ocrotită libertatea lor de dezvoltare națională. Dar în anii de după 1868 legislațiunea maghiară a dispus ca învățătorii școlilor confesionale să fie obligați în termene defipte a învăța limba maghiară, dacă țin să nu fie scoși din oficiu.

Cu toate eforturile de culturalizare a poporului român și de pregătire a unor *oameni calificați pe la înaltele așezăminte de învățământ ale Apusului*, românii nu sunt acceptați în funcții publice, și, *văzând silințele guvernului de a înăbuși aspirațiunile culturale ale românilor, se văd nevoiți a se retrage din viața publică a patriei lor*. Memorandumul afirmă că stăpânirea străină nedreptățește pe toți cei care nu sunt de origine maghiară, astfel încât românilor nu li se face dreptate *nici în justiție, nici în administrațiune, nici în celelalte sfere ale vieții publice*.¹⁸ Autoritățile maghiare anulează chiar și libertatea de exprimare a românilor prin intermediul presei, *guvernul dând procurorilor putere discreționară de a urmări fără nici un risc presa română și de a reprima orișice exprimare a convingerilor neîmpărtășite de guvern*. Și, pentru a-și asigura succesul în toate împrejurările, guvernul alege *jurați maghiari care, față cu zierele române, sunt judecători în propria lor cauză*¹⁹.

d. Superintendentul calvin – Instituția teologului sau despre o libertate controlată / compromisă

Supunerea clerului ortodox față de principii maghiari a determinat impunerea unor serii de condiții mitropoliților, condiții ce priveau nu numai desfășurarea cultului, ci ansamblul activității pastorale, având un caracter de obligativitate, dar pe care ierarhii le-au îndeplinit numai parțial. Astfel, în timpul principelui Gabriel Bethlen a ajuns mitropolit al Transilvaniei *Ghenadie II*, atestat documentar în această funcție la 17 oct. 1627, a fost subordonat superintendentului calvin și i s-au impus cinci condiții. Superintendentul Geleji Katona István afirma despre Ghenadie (+ la 3 sept. 1640) că respecta unele din cele cinci puncte, iar pe altele nu²⁰.

Urmașul lui Ghenadie în scaunul mitropolitan a fost *Ilie Iorest* (1640-1643). Dar, încă în septembrie, înainte de numirea lui Ilie Iorest în această funcție, superintendentul

Astfel școlile confesionale au încetat să mai fie așezăminte de cultură și au devenit niște focare pentru propagarea limbii maghiare. Rezultatul acestei siluiri nu putea să satisfacă pe autorii legii, deoarece e lucru peste putință, ca copiii de la sate să învețe la școala poporală o limbă străină, pe care nu o mai aud nicăieri afară de școală. De aceea, după zadarnice opintiri de zece ani, în anul 1891, s-a creat legea pentru azilele de copii, prin care copiii începând de la vârsta de trei ani sunt siliți a învăța limba maghiară. Legea aceasta s-a votat cu toate protestările naționalităților nemaghiare din Regatul ungar.”

¹⁸ *Ibidem*, p. 321-322: „Stăpânit de oameni care-l consideră ca străin și pe care el îi consideră străini, românul nici în justiție, nici în administrațiune, nici în celelalte sfere ale vieții publice nu e primit cu bunăvoință cuvenită și nu află la nimeni mângâiere, nicăieri dreptate. Iar aceasta mai ales pentru că, cu toate dispozițiunile permissive ale legii pentru egala îndreptățire, nu se ține în viața publică seama de limba poporului, dacă el nu e maghiar.”

¹⁹ *Ibidem*, p. 321-322: „Deoarece în Transilvania românii sunt în majoritate precumpănitoare, guvernul a ținut să aibă pentru Transilvania o mai liberă dispunere în ceea ce privește presa, pentru ca să poată înăbuși cu mai multă înlesnire exprimarea convingerilor. Transilvania are dar nu numai o deosebită Lege electorală, ci totodată și o deosebită Lege de presă, mai aspră și contrară liberalismului. Prin această lege guvernul a dat procurorilor putere discreționară de a urmări fără nici un risc presa română și de a reprima orișice exprimare a convingerilor neîmpărtășite de guvern.”

²⁰ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 56.

calvin a stabilit o listă cu 24 de condiții ce urmau să-i fie impuse viitorului mitropolit. Respectarea lor ar fi dus la o completă calvinizare a Bisericii românești²¹.

La scurt timp după întemnițarea lui Ilie Iorest, sinodul protopopilor, întrunit la Alba Iulia, la sfârșitul lui februarie sau începutul lui martie 1643 l-a ales în scaunul mitropolitan pe **Simion Ștefan**. Principele Gheorghe Rákóczy I a emis un decret de recunoaștere a noului mitropolit abia la 10 oct. 1643, prin care i se impuneau mitropolitului și 15 puncte umiltoare, cum ar fi să se predice în românește, dar numai după Sf. Scriptură, înlăturând astfel Sf. Tradiție; tineretul să fie instruit după Catehismul calvinesc; în locul Sf. Împărtășanii să se folosească pâine și vin nesfințite; să se înlătore ritualul botezului și al înmormântării, iar în locul lor să se introducă rugăciunile și cântările folosite de calvini; să se înlătore cultul icoanelor și al crucii; să nu se pună piedici preoților și credincioșilor care, „din insufierea Sf. Duh”, doreau să treacă la calvinism; mitropolitul să-l consulte pe „episcopul ortodox unguresc” (superintendent) „în orice lucru greu în treburile religiei; mitropolitul să obțină avizul superintendentului pentru numirea, menținerea, sau îndepărtarea din funcție a protopopilor; superintendentul se pronunța în caz de apel asupra sentințelor date de mitropolit și protopopi; jurisdicția mitropolitului se întindea peste comitatele Alba, Crasna, Solnocul de Mijloc, Dobâca, Cluj, Turda, Cetatea de Baltă, a districtelor Chioar, Bârsa și Bistrița și a scaunelor săsești și secuiești. Jurisdicția superintendentului era peste zonele câștigate, după părerea lui Rákóczy, pentru calvinism: Alămor, Orăștie, Hațeg, Hunedoara, Ilia, Criș și trei protopopiate din Țara Făgărașului. Aici mitropolitul ortodox „nu va putea să aibă nici o putere, decât numai cât îi va îngădui domnul episcop ortodox unguresc”²².

Mitropolitul **Sava Brancovici**, care i-a urmat în scaun lui Simion Ștefan, s-a bucurat de o mai mare libertate din partea autorităților maghiare. În diploma de recunoaștere, dată de principele Gheorghe Rákóczy II la 28 dec. 1656, nu era subordonat superintendentului calvin, nu i s-au impus cele 15 restricții pe care le-am văzut în cazul lui Simion Ștefan, iar jurisdicția sa era mai întinsă decât a oricărui dintre înaintașii săi. Acestea, probabil din cauză că provenea dintr-o cunoscută familie de ierarhi și de luptători antiotomani, pe de o parte, pe de altă parte probabil datorită alianțelor încheiate de Rákóczy cu un an înainte cu domnii Constantin Șerban al Țării Românești și Gheorghe Ștefan al Moldovei²³. După mai multe lupte pentru conducerea Transilvaniei, turcii au reușit să-l impună pe principele Mihail Apafi (sept. 1661-15 apr. 1690). Ajungându-se la unele divergențe între Sava și Apafi, cel din urmă, la îndemnul superintendentului calvin Kovásznay Péter, a dat un decret la 20 feb. 1669, prin care i s-au impus totuși lui Sava o serie de patru restricții, în esență identice cu cele impuse lui Simion Ștefan în 1643. Dintre acestea, cea mai grea era subordonarea mitropolitului față de superintendentul

²¹ *Ibidem*, p. 57.

²² *Ibidem*, p. 59-60.

²³ *Ibidem*, p. 69.

calvin „atât în hirotonirea preoților și a protopopilor, precum și în destituirea celor nevrednici sau reprimirea celor ce făgăduiesc îndreptarea vieții,... în convocarea și conducerea sinodului general românesc”, etc. Mai erau o serie de cerințe ce ar fi putut părea favorabile Bisericii noastre, dar prin care se urmărea doar calvinizarea ei treptată: înființarea de școli românești, reînființarea tipografiei și oficierea slujbelor numai în românește²⁴. La 14 iunie 1674, Mihail Apafi dispunea ca mitropolitul ortodox cu protopopii, preoții și toate bisericile românești să fie puse sub ascultarea noului superintendent calvin Tiszabécz Gáspár. Acesta urma „să aibă grijă de toate bisericile românești și să le cărmuiască după conștiința sufletului său”²⁵.

Urmașul lui Sava Brancovici în scaunul mitropolitan al Transilvaniei a fost **Iosif Budai**, ales în iunie 1680, dar confirmat de principele Mihail Apafi abia la 28 dec. 1680, ocazie cu care i s-au impus 19 îndatoriri sau restricții (15 care-i fuseseră impuse lui Simion Ștefan în 1643, la care se adăugau cele 4 impuse lui Sava Brancovici în 1669)²⁶.

Mitropolitul **Teofil** (1692-1697) a avut parte de aceleași dificultăți, primind, odată cu diploma de recunoaștere din partea noului guvernator Gheorghe Bánfi, și obligația respectării celor 19 restricții ce fuseseră impuse predecesorilor săi²⁷.

II. LIBERTATEA RELIGIOASĂ ÎN ÎNȚELESUL ROMÂNILOR

Constrângerile și restricțiile impuse națiunii române, mai ales cele privitoare la sfera practicii liturgice, au creat în conștiința poporului o înțelegere profundă a nevoii firești a făpturii umane de a se exprima în mod liber, înainte de toate, trăirea sa religioasă. Această perspectivă a determinat formularea într-un spirit frățesc a petițiilor înaintate Curții. Românii au cerut libertate de manifestare pentru toate confesiunile, ca unii ce au pățimit și au înțeles suferința oprimirii religioase. Iată câteva exemple concrete:

1. *Supplex Libellus Valachorum*²⁸:

Întâia dorință a românilor era ca **numirile odioase și pline de ocară: tolerați, admiși, nesocotiți între Stări** și altele de acest fel, **să fie cu totul îndepărtate, revocate și desființate în chip public ca nedemne și nedrepte**. Națiunea română să fie astfel repusă în drepturi și să i se restituie **aceiași loc pe care ea l-a ținut potrivit mărturiei Conventului Fericitei Fecioare Maria din Cluj-Mănăstur din anul 1437**. Clerul ortodox, nobilimea și plebea română să aibă **părtășie la aceleași beneficii** ca și clerul, nobilimea și plebea națiunilor care alcătuiesc sistemul uniunii²⁹. Alegerile locale să fie făcute proporțional cu numărul

²⁴ *Ibidem*, p. 72.

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁶ *Ibidem*, p. 76.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

²⁸ D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.

²⁹ *Ibidem*, p. 478.

persoanelor fiecărei națiuni, românii nemaifiind excluși de la ocuparea funcțiilor publice. În sfârșit, **comitatele, scaunele, districtele și comunitățile orășenești** în care românii întrec la număr celelalte națiuni **să-și aibă numirea și de la români**; iar cele în care celelalte națiuni covârșesc cu numărul să și-o aibă de la aceste **sau să poarte nume mixt, unguresc-românesc, săsesc-românesc**, sau, în sfârșit, înlăturându-se cu totul numirea luată de la o națiune sau alta, atât comitatele, cât și scaunele și districtele să-și păstreze numai numele acela pe care și până acum îl purtasera după râuri sau cetăți, și să se declare că **toți locuitorii Principatului**, fără vreo deosebire de națiune sau religie, trebuie **să se folosească și să se bucure de aceleași libertăți și beneficii și aibă aceleași obligații** pe măsura puterii lor³⁰.

2. Memorand³¹:

În cuprinsul său, românii acuză elementul maghiar că a concentrat în mâna sa întreaga putere a statului și a lipsit de drepturi celelalte naționalități, în speță naționalitatea română, argumentând aceste afirmații cu câteva din cele mai însemnate legi: Legea electorală, Legea pentru egala îndreptățire a naționalităților, Legile școlare, Legea municipală, Legea de presă și legile agrare.

a. *Legea electorală* creată pentru Transilvania este aceeași, care a fost luată drept bază pentru realizarea intențiunilor naționale maghiare manifestate la 1848³². Autoritățile maghiare refuză dreptul românilor de a participa la viața publică a patriei lor, care **ajunge în dieta țării la cea mai înaltă expresiune**. În această situație, românii solicită îndepărtarea **legilor nedrepte și a aplicării lor ilegale și lipsite de bună-credință**, care fac imposibilă această participare³³.

b. *Legea pentru egala îndreptățire a naționalităților*, deși defectuoasă, ar fi putut, dacă ar fi fost aplicată cu bună credință, să-i îndemne pe români a contribui la consolidarea statului ungar. Însă toate eforturile românilor de **a propaga cultura în masele poporului** și de a pregăti **oameni calificați pe la înaltele așezăminte de învățământ ale Apusului**, înzestrați cu diplome, în toate ramurile de știință și, pentru toate specialitățile, sunt în zadar dacă autoritățile maghiare **se feresc de a aplica români** (sau alte naționalități) **în funcțiile publice**. Cu toată pregătirea lor

³⁰ *Ibidem*, p. 479.

³¹ Document diplomatic cuprinzând expunerea faptelor și argumentelor juridice în baza cărora, în 1852, poporul român a solicitat Curții de la Viena repunerea sa în drepturi.

³² Pompiliu Teodor, Liviu Maior, Nicolae Bocșan, Șerban Polverejan, Doru Radosav și Toader Nicoară, *Memorandul, 1892-1894. Ideologie și acțiune politică românească*, ediția a II-a, cu un cuvânt înainte de Ion Rațiu, Editura „Progresul Românesc”, București, 1994, p. 309.

³³ *Ibidem*, p. 313-314: “Maiestatea voastră Imperială și Regală Apostolică!

Românii totdeauna au dorit și doresc și acum să ieie parte la viața publică a patriei lor, care ajunge în dieta țării la cea mai înaltă expresiune, ba au pretins și pretind chiar dreptul la această participare, precum pretind să fie recunoscuți ca factor în cadrul dreptului public din statul ungar: nu așteaptă dar nici acum decât să li se deie puțința de a lua parte la viața publică. ...În împrejurările create dinadins prin legi nedrepte și prin aplicarea lor ilegală și lipsită de bună-credință e imposibilă participarea aceasta; ne mângâiem dar cu gândul, că Maiestatea voastră va fi primit convingerea, că rezistența pasivă a românilor e justificată, impusă contra propriei lor mai bune voințe și contra tuturor postulatelor de drept.”

solidă, românii se retrag din viața publică a patriei, neaflând dreptate *nici în justiție, nici în administrațiune*, nici în celelalte sfere ale vieții publice. Aceasta este urmarea faptului că, în ciuda promulgării *legii pentru egala îndreptățire, nu se ține în viața publică seama de voința poporului, dacă el nu e maghiar*³⁴.

c. *Articolul de lege privitor la organizarea municipiilor* e creat și el în vederea excluderii românilor din viața publică, bazându-se pe dispozițiile legii electorale: *românii nu sunt reprezentați în dietă*, prin urmare *ei nu pot fi reprezentați potrivit cu numărul și importanța lor nici în congregațiunile comitatelor ori ale districtelor*. Românii sunt în acest fel excluși nu numai din viața publică a patriei, ci și din cea locală, sistemul de guvernământ maghiar necăutând altceva decât *cultivarea ideii de stat maghiar și excluderea celorlalte naționalități de la exercițiul drepturilor de reprezentațiune*³⁵.

d. Impunerea limbii maghiare în Biserică și în școală după 1868 a făcut ca școlile confesionale să devină din așezăminte de cultură, focare pentru propagarea limbii maghiare. În 1891 a urmat promulgarea legii pentru azilele de copii, lege votată cu toate protestările naționalităților nemaghiare din Regatul ungar³⁶. Mai mult, autoritățile maghiare au avut tendința de a *preface școlile populare în școli comunale* pentru care guvernul să impună mai ușor învățători maghiari și limba maghiară³⁷.

e. *Legea de presă* nu era decât o altă cale pentru ca *guvernul să poată înăbuși cu mai multă înlesnire exprimarea convingerilor* poporului român, mai multe ziare românești fiind în judecată și condamnate în decursul celor 25 de ani de

³⁴ *Ibidem*, p. 318: „Noi românii, am făcut în timpul celor din urmă câteva decenii mari opintiri și am adus mari jertfe, ca să propagăm cultura în masele poporului și să scoatem din ele oamenii calificați pe la înaltele așezăminte de învățământ ale Apusului și sunt azi între noi mii de oameni cu cultură apuseană, înzestrați cu diplome, în toate ramurile de știință și, pentru toate specialitățile. Actualii consilieri ungari ai maiestății voastre însă, cunoscând nemulțumirea, de care sunt agitați românii, se feresc de a aplica români în funcțiile publice; iar românii cu calificațiune, văzând siliințele guvernului de a înăbuși aspirațiunile culturale ale românilor, se văd nevoiți a se retrage din viața publică a patriei lor.”

³⁵ *Ibidem*, p. 320-321: „Articolul de lege privitor la organizarea municipiilor e creat și el în vederea excluderii românilor din viața publică. Temeiul lui sunt dispozițiunile nedrepte ale legii electorale. Pentru motivele pentru care românii nu sunt reprezentați în dietă, ei nu pot să fie reprezentați potrivit cu numărul și importanța lor nici în congregațiunile comitatelor ori ale districtelor. Prin Legea electorală, prin arondarea artificioasă a cercurilor electorale și prin corupțiunea și violentarea electorală românii au fost siliți a se pune în rezervă și pentru viața municipală, în care actualul sistem de guvernământ nu caută decât cultivarea ideii de stat maghiar și excluderea celorlalte naționalități de la exercițiul drepturilor de reprezentațiune.”

³⁶ *Ibidem*, p. 322: „Astfel școlile confesionale au încetat să mai fie așezăminte de cultură și au devenit niște focare pentru propagarea limbii maghiare. Rezultatul acestei siluiri nu putea să satisfacă pe autorii legii, deoarece e lucru peste putință, ca copiii de la sate să învețe la școala poporală o limbă străină, pe care nu o mai aud nicăieri afară de școală. De aceea, după zadarnice opintiri de zece ani, în anul 1891, s-a creat legea pentru azilele de copii, prin care copiii începând de la vârsta de trei ani sunt siliți a învăța limba maghiară. Legea aceasta s-a votat cu toate protestările naționalităților nemaghiare din Regatul ungar.”

³⁷ *Ibidem*, p. 323: „Chiar și pentru școlile populare ni se găsește însă pe ici, pe colo câte o vină, pentru ca guvernul să aibă pretext de a le preface în școli comunale pentru care guvernul poate mai ușor să impună învățători maghiari și limba maghiară.”

guvernare constituțională, fie pentru că au aprobat proceduri ilegale, fie pentru că au reprodus și combătut articole nepatriotice din ziare maghiare³⁸.

f. *Politica agrară a guvernului*. După **44 de ani după ștergerea robotelor**, o serie întreagă de procese între foștii posesori și iobagi erau încă nerezolvate, împiedicând dezvoltarea economică, în timp ce românul era amenințat cu pierderea dreptului de proprietate, **câștigat cu sudoarea muncii lui și a prestațiilor seculare**. Poporul român resimțea **parțialitatea judecătorilor** în afacerile segregationale de comasare și în cele de limitare³⁹. În contextul acestor dificultăți întâmpinate de națiunea română, delegații trimiși de alegătorii români la conferința electorală ținută la Sibiu în zilele de 20 și 21 ianuarie (1892) au ajuns la concluzia că numai intervenția puterii absolute, Monarhul, ca **reprezentant al intereselor celor mai înalte ale statului**, poate anihila nedreptatea și restabili ordinea în structura internă a statului, hotărând ca Memorandumul **să i se prezinte fără amânare**⁴⁰.

3. Unirea din 1918⁴¹

Actul unirii Transilvaniei cu România, întocmit în 18 Noiembrie (1 Decembrie) 1918 la Alba-Iulia de *Adunarea Națională a tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească* este edificator pentru conștiința identității religioase a românilor. În virtutea asumării aspectului mărturisitor al credinței, națiunea română nu restrânge libertatea religioasă a celorlalte națiuni, ci își manifestă dorința ca, în urma unirii, **dreptatea și libertatea să fie asigurate pentru toate națiunile mari și mici deopotrivă**. Cu acest prilej, Adunarea Națională **salută cu iubire și entuziasm liberarea națiunilor subjugate până aci în monarhia Austro-Ungară, anume națiunile: ceho-slovacă, austro-germană, iugo-slavă, polonă și ruteană**, gest al bucuriei autentice în / din libertate pentru libertatea celuilalt.

³⁸ *Ibidem*, p. 326-327: „Pe când dar, în tot decursul celor 25 de ani de guvernare constituțională un singur ziar politic maghiar n-a fost tras la răspundere pentru combaterea guvernului ori pentru tulburarea bunei înțelegeri pentru popoarele conlocuitoare, deși ziarele maghiare sunt zilnic pline de cele mai violente atacuri, ziarele române în decursul aceluiași timp au fost mereu trase înaintea juriului, care n-a lipsit a pronunța verdictul de condamnare. Astfel mai multe ziare românești au fost trase în judecată și condamnate fie pentru că au aprobat proceduri ilegale, fie pentru că au reprodus și combătut articole nepatriotice din ziare maghiare.”

³⁹ *Ibidem*, p. 329: „Ne mărginim dar aici a aduce la cunoștința Maiestateii voastre, că și astăzi, 44 de ani după ștergerea robotelor, referințele urbariale ale statului stau în mare parte nerezolvate și o numeroasă serie de procese între foștii posesori și iobagi sunt în curgere, împiedicând chiar mersul dezvoltării economice, deoarece românul nu știe, dacă nu cumva i se va răpi dreptul de proprietate, câștigat cu sudoarea muncii lui și a prestațiilor seculare. Poporul român, precum și bisericile și comunele românești mai mult încă au avut să simtă parțialitatea judecătorilor în afacerile segregationale de comasare și în cele de limitare, care sunt puse la cale anume spre a lua de la români o parte cât se poate de mare din ceea ce au în virtutea patentelor imperiale.”

⁴⁰ *Ibidem*, p. 336-337.

⁴¹ Unirea Principatelor Române cu Transilvania, decretată de *Adunarea națională a tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească*, la Alba-Iulia, în 18 Noiembrie (1 Decembrie) 1918. Vezi Ștefan Pascu, *Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia*, Cluj-Napoca, 1968; C. Giurescu, *Istoria românilor*, 3 vol., Ed. All, București, 2007.

Acte de recunoaștere a libertății religioase a celorlalți

Ca principii fundamentale la alcătuirea noului stat român, Adunarea Națională proclamă înainte de toate ***deplina libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare***. Fiecare popor primește ***dreptul de instruire, administrare și judecare în limba sa proprie prin indivizi din sânul său***, precum și ***drept de reprezentare în corpurile legiuitoare și la guvernarea țării în proporție cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc***. Ieșit de sub autoritatea unui regim asupritor, poporul român acordă ***deplină libertate autonomă confesională*** pentru toate confesiunile din stat. Dar recunoașterea libertății celorlalți nu se limitează la spațiul religios, ci se extinde în toate sferele vieții publice. Se decretează ***volul obștesc***, direct, egal, secret, pe comune, în mod proporțional, pentru ambele sexe, în vârstă de 21 de ani la reprezentarea în comune, județ ori parlament. Se acordă desăvârșită ***libertate de presă, asociere și întrunire***, precum și ***libertate de propagandă*** a tuturor gândurilor omenești. Demararea unei ***reformе agrare radicale*** urmărește ***promovarea nivelării sociale și potențarea producțiunii***. Clasei muncitoare industriale i se acordă ***aceleași drepturi care sunt legiferate în cele mai avansate state industriale din apus***.

Posibile reflexii.

Expunerea aproximativ sinoptică nu se vrea un exercițiu de comparație, nici unul menit să evidențieze o clasificare axiologică a promotorilor unor legi. Credem că suntem în ipostaza unui lector care poate înțelege faptul că intenția noastră primară era aceea de a oferi o prezentare istorică a situației, dar nu în integralitatea perioadei cronologice abordate, ci prin cele mai reprezentative momente și legi sau petiții, și aceasta pentru că intenția noastră secundară era aceea de a stabili premisele teoretice și analitice necesare fixării înțeleșului propriu al conceptului de libertate religioasă și apoi să încercăm să precizăm statutul religiei în Transilvania, cu precădere a celei ortodoxe.

Contextul istoric este de factură cosmopolită, arealul transilvănean fiind un mediu multietnic, multiconfesional și multicultural, și atunci și azi. Acest fapt a determinat în toate perioadele acțiunii concrete de fixare a termenilor de coabitare. Credem, deci, că din sfera termenilor generatori de coabitare putem extrage definițiile obiective ale conceptelor cheie vizate de noi. Dar nu numai atât, ci și faptul de a decanta un înțeles propriu comuniunii pentru termenul „libertate religioasă”, deoarece în opinia noastră libertatea este o trăsătură a persoanei și nu a individului. Persoana este astfel, în viziunea noastră, tocmai realizarea koinonikă a individului.

Libertatea nu este o stare restrictivă pentru celălalt, atunci când are o componentă restrictivă față de cineva, când lezează integralitatea libertății cuiva, nu mai este libertate, ci mediu ostil, hegemonic, totalitar. De aici tendința noastră de a ne întoarce spre Scriptură pentru a defini libertatea, iar Scriptura exprimă clar corelația dintre libertate și adevăr, iar adevărul este un cine și nu un ce: „Și veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi.” (Ioan 8, 32). Din această perspectivă

libertatea religioasă este actul sau starea de participare conștientă la adevăr și la trăsăturile transcendente ale acestuia.

Libertatea religioasă în conceptualizarea petițiilor alcătuite de români reflectă tocmai această stare de fapt: participarea conștientă / lucidă la adevăr, în Hristos cel întrupat, conferă forța realizării libertății religioase proprii și a libertății religioase a celuilalt. În afara acestei accepțiuni nu cred că putem vorbi despre o libertate religioasă adevărată, ci despre un plan etic social în care autorul principal este „lex mundi” și nu „Legea întrupată”- Hristos. Ori legea seculară determină stări și limbaje aparținătoare doar fragmentar sferei alitice și celei a libertății religioase.

JESUS APPEARANCE TO THE TEN DISCIPLES AND ITS THEOLOGICAL DIMENSION (John 20:19-23)

- An Orthodox exegetical perspective -

STELIAN TOFANĂ

REZUMAT. Arătarea lui Iisus înviat “Celor Zece” și dimensiunea teologic-ioaneică a evenimentului (In. 20,19-23) - O perspectivă exegetică ortodoxă. Studiul analizează arătarea Domnului înviat, Ucenicilor, în seara Învierii. Ceea ce este subliniat, în mod deosebit, este dimensiunea sacramentală a episodului, având în vedere faptul că punctul culminant îl constituie împărțirea Duhului Sfânt Ucenicilor și acordarea puterii depline de a ierta păcatele.

Din perspectiva teologiei ortodoxe, arătarea lui Iisus înviat „Celor Zece”, în seara Învierii, coincide cu instituirea a două Sacramente ale Bisericii: *Pocăința și Preoția*. Cuvintele lui Iisus, adresate Ucenicilor: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. (Și zicând acestea a suflat asupra lor și le-a zis:) Luați Duh Sfânt; Căroră le veți ierta păcatele le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute” (In. 20:21-23), definesc momentul în care s-a născut viața sacramentală a Bisericii creștine. Așadar, pentru teologia puternic marcată de prezența tainică a lui Hristos în viața liturgică a creștinilor, întrucât toate Tainele sunt oficiate de către un preot, dimensiunea sacramentală a vieții Bisericii s-a născut în ziua Învierii. Duhul Sfânt, care lucrează în Sf. Taine ale Bisericii, nu este altul decât „Duhul Pascal”, împărțit direct de către Domnul înviat. Așadar, Învierea înseamnă o „transformare” a lucrării prepascale a lui Hristos, într-o lucrare reală, prezentă, sacramentală a lui Iisus cel înviat asupra comunității creștine, prin Duhul Sfânt prezent în visteria sacramentală a Bisericii.

Cele petrecute în seara zilei Învierii, și descrise de Evanghelistul Ioan, marchează, între altele, și două aspecte esențiale ale consecințelor evenimentului pascal:

- realitatea pătrunderii lui Iisus, cu trupul, prin ușile încuiate, ceea ce presupune o nouă condiție a materiei trupului Său de după Înviere, și prin aceasta semnul unei *noi creații*, născută în ziua Învierii din noua condiție și putere a Celui Înviat.

- schimbarea condiției Apostolilor, din cea de „*chemați*”, în cea pascală, de „*trimiși*”, prin umplerea lor de puterea Duhului Sfânt.

The resurrection of Jesus Christ must never be treated as an interesting epilogue to His suffering on the cross. The resurrection itself is a crucial aspect of the redemption that Jesus had to complete. Therefore, there are a number of things regarding our Lord's resurrection, especially his appearances that need to be considered, above all, from a theological perspective.

By and large, both one's biological profile and his present life end when that person dies. In Jesus' case, however, things are exactly the other way round, namely it is the events that occur after His death that will delineate and eventually complete His biographical profile.¹ In other words, the end of his earthly life and the impact of His resurrection on human existence in particular and on the entire universe, in general, signify in effect the beginning of a new evidence of the relationship between the risen Lord and the historical mankind or, better, the spirit-matter equivalence is now seen from a completely new perspective.

In John's Gospel, chapter 20², the narrative dynamic is animated by a crescendo which marks the birth and the proclamation of the post-paschal commitment of Disciples to the Resurrected Jesus, as well as by the appraisal of the consequences of the event of Resurrection for mankind and its history on the whole.

1. The new relationship between the resurrected Jesus and the world. Some Exegetical references to the Episode

The episode of Jesus' appearance to his disciples³ in the evening of the Resurrection is strongly similar to the previous one by the theme of Jesus' revealing as Κύριος. Both the appearances are marked by the indication: "I saw the Lord". The same experience of Mary "*I saw the Lord*" (20:18), that she also shared with the Disciples, will be experienced by them on the same day, but in the evening: "Then the disciples were glad when they saw the Lord!" (20: 20).

Therefore, Jesus' revealing as Κύριος outlines the theological dimension of this chapter. The climax of this appearance to the Disciples is underlined by the communion of the Holy Spirit and by the grant of the whole power of forgiving the sins. Taking into account that the themes of the communion of the Holy Spirit by breathing and that of forgiving sins do not appear anywhere else in the Gospel, neither as special themes, nor as allusions, the two events mentioned above as being the climax of the chapter 20 are actually unusual articulations in the theology of the fourth Gospel understood as a whole. These two motifs illustrate another particularity of Johannine theology.⁴

¹ See details Armand Puig, *Iisus – Un profil biografic*, Ed. «Meronia», București 2006, 581-586.

² To a deeper approach of the exegetic-theological problem of the chapter 20 from the Fourth Gospel, see: X. Leon-Dufour, *Resurrection de Jesus et message pascal*, Paris 1971, 121-137; 221-250; D. Mollat, *La decouverte du tombeau vide*, în "Etudes johannique", Paris 1979, 135 -147; Idem, *La foi pascale selon le chapitre 20 de L' Evangile de Saint Jean* (Essai de theologie biblique), în E. Dhanis, *Resurexit*, Roma 1974, 316-339; Idem, *L'apparition du ressucité et le don de l' Esprit*, în ADS 30, 1970, 42-56; L. Dupont - C. Lasu - G. Levesque, *Recherche sur la structure de Jean 20*, in "Biblica", 54, 1973, 482-498; R. Mahoney, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20:1-10*, Bern - Frankfurt M. 1974; B. Byrne, *The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20*, in "Journal for the Study of the New Testament" 23, 1985, 83-97.

³ Details about the number of the Disciples see Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2007, 571.

⁴ See Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III Teil, Freiburg-Basel-Wien 1975, 381.

For the sacramental and ecclesiastical dimensions of the life of the Church, especially for the Orthodox one, Jesus' appearance to His Disciples, hidden somewhere for fear of the Jews, has a particular connotation.

In the first day of Resurrection on the evening Jesus appears in front of his disciples in a manner which surpasses the imminent causality of human condition and the capacity of reason to refer to the common phenomenon of the existence of a person. This special appearance of Jesus is described only by John the Evangelist:

“On the evening of that day, the first day of the week, *the doors being locked* where the disciples were for fear of the Jews, *Jesus came and stood* among them and said to them, "Peace to you." ²⁰ When he had said this, *he showed them his hands and his side*. Then the *disciples were glad* when they saw the Lord. ²¹ Jesus said to them again, "Peace to you. As the Father has sent me, even so I am sending you." ²² And when he had said this, *he breathed* on them and said to them, "Receive the Holy Spirit. ²³ If you forgive the sins of anyone, they are forgiven; if you withhold forgiveness from anyone, it is withheld“ (Jn 20:19-23).

This episode begins with a time indication: “*On the evening of that day, the first day of the week*”. This time indication may be an editorial connective, associating the appearance with Jerusalem and Easter Day. What is really certain is the fact that John did not mention this time detail by chance.

R. Brown sees this episode within a sacramental framework of the liturgical life of the first Christians. Following this perspective, he states: “John mentions the first day of the week at the beginning of both scenes in this chapter and that he places the appearance to Thomas exactly a week later (20: 26) suggests that his presentation may have been influenced by the Christian custom of celebrating the Eucharist on “the first day of the week” (Acts 20: 7; cf. I Cor 16: 2). That Sunday had significance in the Johannine community may be seen from the dating of the seer’s vision in Rev 1:10 to “the Lord’s day”, presumably Sunday”.⁵ Indeed, this passage in John has been cited as the first evidence that the Christian observance of Sunday arose from an association of that day with the resurrection.⁶

The events on the evening of the first day of the Resurrection, as described by John, mark among others things two of the essential aspects of the consequences concerning the Easter event:

⁵ Cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, II, Garden City, New York-London 1970, 1019.

⁶ C.K. Barret considers that in the text 20:19-29 may be found traces of a liturgy: “The disciples assemble on the Lord’s Day. The blessing is given: Peace to you. The Holy Spirit descends upon the worshipers and the word of absolution (v.23) is pronounced. Christ himself is present bearing the marks of his passion; he is confessed as Lord and God” (*The Gospel According to St. John. An Introduction with a Commentary and Notes on the Greek Text*, The Westminster Press Philadelphia, Pennsylvania, Second Edition 1978, 477). Some Scholars as A. Loisy, for instance, consider that John has presented the episode of Jesus’ presence among the assembled disciples with the intention to anticipate Jesus’ Eucharistic presence in the Christian assemblies on Sunday (See *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1921, 510).

1. The reality of Jesus penetrating inside with his body through the locked doors, a fact which implies a new condition of his natural body after the resurrection, event which surpasses the capacity of human understanding;

2. The changing of the disciples' condition, from that of “*being called*” to the paschal one of “*being sent*”, by receiving the power of the Holy Spirit through Jesus' visible act of breathing it onto them.

As for the first aspect, that of *Jesus penetrating with his body through the locked doors*, some of the exegetes wondered if the evangelist's remark “the locked doors”, was either meant to focus the attention on the fact that they could easily have been an obstacle to those who might have come, sent by the Jewish authorities, to arrest the Disciples, or it is merely problem related to a simple indication referring to the fact that the disciples were in this way protected from the contact with people.

Despite this explicit motif which is mentioned by the Evangelist to indicate that the doors were locked, “for fear of the Jews”⁷, some biblical scholars see another reason which might lay behind this description. They think that when he described this scene, John had intended to determine Christians to reflect first of all on the new characteristics of Jesus' resurrected body which really enabled him to penetrate inside through the locked doors. Such an interpretation receives more support if we give adversative force to the preceding participial construction: „Even though the doors were locked, Jesus came.” That is the meaning in 20:26 where no „fear of the Jews” is mentioned.⁸

In fact, the Evangelist wanted to stress the new quality of the resurrected body of Jesus that had received through the Resurrection other features, becoming one which is spiritualized and penetrated by the energies of the Holy Spirit.

Regarding the *second aspect of the paschal mystery*, we can notice that the sending of the disciples in the post-paschal mission is strongly linked to the gift and power of the Holy Spirit. Starting from this moment, of receiving the Holy Spirit, their condition and mission are entirely changed.

The act of receiving the Spirit is preceded by the granting of *peace* and *the showing of his hands and side*. The two gestures of Jesus are not accidental. It is perfectly clear that in 20:19 we deal with a solemn context and the phrase “Peace to you” is not just a simple greeting.⁹ Perhaps following this assumption, many translations have “Peace be to (or with) you”, a rendering implying the wish that

⁷ Fear for Jews is a fact which traverse the 4th Gospel starting with 7:13, continuing with 9:22.34; 12:42; 16:2; 19:38 and ending with the 20:19.

⁸ Some biblical scholars would find a parallel or such a spiritual attribute of Jesus' risen body in Luke's description of his sudden disappearance from the sight of the disciples at Emmaus and his sudden appearance in front of the Eleven in Jerusalem (Lk.24:31.36), although Luke does not mention that the disciples were closed in (See R. Brown, op. cit., 1020; Stelian Tofană, *Euharistia în arătarea la Emaus. Repere exegetice și teologice (Lc. 24, 13-35)*, in the volume “Grai maramureșan și mărturie ortodoxă”, Baia-Mare 2001, 172.

⁹ The greeting containing the word “salom”- peace - is old in Israel, being known since the Patriarchs' period (cf. Gen. 29,6; 43,23.27; I Sam.16,4; II King.4,26; 9,17; Ps. 125,5; 128,9; Mk.5,34; Lk.7,50;10,5)

peace be restored or granted. In this eschatological moment, however, Jesus' words are not a wish, but a statement of fact. Therefore, in this context, in which Jesus appears to His disciples, "the peace" meant more than a simple salute: it was a profound comfort offered to some worried people, completely confused and disappointed.

"*The Peace*" from Jesus' greeting already meant a beginning of the fulfillment of those promises given during the Last Discourse: Peace I leave you; my peace I give to you. Not as the world gives do I give to you" (Jn. 14:2).¹⁰ The messianic peace, predicted in the Old Testament (cf. Is. 9:5 ff; 60:17; Ez. 34:25; Mich 5:4), now inaugurates the Messianic Kingdom of eschatological peace essential to the New Covenant. Therefore, the peace also becomes a gift of his Death and Resurrection.¹¹

Regarding the mention of Jesus' gesture of showing to the Disciples *His hands and side* we believe that the Evangelist had only wanted to offer to his readers the clear proof of Jesus' Resurrection. Jesus was really standing with his body in front of his disciples. They could even have the tangible experience of this truth. It seems that Mary Magdalene's testimony had been contested, Mark and Luke clearly stating this fact: "But when they heard that he was alive and had been seen by her, they would not believe it" (Mk. 16: 11; Lk.24: 11).

Jesus was aware that the Resurrection was not an event to be easily believed by both His disciples and the posterity. His side and hands which still bore the Crucifixion's stigmata are meant to shatter the disciples' doubts concerning the reality of His resurrected body, although it was no longer a material one in the earthly sense.¹² As he refers to the purpose of this appearance, namely the presentation of passions' marks, Saint Cyril of Alexandria asserts: "By showing the body's side and the marks of the nails He perfectly proved us that he has indeed raised the temple of his body which hanged on the Cross and he restored the body he was carrying, abolishing the natural death of body which is specific to it."¹³

Jesus probably makes this gesture only to certify the reality of his appearance to the disciples, namely entering inside by penetrating the locked doors with his body. The disciples were so familiar with the idea of Jesus' death that the very thought of a living Jesus seemed to them to be a blatant absurdity (Cf. Mt. 28:17; Mk. 16:11.13 ff;

¹⁰ See also R. Schnackenburg, op. cit., 384.

¹¹ From this point of view, we think that this is the sense of the eschatological peace, received from the resurrected Jesus which is to be found within the greetings of the Pauline Epistles. In this respect J. A. Fitzmeyer states that there "the habitual use of "peace" is more than a formal translation of the Jewish "shalom" (See details, *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, 1968, art.47, 8A). Andreas J. Köstenberger sees Jesus' peace as being a gift of his death: "In Jesus' case, "peace" was uniquely his gift to his followers by virtue of his vicarious sacrificial death on the cross" (*John*, 572).

¹² The Evangelist's mentioning of Jesus' gestures of showing His wounds from His hands and pierced side was probably aimed at eliminating any sign of doctetism in the Johannine community: "*John ist vorerst daran gelegen, den Gekreuzigten als Auferstandenen zu erweisen; die Absicht, doketische Deutungen abzuwehren, müsste stärker hervortreten*" (Vezi R. Schnackenburg, op. cit., 383).

¹³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, col. "Părinți și Scriitori Bisericești" (PSB), vol. 41, București 2000, 1152.

Lk. 24: 11.37-41). Therefore, *the Resurrection was not invented by the disciples' "faith", but it imposed itself as a reality, contrasting with their "disbelief"*.

Referring to Jesus' gesture of showing his hands and his side, the Evangelist notes a very important thing: „Then the disciples were glad (εχαρησαν) when they saw the Lord” (Jn 20:20). The expression εχαρησαν proves that after the gift of the peace, another promise of the Last Discourse was completed, namely the joy: „You will be sorrowful, but your sorrow will turn into joy” (Jn 16:20). The fact that the Apostle saw the Lord represents the achievement of the third promise of the Christ's Farewell Discourse pronounced on the Last Supper's evening, when they received the promise that they will see their Lord again: “A little while, and you will see me no longer; and again a little while, and you will see me.” (Jn 16: 6 ff; 14:19).¹⁴

But the essential event of this scene is one consisting of two acts:

1. *The sending of the Apostles*

2. *The sharing of the Holy Spirit* having as goal the achievement of the mission given them by the Lord after His Resurrection.

The most important command given by the Lord after the event of his Resurrection was the mission to preach the Gospel all over the world and that to actualize His expiatory sacrifice in the Christians' lives.¹⁵ This is the reason that justifies the presence of this command in all the Gospels and also in the Acts (Mt. 28: 18-20; Mk. 16: 15 ff; Lk. 24: 48 ff; Jn. 20: 21-22; Acts 1: 8).

What gives particularity to the action of sending the Apostles is its analogical aspect because between the sending of the Disciples and the sending of the Son by the Father we can identify a visible relation: „As (καθως) the Father has sent (απεσταλκεν - αποστελλω) me, I also (κα'γω) send (πεμπω) you" (20:21). The closest parallel to this episode can be found in 13: 20 and 17: 28. The same pattern of this mission can be found in each of these three verses: the Father sends the Son and the Son sends the Apostles. It is hard to establish a clear distinction between those two actions and the cause of this difficulty is the use of the adverb καθως which not only firmly implies the resemblance, but also evokes the reason and the foundation of this sending: the Disciples must go carrying out the same mission that was given to the Son. The main purpose of the Evangelist is to reveal the parallelism between the two and not the differences which may be found there.¹⁶

In reference to the distinction of the meanings and the comprehension of the two verbs used by the Evangelist αποστελλω and πεμπω the authorized opinions of the exegetes are divided. For instance, R. Brown sees the two verbs „standing in parallelism here with no visible sign of distinction.”¹⁷ On the contrary, for G. Zevini the two verbs have different meanings being „employés par le Christ pour souligner son être „envoyé par le Père”. Le premiere verbe souligne

¹⁴ Cf. Gerhard Maier, *Evanghelia după Ioan*, Ed. Lumina lumii, Korntal, Germany, 1999, 852.

¹⁵ R. Schnackenburg, *op. cit.* 384.

¹⁶ See C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 568.

¹⁷ Cf. *The Gospel according to John*, 1022

que dans la mission du Fils l'oeuvre du Père se rend présente; le second indique que la mission de Jesus s'appuie sur l'autorité du Père. Les personnages concernés par ces verbes de mission sont Jésus, le Baptiste, les disciples et l'Esprit Saint."¹⁸

Probably G. Zevini went to far in trying to establish the distinction between the meaning of the two verbs, but nevertheless, the meaning of *αποστέλλω* is used in connection with the particularly sending of the Son by the Father. If Jesus attaches the same meaning to His sending the Apostles, then it is certain that the Evangelist indeed intended to emphasize the special character of the Apostles' mission bestowed upon them the day of the Resurrection. But this mission doesn't means that they will only preach the Gospel and convert the nations, as we can see particularly in the synoptic Gospels (comp. Mt. 28:19-20)¹⁹. The fact that their assignment is compared with that of the Son, reclaims another type of sending, namely one which refers especially continuing the Christ's mission but first of all perceived from the perspective of its sacramental dimension. Saint Cyril of Alexandria considers that the words, by which the Apostles were sent to their mission, are precisely those by which "they were ordained as teachers of the world and guardians of his divine sacraments..."²⁰

Therefore, for the Christian Church the post-resurrection apostolically era begins with this moment. From this point of view the status of the Apostles is changed and they are no longer "called" but "sent". The authority of the One who sends them is transferred therefore to their activity and mission. Thusly the one who is sent becomes similar to the one who sends. This truth was stated by Jesus: „The one who hears you hears me, and the one who rejects you rejects Me, and the one who rejects Me rejects him who sent Me" (Lk 10: 16).²¹

But, the sending of the Apostles is related to *the giving of the Holly Spirit*: "And when he had said this, *he breathed* on them and said to them, Receive the Holy Spirit - λαβετε πνευμα αγιον - Jn. 20: 22). Regarding the manner by which the Holly Spirit is given to the Apostles, Saint Cyril says that this sharing it is performed by Jesus in a visible way so that "we should strongly believe that the

¹⁸ Cf. G. Zevini, *Commentaire spirituel de L'Evangile de Jean*, Paris 1996, 210

¹⁹ R. Schnackenburg shows clearly in his commentary that: „*Der missionarische Akzent im engeren Sinn (Gewinnung der Menschen für das Evangelium) scheint zu fehlen. Auch die Sendung „in die Welt“ mit den Nebentönen, die im Kontext von 17,18 vernehmbar sind (die Gott ferne, von ihm entfremdete Welt), wird nicht genannt, obwohl die Ergänzung sinngemäss ist“ (Das Johannesevangelium, 385). Yet, the general sense that R. Schnackenburg attributes to the word „Apostle“ and the fact that the mission especially regards the community („Eine Einschränkung auf die anwesenden Jünger ist nicht erkennbar und schwerlich beabsichtigt; „Apostel“ im spezifischen Sinn nennt sie Joh nirgends. Sie repräsentieren für ihn die ganze Glaubensgemeinde“- op.cit. 385), doesn't let us to see the Johannine meaning of „the special mission“ attributed to the Apostles on the first day of the resurrection.*

²⁰ Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 1154.

²¹ *Ibidem*, 1155.

Spirit is not apart from the Son, but they share the same divine nature and he is proceeding from the Father through the Son.”²²

To indicate the sharing of the Holy Spirit to the Apostles by Jesus, John the Evangelist makes use of the verb *evnefu,shsen* (ἐμφυσάω) – *to blow*, which we can only find in this particular place in the whole New Testament and which is related to another unique expression "*take the Holy Spirit.*"²³

If we consider the fact that in the Old Testament this verb is used only a few times²⁴ and just in some very well determined situations - as we can see in Gn 2:7 indicating, first of all, "*the blow*" by which God gives the Spirit of life to the first humans whom He created, and also in Ez. 37:39, where we find the description of the new life of the risen bones - we can assert that by choosing to use this particular verb John wanted to hint to a *new creator act* belonging to the day of the Resurrection. In other words by making use of this verb the author of the fourth Gospel intended to reveal the moment in which a *new creation* came to life on the first day of the week. We deal with a new week and with a new creation. From this point of view, the gesture of the risen Christ became *the sign of the new creation, born the day of the Resurrection, from the new status of being and power of the resurrected Jesus who has destroyed death.*²⁵

Therefore, by sending the Apostles endowed with the power of the Holy Spirit and commissioned with the mission of carrying on and actualizing every day His ministry, starting from the day of the Resurrection, the New Israel²⁶ which is the new God's people is inaugurated. This new reality appeared in the history of the world as a proof of Jesus' resurrection and of its consequences in the life of the world.

The giving of the Holy Spirit to the Apostles on the first day of the Resurrection was the fulfillment of another promise pronounced by Jesus during the Last Discourse - the sending of the Holy Spirit: „And I will ask the Father, and he will give you another Helper, to be with you forever, even the Spirit of truth...” (Jn 14: 16-17; 15: 26 ff; 16: 7 ff).

Regarding the giving of the Holy Spirit, John points out the main motif for which Jesus offered it to the Disciples: the forgiving of the sins: "If you forgive the sins of anyone, they are forgiven; if you withhold forgiveness from anyone, it is withheld" (20:23). So, the forgiveness of sins as a major part of apostolically mission also began its existence the day of the Resurrection as a sacramental act from the power and ministry of the sharing of the Holy Spirit to the Apostles by the risen Christ. The conclusion is that the giving of the Holy Spirit took place the

²² *Ibidem*, 1156.

²³ Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 385.

²⁴ In the (Septuaginta) the verb ἐμφυσάω can be found eleven times. Among those, the most important are: Gen.2:7; I Kings 17:21; Ez.37:9. (See R. Schnackenburg, *op. cit.* 385.)

²⁵ The theme of «the new creation» occurs by many others biblical scholars as well. In this respect, see Andreas J. Köstenberger, *op. cit.* 575.

²⁶ Cf. G. Zevini, *op. cit.*, 211

Resurrection day. But, the following question appears: on Pentecost day, what did the Apostles receive? According to Saint Cyril's opinion in the day of the Judaic Pentecost the Apostles received the grace of the Holy Spirit²⁷, in another words, the charismas as special gifts indispensable to the life of the primary Church. Let us see what did he wrote: "In the Pentecost's day when God made more obvious the grace that was to come and the presence of the Holy Spirit Who had found sanctuary in them, that was seen upon them as tongs of fire which weren't the sign of the beginning of the grace in their hearts, but they pointed out the exact time when they received the gift of the languages. Actually, we find there clearly written that they begun to speak in others languages as the Spirit gave them utterance. So, the Spirit was an active presence in their souls and was working through them."²⁸

2. The new spiritual status of the resurrected Jesus. Cosmic consequences

According to the Orthodox doctrine the act of offering in communion of the Holy Spirit represents the moment when Jesus Christ inaugurated the Sacraments of Confession and Priesthood.²⁹

Therefore, we may rightfully conclude that for the Orthodox theology, which is deeply marked by the sacramental presence of Jesus through liturgical experience, the priest being the sole person who is commissioned to operate all the sacraments, the *resurrection day is also the birthday of the sacramental dimension of the Church*. The Holy Spirit that is manifest in the sacramental life of the Church is no other than "*The Pascal Spirit*" and which the Risen Lord himself took in communion. Consequently, Resurrection translates by the 'transformation' of Christ's pre-paschal labor into the resurrected Jesus' real, existing action, action made to the benefit of the community and that of the whole world by grace of the Holy Spirit through sacramental treasury.

According to the Eastern Fathers theology, the Penitence sacrament means the second Baptism. If during Baptism the believer is invested with a new spiritual status and thus becomes a new person (cf. II Cor.5:17), through Sacrament of Penitence during the act of absolution a new significance of relationship between the man and God is achieved and thus a new human being is born, one that is absolved of all sins. From this perspective, the authority given the Apostles and through them to all their followers in the apostolic succession marks the beginning

²⁷ Cf. *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, 1158.

²⁸ *Ibidem*, 1161.

²⁹ Cf. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bucuresti 1978, vol.II, 123, 154. For the sacramental reference in Jn 20: 23, in the purpose of identifying here of the later practice of Ordination, see R.E. Brown, *op. cit.*, 1023. R. Schnackenburg, in his commentary explains the fact that in the Church Exegesis Jn 20: 30 received a sacramental interpretation, but there are some variations as referring either to the Baptism or to the Penitence (Confession). (See *op. cit.*, 388). The Sacrament of Priesthood was understood as being included as in the celebration of the former one. Anyway, his preference to emphasize specially the community role in the administration of this sacrament remains questionably.

of a new creation. In other words, this means the opening of the future eschatological status of the Christian Church. The post-paschal world is the world of the second creation, born on the Day of Resurrection; it is the world of the eschatological renewal.

The anticipation of this moment can be found in the episode of Jesus - *in body* - going in through the locked doors. This was possible because the material body of Jesus has changed through resurrection into a spiritual body, which means that through resurrection the material substance, history in its totality, has been raised to a superior level of life completely devoid of corruption and where death is not known. At this spiritualized stage, the uniform processes of natural existence are absent the only coordination being performed by the law and through the power of the Holy Spirit. The human body becomes completely transparent and its substance is subject to other rules of existence. The resurrection was therefore **neither a simple action** by which the old body was brought to the life again, **nor a new creation *ex nihilo***, but a radical change of the mortal body by means a creative and changing action made upon the old body.

We should point out here the narrative of the Christ's Body passing through the closed doors does not suggest that John's arguments were based on **evolutionist conceptions** which proclaimed a *natural continuity* between the dead body and the risen one, or that the risen body is the final stage of a natural evolution of the dead body. At the same time, we must not accept any kind of **Gnostic-dualistic theory** that *rejects the ties that connect* the old and the new corporeality. Inside Christ's body happened the process of transformation through resurrection of the old perishable substance into a new substance, spiritualized and incorruptible. This is how Saint Paul describes the dynamic of this process "We also eagerly wait a Savior, the Lord Jesus Christ, who will transform our lowly body

(ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν συμμορφὸν τῷ σῶματι τῆς δόξης αὐτοῦ) to be like his glorious body, by the power that enables him even to subject all things to himself." (Phil.3: 20).

After resurrection, the body of Christ preserves further its corporality, but it is a spiritualized one. Had the Disciples not been able to discern that the risen Lord had a body, that which He used to have before His earthly death, they would never have preached about the resurrection of Christ and certainly wouldn't have died for it. Saint Paul says clearly that process of "spiritualization" of the material side of our body will happen in the moment of universal resurrection (II Cor. 16: 3, 18).

According to Dumitru Stăniloae, the process of "*spiritualization*" is the result of one of the most intensive and profound dynamic action of the Spirit taking place in the body of Jesus giving it a transparency, which transparency make this body radiate light and glory.³⁰ *Only due to this complete process of spiritualization, the Holy Spirit who comes from the Father will be seen resplendent from within*

³⁰ Cf. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 159-160.

*Christ's body and will be sent out into the world through the **deified humanity** of the Son. And only in the light of this truth may we grasp the correct understanding of Christ's gesture who breathed on to His Apostles and said: "Take the Holly Spirit!"*

The risen body is a "spiritual body" (soma pneumatikon) who traverses and transforms its distinct manner of existence. In this form, it can no longer be analyzed with tools of historical investigation.³¹ There is no way to understand in according to the rules of material and worldly thinking but exclusively through faith.³²

We may conclude by saying that the source of energy or the agent of transfiguration or spiritualization of the material world is the Holly Spirit.

If we take a simple example from our daily life we will be able to understand much easily how matter changes its state under the action of heat, which is a form of energy. For instance, it is already notorious the fact that water consists of two molecules of hydrogen and one of oxygen (H₂O). Water preserves its composition irrespective of its different phases of manifestation: liquid, solid or gas. When boiling water, in the presence of a heating agent, we notice that its level decreases through vaporization. In a few minutes the vapors themselves can no longer be seen. So, water can no longer be sensed by means of sensorial investigation that is our eyes cannot see it. But does it cease to exist? By analyzing the vaporous we will find out that they have exactly the same composition as water in its liquid state of aggregation. It has the same chemical formula, H₂O. So, water can be found as a liquid and as vapors too.

However, on the walls of the room where we carried out our experiment, we will notice some something else: either some **small** ice crystal, or a few water drops. The analysis yield the same result: the composition is the same - H₂O. We have here the same matter that passed through three successive forms of 'existence': liquid, gas and solid. But the reason of the transformation of all the three forms is the same: the caloric energy.³³

If we were to apply the results of this experiment to our study whose object of analysis is the body of the risen Jesus that could traverse locked doors, we may conclude that it was a spiritual body imbues with energy from the Holly Spirit, invested with divine power from God, which was pure spiritualized matter (Rom. 1: 4). It could be perceived by senses but not through rational thinking (see the Thomas episode). If this time the rational laws were overthrown, that doesn't mean that matter did not exist there in its new form. Therefore, the resurrected body of the Christ proves that life and the world in general have always been characterized by another kind of spatiality and another kind of materiality. But the way in which the synthesis between the form of manifestation of both the Spirit and of the body between the coordinates of spatiality and meta-spatiality will be fully revealed only

³¹ According to D. Stăniloae's opinion, Resurrection is an event without analogy in history. That's fail any possibilities to examine it by using only historically tools. (op. cit., 161)

³² *Ibidem*, 160-161.

³³ Cf. Bartolomeu Anania, *Pastorala de Paști 2006*, Cluj-Napoca 2006.

after the present manifestation of the world has come to an end.³⁴ Therefore, all these mysteries and miraculous elements, together with the miraculous ascension show that Jesus' body, though consisting of flesh and bones, was now in a glorified condition and capable of acting independently of the laws of time and space. This does not imply that He Himself was beyond time and space because this thought would mean the annihilation of His true humanity. According to all biblical references this concept is not acceptable.

These observations have probably led Dumitru Stăniloae towards the conclusion that the act of Resurrection was: "The unique event that proves not only the fact that the making of history is a cooperation between the human element and some superior powers which are beyond man's understanding and beyond his limited powers, but also that history, in its entire generality, is *destined* to be elevated to a higher plan, a *realm* completely devoid of corruption and where death is not known, in the plan of pristine (perfect) spirituality far and beyond the domination of ordinary governing structures but blessed with freedom for the human spirit through which the Holy Spirit conveys spirituality to and renders the material body transparent ."³⁵

In this sense, we may say that resurrection is the beginning of the process through which history progresses towards its meta-historical stage, that of complete and ultimate spiritualization. Here we must be aware of the connection between the resurrection seen as historical event and human history in its process of transfiguration. This is the very reason for which history dynamic is not consumed strictly on this limited, static and corruptible dimension, but it is marked by progress thus receiving new and new contents.

The whole universe is therefore personalized on account of the existence of an ontological continuity between the substance of Christ's body and the material components of the universe. Through the body of the risen Christ the whole universe is directed towards incorruptibility and complete transparency.

The dynamic of its constant advance towards spiritualization represents the invariable quality that points towards that element that will characterize the ultimate phases of complete spiritualization.

In fact, the history of the human becoming is a permanent paradox. This fact is clearly showed by the Apostle Paul in II Cor. 4: 16 "Even though our outward man is perishing, yet the inward man is being renewed day by day."

Therefore, within the act of communion with the body of risen Christ we are directed to the way to [our] resurrection and immortality, towards incorruptibility and transparency, towards a different existence, ultimately, to the supreme transfiguration and complete comprehension of what the future of our *new existence* and *new creation* means and which was born with and in the truth of Jesus' resurrection.

³⁴ Cf. D. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, 334.

³⁵ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, 164.

The light of Jesus' resurrection will therefore be the reason through which everything exists. Jesus' risen body hence becomes the emblem of the new creation, born in the Day of Resurrection. This idea is wonderful illustrated by the verses of a hymn that is sung during the liturgical Easter Eve service in Orthodox Churches.

Here is the quotation which comes to bear out this piece of truth: "Now, the whole world is full of light, the sky and earth and all those that are underneath."³⁶

The lightning of the sky means that the angels have received a deeper understanding of God 's call made to humankind through the incarnation of his Son and by all his instances of redeeming work: His suffering on the Cross, His death, and above all, His resurrection; light was thrown all over the earth was lit up by the participation in the processes of spiritualization of its materiality; light was thrown over hell too for that populate it will always know that there is a heaven which they rejected through their wrong deeds.

Therefore, the light that invaded the whole Universe through the resurrection of the Christ is in fact the new dimension of our understanding beyond of its actual status.

3. Conclusions

- Jesus' resurrection and ascension represent for the entire cosmos the beginning of its new status namely that of being a new creation.

- The post-paschal world is the world of the second creation, born on the Day of Resurrection; it is the world of the eschatological renewal. Through the body of the risen Christ the whole universe is directed towards incorruptibility and complete transparency. The whole universe is therefore personalized on account of the existence of an ontologically continuity between the substance of Christ's body (spiritualized) and the material components of the universe.

- The power which achieves this is the Holy Spirit given by the resurrected Jesus to his disciples. This Holy Spirit is working in the Church through the Sacraments which prolong in the world the power of the Resurrected Jesus that gives to the whole creation its temporary transfigured status which will be achieved in the future eschatological existence.

³⁶ Cf. *Octoihul Mic*, Oda III, Sibiu 1970, 172.

L'USAGE DE L'ECRITURE DANS LA RÉFLEXION SUR L'INFINITÉ DIVINE ET SUR LE PROGRÈS SPIRITUEL SANS FIN CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSÉ

OVIDIU SFERLEA

REZUMAT. Folosirea Scripturii în reflecția asupra infinității divine și asupra progresului duhovnicesc fără sfârșit la sf. Grigorie de Nyssa. Plecând de la tezele contradictorii emise de exegeții operei Sf. Grigorie de Nisa asupra inspirației scripturistice a doctrinei infinității divine și a progresului spiritual fără sfârșit, am încercat să analizez felul în care Scriptura este prezentă în elaborarea acestui complex de idei. Am propus o distincție în interiorul reflecției Sf. Grigorie între două aspecte ale infinității divine: «infinite adiaștematică», respectiv «infinite de plenitudine». În lumina acestei distincții, am identificat textele scripturistice pe care Sf. Grigorie le invocă și maniera în care le interpretează. A reieșit o asimetrie între abundența de texte mobilizate în sprijinul primului aspect al infinității divine și numărul relativ mic de citări scripturistice în favoarea celui de-al doilea. Regăsim, în schimb, aceeași abundență de texte pentru a ilustra doctrina corelativă a progresului spiritual fără sfârșit («epectaza»). Primul aspect al infinității divine (infinite adiaștematică) reprezintă modul în care Sf. Grigorie înțelege să ilustreze diferența ontologică dintre creatură și Creator, și tot el explică de ce o cunoaștere conceptuală a Creatorului este imposibilă. Într-un context trinitar, acest aspect al infinității divine explică de asemenea posibilitatea coeternității persoanelor Sfintei Treimi. Dar deși are cauțiunea abundentă a Scripturii, e ușor de observat că infinite adiaștematică nu permite înțelegerea doctrinei spirituale a Sf. Grigorie. Pe de altă parte, infinite de plenitudine, chiar dacă mai puțin sprijinită direct de mărturia inspirată, reprezintă fără îndoială fundamentul doctrinei progresului spiritual infinit. Cum reușeste Sf. Grigorie să neutralizeze această asimetrie și cum se explică absența aproape totală a Scripturii din reflecția asupra infinității de plenitudine? Plecând de la câteva texte extrase din *Contra lui Eunomiu*, *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, *Viața lui Moise și Despre suflet și înviere*, am sugerat că răspunsul poate fi găsit observând felul în care, în gândirea părintelui capadocian, infinite de plenitudine și doctrina progresului spiritual fără sfârșit se implică reciproc. Mai precis, întrucât aceste două idei sunt corelative, textele scripturistice pe care Sf. Grigorie le invocă în sprijinul «epectazei» (efect) se răsfrâng și asupra infinității de plenitudine (cauză) oferindu-i retrospectiv cauțiunea mărturiei inspirate. Infinite de plenitudine este astfel citită ca o idee provenind (fie și în mod indirect) tot din Scriptură și în perfect acord cu ea.

Préliminaires

On sait la place qu'occupe dans l'oeuvre de Grégoire de Nyssa l'idée de l'infinité de Dieu à laquelle vient s'ajouter, on dirait naturellement, une manière originale de penser la vie spirituelle comme un progrès perpétuel dans la connaissance et la participation à Dieu. Ce complexe d'idées recoupe en effet sa réflexion théologique aussi bien que son anthropologie pour culminer dans sa doctrine spirituelle. C'est dès lors compréhensible que l'on en ait fait la marque même de sa pensée.

Mais de quelle manière envisager cette originalité? S'agirait-il d'un dépassement de la tradition philosophique grecque, quelque chose comme l'aboutissement d'un mouvement dialectique, largement ignoré par cette même tradition et qui allait à l'encontre de ses conceptions explicites bien que pouvant rigoureusement se déduire par ailleurs de ses prémisses?¹ Cette interprétation a tendance à regarder la polémique de Grégoire avec Eunome comme un affrontement entre la pensée grecque classique et le christianisme. La doctrine de l'infinité divine marquerait ni plus ni moins que l'éclatement du concept classique de Premier principe, en même temps qu'elle offrirait un fondement nouveau à une théorie de la connaissance aux antipodes de la réflexion d'Aristote. En effet, contre ce dernier, qui avait repoussé l'infini du domaine de la connaissance, Grégoire établit que, dès lors que l'objet de la connaissance est infini, on ne peut jamais s'arrêter de connaître. De concept en concept, de *stasis* en stasis donc, tout comme chez Aristote, mais à l'infini – telle serait, selon cette interprétation, la vérité de l'«épectase» grégorienne.

On peut également lire l'avènement de ce complexe d'idées comme le fruit d'un dialogue polémique avec une part importante de la tradition chrétienne, représentée notamment par Origène². L'idée d'un progrès spirituel sans fin fondé sur l'infinité divine serait la solution apportée par Grégoire au fameux problème du *koros*, de la satiété dans la contemplation du Bien qui mène inexorablement à la chute des âmes, avatar de la vieille conception cyclique du temps cosmique³.

Mais si Grégoire sait, à travers un dialogue polémique, mettre à profit les traditions (grecque ou chrétienne) dont il se nourrit, qu'en est-il de l'Écriture? Pour commencer, force nous est de constater que la thèse de l'inspiration scripturale de la réflexion de Grégoire ne fait pas l'unanimité chez les interprètes de son œuvre. Alors que J. Daniélou, par exemple, n'avait pas de mal à parler, dans son introduction à la *Vie de Moïse*, du « thème biblique du Dieu infini »⁴, L. Sweeney estimait en revanche que la doctrine de l'infinité divine n'a pas de « base explicite » dans l'Écriture.⁵ Sans doute ce dernier jugement semble-t-il trop simplifier les choses en ce qu'il privilégie la portée de l'évidence intrinsèque du texte biblique aux dépens du travail d'explicitation et d'interprétation. Pour autant, parler du « thème biblique du Dieu infini » chez Grégoire pourrait bien être une position qui demande à son tour d'être nuancée. Aussi, pour déterminer la manière dont l'Écriture est présente dans la

¹ C'est la thèse d'E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, 1966.

² Cette suggestion a été faite pour la première fois par E. von Ivanka, dans *Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienna, 1948, p. 48, et développée par R.E. Heine dans *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology*, Philadelphia, 1975.

³ M. Harl fait remarquer, dans « Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », dans *Studia Patristica* 8 (1966), Berlin, p. 373-405, qu'il n'y a pas de texte direct d'Origène qui rapporte expressément cette doctrine, et que ce qui nous reste des textes d'Origène ne permet pas non plus de la reconstituer. Mais quoi qu'il en soit de la présence de cette doctrine chez Origène, nous trouvons des textes chez Grégoire de Nyse qui indiquent que le problème de la satiété [*koros*] était bien présent à son esprit et qu'il voulait en éliminer la possibilité.

⁴ Sources Chrétiennes 1, 2ème édition, Paris, 1955, p. 27.

⁵ *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York, 1992, p.13, p. 169 ou encore p.475.

réflexion de Grégoire, devrait-on répondre à deux questions. Premièrement, quels sont les textes bibliques qui reviennent sous sa plume quand il aborde la doctrine de l'infinité divine ou celle du progrès spirituel sans fin? Deuxièmement, quel est le statut précis de ces textes? Apparaissent-ils comme le point de départ de son raisonnement, ou, au contraire, ne sont-ils que des ornements qui n'ont pas de liaison organique avec lui?

Je dois préciser d'emblée que je ne me propose pas de faire ici une étude génétique qui montre quelle a été effectivement la contribution de l'Écriture à l'avènement progressif de ces deux idées dans les écrits de Grégoire et le rôle précis qu'elle a pu jouer dans l'économie profonde de sa pensée. Cela en raison notamment de ce qu'une telle étude comporterait de spéculatif. Plus modestement, j'essaierai de mettre en relief la manière concrète dont l'Écriture est citée et interprétée dans quelques passages représentatifs de la réflexion sur l'infinité divine et le progrès spirituel. Je ferai cet examen à la lumière d'une distinction. Les textes de Grégoire laissent en effet apparaître deux types de raisonnements établissant l'infinité divine, qui ne s'opposent pas dans leur conclusion mais qui néanmoins relèvent de deux perspectives différentes.

Il y a d'abord un raisonnement qui part de l'opposition radicale entre la création et Dieu. Le propre de la création, c'est d'être comprise par des limites spatio-temporelles qu'elle ne peut franchir. La création, c'est le diastema, l'intervalle et l'extension. Dieu, en revanche, est "la nature qui ne comporte pas d'intervalle" he diastatos physis⁶ existant selon un régime ontologique différent de ce qui constitue la finitude de la création (espace et temps). Mais, totalement étranger à l'idée d'extension et à ce qui limite, Dieu peut être dit alors infini. Par la suite, j'appellerai cet aspect de l'infinité divine «infinité adiastrématique». C'est de cet aspect que relève l'éternité de Dieu, par exemple, dans les textes de Grégoire.

La seconde manière de comprendre le caractère infini de Dieu consiste à envisager ses qualités comme n'ayant par elles-mêmes pas de limite. De manière très schématique, le raisonnement serait le suivant. Dieu possède la bonté, la puissance, la beauté, la sainteté etc. sous un mode absolu. Or seuls leurs contraires pourraient les borner. Mais les contraires n'ont pas de place dans les perfections de Dieu. Par conséquent, les perfections de Dieu n'ont pas de limite. Autrement dit, Dieu, dans la mesure où il est identique à ses perfections, est infini. J'appellerai cet deuxième aspect de l'infinité divine "infinité de plénitude".

1. L'Écriture et l'infinité adiastrématique

On trouve un texte qui illustre bien cette manière de poser l'infinité de Dieu dans le CE 3⁷. Grégoire est en train de répondre à une objection d'Eunome qui niait la possibilité d'une génération sans commencement et sans fin, et arrivait par ce biais à établir l'infériorité du Fils par rapport au Père.

«En effet c'est uniquement en étant déterminées par quelque grandeur que les choses deviennent à partir d'un commencement et finissent en une limite (peras),

⁶ *Homélie sur l'Écclésiaste* (SC 416), introd., trad. et notes par F. Vinel, Paris, 1996, p. 383.

⁷ GNO II, p. 226, 18 – 227,2.

et la mesure du temps qui accompagne la grandeur de ce qui est généré sépare le commencement de la fin par l'intervalle (diastema) d'entre eux. Or comment mesurerait-on ce qui est sans grandeur ou comment diviserait-on par un intervalle ce qui est sans extension (adiastaton)? Quelle mesure trouverait-on pour ce qui est sans grandeur ou quel intervalle pour ce qui est sans extension? Comment concevrait-on l'infini (to aoriston) par un commencement et par une fin? Commencement et fin, en effet, sont les nom des extrémités d'un intervalle. Mais s'il n'y a pas d'extension, il n'y a pas non plus de limite. Or la nature divine est assurément sans extension et, de ce fait, elle n'a pas de limite. Mais l'illimité (to aperatoton) est et se dit l'infini (*to apeiron*). Il est vain donc de circonscrire l'infini par un commencement et une fin. Il est en effet impossible que l'infini soit circonscrit».

L'essentiel de l'argument:

- 1) Là où il n'y a pas d'extension (en espace ou en temps), il n'y a pas non plus de limite;
- 2) Il n'y a pas d'extension dans la nature divine;
- 3) La nature divine n'a donc pas de limite.

On voit que la démonstration tient d'elle-même, et Grégoire ne semble pas éprouver le besoin de l'appuyer d'une citation scripturaire. Mais s'il arrive de retrouver ailleurs⁸ un type d'argument semblable toujours sans renvoi à l'Écriture, Grégoire sait pourtant mobiliser le témoignage inspiré. Ainsi dans un développement sur l'éternité divine (to aidion) n'a-t-il pas de mal à citer d'un trait de plume le Ps 73,12, le Ps 28,10 et le Ps 145,10, avant d'expliquer que les termes *agenetos* (ou *anarchos*) et *ateleutos* désignent l'absence de commencement respectivement de fin en Dieu⁹. C'est le même développement sur l'éternité divine (*he aidiotos*) qui apparaîtra plus tard dans le CE 2¹⁰, tiré en fait du Contre Eunome de Basile (525c 36-49), mais nous avons deux témoignages scripturaux différents. À côté du Ps 73, 13, nous trouvons Exode 15,18 et Ps 54, 20.

On peut déjà remarquer une certaine préférence pour des citations provenant des Psaumes, mais qui interviennent là où Grégoire se contente de faire une mise au point sans s'attarder à donner une démonstration. Il aurait pu encore faire appel à Génèse 21,33 ("Il invoqua en ce lieu le nom du Seigneur Dieu éternel.") ou encore à Deutéronome 32,40 ("Je vis pour toujours"), mais qui ne sont pas cités.

On trouve en revanche Heb 7,3, qui constitue un exemple plus intéressant. C'est un texte assez difficile à comprendre, et à la première vue, il ne serait pas censé faire référence à l'éternité divine. Il parle en effet de Melchisédek, le roi du Salem, qui est dit au verset 3 "*sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement de jours ni fin de vie (mete archen hemeron mete zoes telos echon), mais rendu semblable au Fils de Dieu, il demeure sacrificateur à perpétuité*". De ce texte Grégoire ne reproduit que la séquence "*ni commencement de jours ni fin de vie*", et c'est vraisemblablement la partie moyenne du texte qui lui permet de le

⁸ Par exemple, *De Beatitudinibus (Beat)*, GNO VII/II 104,15 – 23; CE I, GNO I, p. 135,23 - 136,7.

⁹ CE I, GNO I, p. 218, 19-20, et p. 219,3-7.

¹⁰ CE 2, GNO I, p. 360,6 – 361,17.

comprendre comme s'appliquant au Fils. Le fait que Melchisédek soit “*rendu semblable (aphomoiomenos) au Fils de Dieu*” équivaut apparemment pour Grégoire à dire que le Fils ne saurait avoir lui non plus et à plus forte raison “*ni commencement de jours ni fin de vie*”. Il peut dès lors l'utiliser comme témoignage inspiré de l'éternité du Fils et en faire un argument pour l'identité d'*ousia* des trois personnes trinitaires¹¹. Dans le débat trinitaire avec Eunome, sa stratégie favorite consiste en effet à faire valoir que si l'éternité ou la bonté ou la puissance s'applique au Fils au même titre qu'au Père, c'est-à-dire “en propre” (kyrios), il n'y a plus moyen de les distinguer d'un point de vue ontologique et il faut affirmer leur identité d'*ousia*¹². C'est précisément dans ce but qu'il cite le texte.

Heb 7,3 reviendra d'ailleurs dans le CE 3¹³, toujours dans un contexte trinitaire. Grégoire y reproduit un argument d'Eunome, qui niait l'éternité du Fils : “S'il était, il n'a pas été engendré, et s'il a été engendré, il n'était pas”. Grégoire entame sa réfutation par établir l'éternité divine à l'aide d'Exode 3,14 (“Je suis Celui qui est”), où il lit l'absence de commencement et de fin en Dieu. Il cite ensuite dans le même sens Isaïe 44,6 (“Je suis le premier et le dernier”) et Ps 101, 28 (“Tu es le même et tes âges ne diminueront point”). Grégoire applique au Fils le titre de “Celui qui est”, avant de faire appel à Jean 1 (“Il était au commencement”, “Il était avec Dieu”, “Il était Dieu”) et de conclure que nier l'éternité du Fils signifie ni plus ni moins que se détourner du christianisme vers l'idôlatrie. Puisque l'éternité du Père exclue toute idée de passage du non-être à l'être aussi bien que toute idée de dissolution en non-être, il en va de même pour le Fils qui a “tout ce qui est au Père” (Jn 16,5), incorruptibilité, bonté, puissance, gloire et éternité. Grégoire finit son développement par faire de nouveau appel Heb 7,3 comme un témoignage direct de l'éternité du Fils.

C'est encore cet aspect de l'infinité divine que Grégoire invoque, dans un passage bien connu de la *7ème homélie sur l'Ecclésiaste*, pour couper court à toute tentative de chercher et de désigner par un concept, aussi sublime soit-il, l'essence de Dieu. En interprétant Eccl 3, 7b (“Moment de parler et moment de se taire”), Grégoire en arrive à expliquer pourquoi Dieu restera à jamais au-delà du discours. C'est que “les concepts propres à l'intervalle (diastema)” (i.e. lieu, temps, mesure)¹⁴, ceux qui déterminent intimement notre manière de connaître, ne sont pas applicables à ce qui précisément “n'est pas compris dans l'intervalle”¹⁵. L'infini ne peut être exprimé “quantitativement et qualitativement”, dit Grégoire, notre pensée ne dispose d'aucun moyen qui lui permette de “parcourir l'idée de l'éternité”¹⁶. S'il s'agit des oeuvres de Dieu, c'est le moment de parler et de dire ses puissances, mais de Dieu lui-même il faut se taire¹⁷. Et Grégoire de finir sa réflexion en invoquant un

¹¹ CE I, GNO I, p. 223, 27-225,5.

¹² Sur cet aspect de la théologie trinitaire de Grégoire, voir L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, p. 351-361.

¹³ GNO II, p. 185,19 – 190,4.

¹⁴ *Homélies sur l'Ecclésiaste, trad. cit.*, p. 373.

¹⁵ *Ibidem*, p. 383.

¹⁶ *Ibid.* p. 385.

¹⁷ Même position dans *Béat.*, *op.cit.*, p. 140, 15 – 141,27.

témoignage tiré encore des Psaumes, “La grandeur de la gloire de sa sainteté n'a pas de limite”. Il s'agit d'une manière originale de citer le Ps 144. Sans doute pour renforcer l'idée de l'inaccessibilité divine, il fait le début du verset 5 précéder le verset 3, et y voit la preuve de la réserve du prophète de spéculer sur l'essence même de Dieu, David s'étant contenté de s'émerveller dans son discours de la “grandeur de gloire de sa sainteté»¹⁸. On perçoit l'arrière-plan polémique qui est à l'oeuvre ici, et il est intéressant de voir le même Ps 144,3 cité, au début de la 8^{ème} homélie sur le *Cantique des Cantiques*, non pas pour souligner l'inaccessibilité divine mais au contraire l'ascension continue vers Dieu de celui qui Le contemple ¹⁹. On verra tout à l'heure que cela n'est d'ailleurs pas contradictoire.

2. L'Écriture et l'infinité de plénitude

On peut s'accorder sur le fait qu'en affirmant l'infinité de Dieu comme éternité Grégoire n'accomplissait probablement pas une révolution dans la tradition théologique chrétienne. Il s'avère en revanche beaucoup plus original en envisageant Dieu comme une plénitude de perfections ne comportant pas de limite. Chaque perfection (ou chaque “bien”, comme dit encore Grégoire) que Dieu possède et que Dieu est s'applique à Lui “en propre” et sous un mode absolu. Ses perfections ne sont pas dues à la participation à quelque chose de différent de Lui s'il est vrai que Dieu est immuable et qu'Il Se suffit à Lui-même. Mais elles ne sont pas non plus bornées par leurs contraires, car la sagesse de Dieu, ou sa puissance, ou sa sainteté ne sont rien d'autre que sagesse, puissance et sainteté. Or, selon Grégoire, s'il n'y a rien qui les limite, elles seront infinies.

Reproduisons d'abord un texte tiré du traité *Sur l'âme et sur la résurrection*. Il s'agit assez probablement de la première démonstration de l'infinité divine comprise comme infinité de plénitude dans les écrits de Grégoire. Un développement sur le progrès sans fin dans l'amour de Dieu interrompt l'argument sur l'infinité divine, c'est peut-être pourquoi le passage n'a pas eu l'attention qu'il méritait de la part des interprètes. Je vais citer donc l'essentiel de la démonstration.

«Mais la nature qui surpasse toute idée de bonté et qui domine toute puissance, elle qui ne manque de rien de ce qui se conçoit en fait de bien, étant elle-même la plénitude des biens, et qui ne doit pas à la participation à quelque beauté d'être dans le beau, mais qui est elle-même l'essence du beau – quelle que puisse être la représentation que l'esprit se fait du beau –, cette nature n'admet pas en elle-même le mouvement qui porte à espérer, car l'espoir opère en fonction de cela seulement qui n'est pas présent et elle n'a pas besoin non plus de l'activité de la mémoire pour la connaissance de ce qui existe, car ce que l'on voit n'a pas besoin d'être remis en mémoire. Puisque donc la nature divine est au-delà de tout bien, et que le bien est nécessairement l'ami du bien, pour cette raison, se regardant elle-même, ce qu'elle a, elle le veut, et ce qu'elle veut, elle l'a, ne recevant en elle rien de ce qui est au dehors. Or en dehors d'elle il n'y a rien, si ce n'est le mal, dont l'être, même si c'est paradoxal, tient dans le non-être : il n'y a pas en effet d'autre genèse du mal que la privation de ce qui est [...] Le beau n'a de fin que par son

¹⁸ Voir la même manière de citer Ps 144, dans CE, infra note 23.

¹⁹ GNO VI, p. 245-247.

contraire. Et celui-là dont la nature n'admet pas le mal avancera vers le bien infini et sans limite (hou de he physis anepidektos esti tou cheironos, pros to aperanton te kai aoriston to agathon proseleusetai)».²⁰

Si l'on décompose l'argument, on s'aperçoit qu'il tient en six points principaux:

1) Dieu ne manque de rien de ce qui se conçoit en fait de bien, car il est la bonté même;

2) Il n'existe pas de devenir pour la bonté de Dieu;

3) En dehors de la bonté de Dieu il n'y a que le mal;

4) Le bien (ou le beau) n'a de fin que par son contraire;

5) La nature divine n'admet pas le mal;

6) La nature divine est infinie.

C'est un raisonnement hautement spéculatif, on en conviendra, que l'on retrouve sous une forme très semblable mais plus serrée dans le CE 1²¹, et il est d'autant plus intéressant de voir si et comment Grégoire pense en trouver le point de départ ou la confirmation dans les Écritures. Or il apparaît qu'autant il est à l'aise pour trouver des appuis scripturaux convaincants en faveur de l'infinité adiastrématique, même là où l'on ne s'y attendrait pas, autant les passages où il pose l'infinité divine comme plénitude de biens en sont presque totalement dépourvus. On peut d'emblée remarquer qu'il n'y a de citation scripturale qui fasse référence à l'infinité de Dieu ni au début de cette démonstration ni à la fin. La même situation se retrouve dans le texte de *CE 1*, cette fois-ci dans un contexte polémique et trinitaire, mais aussi dans *La vie de Moïse*²².

On peut néanmoins citer un texte du CE 2²³ où Grégoire est en train de montrer que toute tentative de rechercher l'essence de Dieu est vouée à l'échec.

²⁰ *De anima et resurrectione*(*Âme*), PG 46, 96,C 7 – 97, D,8. (trad fr. J. Terrieux, p. 142-143 et 145).

²¹ *CE 1*, GNO I,p. 77,1-26: “Mais il (Eunome) ne dira sans doute pas que ce sommet de l'essence (divine) admet un degré supérieur de puissance ou de bonté ou d'autre qualité de ce genre. Or il est connu de tout un chacun – à plus forte raison de ceux qui sont supposés exceller dans la sagesse – que l'hypostase du Fils Monogène et de l'Esprit Saint ne comportent aucun manque au regard de la perfection de leur bonté ou de leur puissance ou de quelque autre qualité de ce genre. Le bien, en effet, tant qu'il est incapable de son contraire, ne comporte pas de limite pour sa bonté, puisque seul son contraire peut le circonscrire. Ainsi peut-on le voir dans chacun des exemples que voici: la force est arrêtée par la faiblesse, la vie est limitée par la mort, l'obscurité devient la limite de la lumière, et, pour tout dire dans un mot, chaque bien particulier prend fin dans son contraire. Si donc il suppose que la nature du Monogène et de l'Esprit Saint peut changer pour le pire, il diminue, selon toute vraisemblance, la notion de leur bonté, puisqu'il prétend qu'ils sont capables de leur contraire. Mais si la nature divine est immuable et incapable d'aller vers le pire (ei de anepidektos esti he theia te kai analloiotos physis tou cheironos)– et cela ce sont nos adversaires mêmes qui le confessent – nous devons la regarder comme absolument illimitée dans le bien (aoristos pantos en to agatho). Mais l'illimité c'est l'infini. Or c'est le comble de l'absurde que de concevoir un «plus» et un «moins» de l'infini et de l'illimité. Comment la notion d'infini resterait-elle valide alors, si l'on imaginait qu'il y a du «plus» et du «moins» en elle? L'idée de «plus», en effet, nous l'obtenons par la comparaison des limites. Mais dans le cas de ce qui n'a pas de limite, comment concevrait-on un «plus» ?”. Le même raisonnement, mais avec un accent particulier sur la simplicité divine, est reproduit quelques pages plus loin, p. 95,12 – 96,2, toujours sans citation scripturale.

²² *La vie de Moïse*, p. 49 et 51.

²³ GNO I, p. 260,26 – 262,2.

L'Écriture la déclare “superflue et inutile”, dit-il, avant de citer saint Jean 21,25 (“Le Seigneur a fait encore beaucoup d'autres choses ; si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde même pût contenir les livres qu'on écrirait”). Le texte fait référence, selon Grégoire, non pas seulement aux miracles que le Seigneur a faits dans la chair, mais aussi et d'abord à sa création, la terre, les cieux et l'univers entier. Le monde entier ne saurait comprendre la sagesse du Christ se rapportant au monde lui-même, car il n'y a pas de limite à la sagesse du Christ, dit Grégoire, avant de citer Ps 146,5 et de conclure que le Christ “est infiniment plus grand (το απειροπλσιονα ειναι)” que tous ce qu'il a amené à l'être²⁴.

Relevons aussi une citation du Ps 144,3 et du Ps 91,9 («Mais toi, Seigneur, tu es sublime à jamais») dans la 8-ème homélie sur le *Cantique des Cantiques*, suivie de cette interprétation:

“Dans toute l'éternité du siècle sans fin, celui qui court vers toi se grandit et s'élève chaque fois, en s'accroissant toujours par la progression dans les biens et de façon proportionnée. Mais toi, tu es le même, tu demeureras à jamais sublime, tu ne peux jamais paraître bas à ceux qui s'élèvent, car tu es toujours, au même degré, plus haut et plus sublime que le pouvoir de ceux qui cherchent à s'élever.”²⁵

Ce bilan semble plutôt maigre comparé au nombre de citations que Grégoire est capable de mobiliser en faveur du premier aspect de l'infinité divine. Nous sommes, paraît-il, face à une situation asymétrique, aussi bien du point de vue des citations bibliques mobilisées que du rôle que jouent les deux aspects de l'infinité divine dans la pensée de Grégoire. Car l'infinité adiastrématique, tout en ayant la garantie de l'Écriture, n'a pourtant pas de suite, pour ainsi dire. Elle explique certes l'échec de connaître Dieu par la spéculation conceptuelle, ou la possibilité de la coéternité des personnes trinitaires (car il peut y avoir génération du Fils sans division de l'*ousia* divine et sans antériorité du Père), mais sans plus. En revanche, c'est l'infinité de plénitude qui, tout en apparaissant moins bien appuyée par des textes scripturaux, se trouve au fondement de sa doctrine du progrès spirituel sans fin. C'est très probablement à partir de cette distinction qu'il faut comprendre le sens différent de l'appel au Ps 144,3 dans la 7ème homélie sur l'*Ecclesiaste* (où Grégoire souligne l'échec de la raison discursive face à Dieu) et la 8ème homélie sur le *Cantique des Cantiques* (où il est question de l'accroissement perpétuel dans le bien). Mais avant de tenter une suggestion pour expliquer comment Grégoire parvient à neutraliser cette asymétrie, examinons la place de l'Écriture dans la réflexion sur le progrès dans la participation à Dieu.

²⁴ Dans le même sens on pourrait vraisemblablement ajouter CE 3, GNO II, p. 38, 20 – 27. “Il n'est pas possible que ce qui est par nature infini soit compris dans aucun concept exprimé par un mot. En effet, le fait que la grandeur divine n'a pas de limite est exprimé par la prophétie, qui déclare expressément que la grandeur de la gloire de sa sainteté n'a pas de limite. Et si ce qui est autour de Lui n'a pas de limite, à plus forte raison Lui, dans son essence, quoi qu'elle puisse être, n'a pas de limite à quelque égard que ce soit”.

²⁵ GNO VI, p. 246-247 (8ème homélie, trad fr. p.179).

3. L'Écriture et le progrès spirituel sans fin

La théorie du progrès spirituel sans fin est un des traits le plus propres de la pensée de Grégoire de Nysse. Sans entrer dans le détail et sans discuter la question de sa nature, on peut observer que Grégoire en parle comme d'une connaissance, croissance, participation, transformation ou encore amour qui ne comportent pas de fin.

De manière générale, la nécessité de ce progrès est une conséquence à la fois de la mutabilité structurale de l'homme et de l'attirance qu'exerce sur lui le divin avec lequel il a une parenté due à la création selon son image. Il y a, dans la vision de Grégoire de Nysse, une continuité indiscutable entre la création et la vie spirituelle. Il conçoit la première comme le passage du non-être à l'être qui caractérise toute créature en tant que telle, au point que celle-ci ne saurait avoir de consistance en dehors de lui. On pourrait ainsi dire que la créature est tout entière mouvement, et Grégoire appelle d'ailleurs l'homme « l'être en mouvement perpétuel (to aeikineton) »²⁶. La création, et l'homme d'abord, apparaît ainsi à la fois comme quelque chose d'achevé, mais aussi d'inachevé. C'est par la volonté de Dieu que l'homme est venu à l'être, et c'est à l'homme désormais de poursuivre ce passage par sa propre volonté vers toujours plus d'être ou, dans les termes de Grégoire, « vers le mieux »²⁷. Achever sans cesse sa création par le mouvement vers et la croissance dans le bien ou dans la vertu, « partager la vie divine et pure »²⁸, telle est, selon Grégoire, notre vocation. Puisque la vie divine est infinie, ce progrès n'aura pas de fin lui non plus. Grégoire le résume d'un trait dans *La création de l'homme*, « Si c'est vers le bien que le mouvement perpétuel entraîne un être, jamais, à cause de l'infini de son objet, ce mouvement ne cessera de l'emporter plus avant, car jamais il n'atteindra la limite de celui qu'il cherche et dont la saisie lui permettrait un arrêt »²⁹.

Il y a plusieurs textes scripturaux sur lesquels Grégoire fait reposer sa conception. D'abord, bien sûr, Philippiens 3,13 (« Frères, je ne pense pas l'avoir saisi ; mais je fais une chose: oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant, je cours vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus Christ »), qui apparaît cité dès les *Homélie sur les Béatitudes*. A fin de la V-ème homélie, Grégoire est en train d'achever sa réflexion sur la faim et la soif de la justice, en d'autres mots, la faim et la soif de Dieu lui-même. Après avoir cité Ps. 33,9, Jn 14,23, Gal. 2,20 et Phil. 3, 13, Grégoire finit ainsi:

Qu'il nous soit permis d'imaginer quelque chose que la nature ne comporte pas. Si, en effet, il était possible de ne pas éliminer l'excédent de nourriture sensible et que ce dernier s'ajoutât intégralement à la taille du corps, le corps augmenterait beaucoup, et la nourriture de chaque jour en accroîtrait la

²⁶ *Traité de la virginité (Virg.)*, SC 119, introd., texte critique, trad., comment. et index par M. Aubineau, Paris, 1966, p. 347; cf aussi *De la création de l'homme (Création)*, SC 6, introd. et trad. par J. Laplace, Paris, p. 181: « notre nature dans son mouvement perpétuel ».

²⁷ *Sur les titres des Psaumes, (Psaumes)*, introd., trad et notes par J. Reynard, Paris, 2002, p. 277.

²⁸ CC, GNO VI, p. 190,3. (6ème homélie, trad. fr. p. 150).

²⁹ *Création*, p. 180.

grandeur. De la même façon, cette justice-là, ainsi que toute autre vertu qui l'accompagne, du fait que cette espèce de nourriture, étant intelligible, n'est plus éliminée une fois mangée, rend toujours plus grand celui qui y participe, en augmentant sans cesse sa grandeur³⁰.

On retrouve Phil 3, 13 utilisé comme indiquant le progrès spirituel indéfini dans la *Vie de Moïse*³¹, ou encore dans les *Homélies sur le Cantiques des cantiques*³². Nous avons une situation plus intéressante dans le CE, où l'appel à Phil 3, 13 prend un double sens, tout comme la citation du Ps 144,3 dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste*, respectivement *sur le Cantique des cantiques*. Une allusion transparente à Phil 3, 13-14 apparaît dans CE 2, dans un contexte qui souligne, à travers l'histoire d'Abraham, l'échec de la raison discursive face à Dieu. L'odyssée spéculative d'Abraham, tout «tendu en avant» (tois emprosthen epekteinomenos – Phil 3,13) et allant de concept en concept, finit en effet dans l'abandon de toute conjecture relative à Dieu, et dans la reconnaissance qu'il est «supérieur et plus sublime que tout signe destiné à le faire connaître». Et Grégoire d'en tirer la conclusion qu'il est impossible d'approcher Dieu si ce n'est moyennant la foi³³. Dans le CE 3, au contraire, Phil 3, 13 est cité dans le cadre d'une réflexion sur le progrès continu dans la participation à Dieu³⁴.

Un autre texte que Grégoire se plaît à citer, surtout dans les *Homélies sur le Cantiques des cantiques*³⁵, est 2 Cor 3,18 («Nous tous qui, le visage découvert, reflétons tel un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur qui est l'Esprit»)³⁶. En faveur du progrès spirituel sans fin on trouve encore interprétés Cantique 2,13 («Lève toi, viens!») joint à 2 Cor 3,18³⁷, le Ps 83,8 («de puissance en puissance»)³⁸ ou 1 Co 8,2

³⁰ *Beat.*, GNO VII/II, p. 122,20 – 123,13.

³¹ *La vie de Moïse*, trad. cit., p. 49.

³² CC, GNO IV, p. 174,15 (6ème homélie, trad.fr.p.140-141)

³³ CE 2, GNO I, p. 252,14-253,28.

³⁴ CE 3, GNO II, p. 212,5-14: « Le propre de la divinité est de ne manquer de rien de ce qui constitue le bien; la créature ne devient bonne que par participation au meilleur. Non seulement elle a commencé d'être, mais elle commence toujours d'être dans le bien par sa croissance vers le mieux. C'est pourquoi elle ne s'arrête jamais à ce qu'elle a saisi, mais tout ce qui est acquis par participation devient le principe d'une croissance nouvelle, en sorte que, selon le mot de Paul, elle ne cesse jamais de se tendre vers ce qui est en avant et d'oublier ce qui est en arrière (Phil 3,13). Voir aussi CE I, p. 112, 7-20: "En effet, tant qu'une nature est déficiente en regard du bien, la nature supérieure exercera naturellement sur elle une attraction incessante; et l'élan vers le meilleur ne s'arrêtera d'aucune manière, mais, puisque le désir tend toujours vers ce qu'il n'a pas encore saisi, l'inférieur désirera à jamais le supérieur, s'altérera incessamment vers le meilleur et n'arrivera jamais à l'achèvement, du fait qu'il ne trouvera pas de limite à partir de laquelle s'arrête l'action de monter. Puisque, en effet, le Bien Premier est dans sa nature infini, la participation de celui qui en jouit sera nécessairement infinie elle-aussi: plus elle en saisit davantage, plus elle trouvera quelque chose à saisir encore et ne pourra jamais égaler son objet, du fait que, d'un côté, le participé n'a pas de limite, et, que d'autre côté, celui qui augmente par la participation ne s'arrête pas (d'augmenter)».

³⁵ GNO VI, p. 160,2-3; p. 186,8; p. 253,16; Également dans *De perfectione*, GNO VIII/I, p. 213,26.

³⁶ Pour la manière dont Grégoire cite et interprète ce texte voir M. Harl, «L'interprétation de 2 Co 3,8b et la liturgie baptismale», dans *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 307-311.

³⁷ CC, GNO VI, p. 159,17-160,6 (homélie 5, tr. fr. p.130).

(«Si quelqu'un croit savoir quelque chose, il n'a pas encore connu comme il faut connaître»)³⁹. L'appel à Jn 7,37 («Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive») est par contre moins prévisible, mais dans l'interprétation que lui donne Grégoire «l'aspect duratif du commandement rend éternel l'encouragement à avoir soif, à boire et à s'élaner vers lui. Et pour ceux qui ont déjà goûté et qui savent, par expérience, que le Seigneur est bon, ce goût est comme une impulsion vers la participation au transcendant. Aussi l'exhortation qui pousse vers lui ne manque-t-elle jamais à qui s'élève, et elle l'attire toujours vers le mieux». Dans le même sens et au même endroit est cité Cant 2,10 («Viens, ma colombe!»)⁴⁰. Un cas semblable à Jn 7,37 est Jn 10,9 («Je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé; il entrera et il sortira, et il trouvera des pâturages.»), que Grégoire ne cite pas en entier, et qui est censé éclaircir Ps 120, 8 («Le Seigneur protégera ta sortie et ton entrée»). Il s'agit, interprète Grégoire, de la sortie qu'a connue l'âme sous la conduite du Verbe «qui a dit: «Je suis la porte» et «si quelqu'un passe par moi, il entrera et il sortira» sans jamais cesser d'entrer et sans cesser de sortir, mais en pénétrant toujours par son élan vers les biens supérieurs»⁴¹. Mentionnons aussi la citation de I Co 13, 8 («L' amour ne périt jamais»), le texte suite auquel Grégoire enchaîne dans le traité *Sur l'âme et sur la résurrection* un développement sur la participation à la vie divine comme un amour sans fin⁴².

³⁸ *Ibid.*, p. 179, 11-19; p. 246,13-15; p. 281,11-13 (hom. 6).

³⁹ *Ibid.*, 320,19 (hom. 11. trad. fr. p.225).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 248, 7-16.(tr. fr. p. 180).

⁴¹ *Ibid.*, 353,17-354,8. (hom. 12, tr. fr. p. 245). Un tour de force de la maîtrise scripturale de Grégoire se trouve au début de la 8ème Homélie: «Le sublime Apôtre a exposé ses grandes visions aux Corinthiens et leur dit qu'il ne savait pas, à propos de sa propre nature, s'il était corps ou esprit au moment de son initiation aux mystères du paradis (2 Co 12,2). Après ce témoignage, il déclara: "Je ne compte pas encore l'avoir saisi, mais je suis tendu de tout mon être en avant, oubliant ce qui est derrière" (Phil 3, 13). Il indique ainsi que même après le troisième ciel qu'il est le seul à connaître (en effet, Moïse n'en a rien dit dans sa cosmogonie), et après avoir entendu les mystères indicibles du paradis, il va encore plus haut, ne cessant pas de monter. Il ne voit jamais dans le bien obtenu la borne de son désir et il nous apprend de la sorte, je pense, que certes la part sans cesse atteinte de cette nature bienheureuse des biens est abondante, mais que la surabondance de ce que l'on obtient éternellement est infinie, et que cela est sans fin pour celui qui y prend part et les progrès, pour ceux qui y participent, passant par des biens toujours plus grands, perdurent dans toute l'éternité des siècles. Qui a le coeur pur voit Dieu, selon la parole véridique du Seigneur (Matth 5,8), et on ne le perçoit chaque fois par son intelligence qu'à la mesure de sa force et de sa capacité. Or le caractère infini et incompréhensible de la divinité dépasse toute intelligence. En effet, celui dont la gloire magnifique est sans limites (Ps 144,3) est toujours le même, toujours considéré dans la même élévation. Pareillement le grand David, qui avait établi en son coeur ces belles montées et qui progressait toujours "de puissance en puissance" (Ps 83,8), s'est pourtant écrit devant Dieu: "Mais toi, Seigneur, tu es sublime à jamais" (Ps 91,9). A travers ces mots, je pense qu'il voulait dire ceci: "Dans toute l'éternité du siècle sans fin, celui qui court vers toi se grandit et s'élève chaque fois, en s'accroissant toujours par la progression dans les biens et de façon proportionnée. Mais toi, tu es le même, tu demeureras à jamais sublime, tu ne peux jamais paraître bas à ceux qui s'élèvent, car tu es toujours, au même degré, plus haut et plus sublime que le pouvoir de ceux qui cherchent à s'élever». (GNO VI, p. 245-247, trad. fr. 178-179).

⁴² *Âme*, PG 46, 97, B-D(tr. cit., p. 144-145).

Conclusions

A travers la distinction proposée au début entre les deux aspects de l'infinité divine chez Grégoire de Nysse, j'ai tenté de recenser d'abord les textes scripturaux sur lesquels il s'appuie et d'examiner la manière dont il les met au profit de sa réflexion. Il nous était apparu qu'il savait identifier, à travers un travail d'interprétation parfois ingénieux, un nombre significatif de textes qui illustrent le premier aspect de l'infinité divine aussi bien que sa théorie du progrès spirituel sans fin. Il y a de citations prévisibles et qu'il exploite beaucoup, comme par exemple Phil 3,13, il y en a d'autres que l'on dirait plutôt inattendues (e.g. Heb 7,3, ou Jn 10,9). On aura pu voir à l'oeuvre l'érudition biblique de Grégoire tout autant que son habileté de la mettre en valeur.

On a pourtant constaté une asymétrie entre l'abondance relative des témoignages en faveur du premier aspect (l'infinité adiastrématique) et l'absence relative de citations qui illustrent l'infinité de plénitude. Il est tout à fait évident que cette dernière est fondamentale pour la conception que Grégoire se fait du progrès spirituel et que c'est sur ce point qu'il se montre le plus original, du moins par rapport à ses prédécesseurs chrétiens. Or comment se fait-il qu'un théologien qui tient la parole inspirée en si grande estime ait pu s'en passer dans l'élaboration d'une de ses idées maîtresses? C'est que vraisemblablement, loin d'y voir une innovation qui ne se retrouverait pas dans la révélation, Grégoire est au contraire convaincu de pouvoir lire cette doctrine dans l'Écriture précisément. Dans nombre de textes en effet (dans *Âme*⁴³, *CE*⁴⁴, *VM*⁴⁵, *CC*, par exemple), il se réfère conjointement à la plénitude infinie de Dieu et au progrès spirituel sans fin. On voit souvent Grégoire citer l'Écriture à l'appui du second, alors qu'il n'en va pas de même pour la plénitude infinie de Dieu. Or il n'est pas difficile de voir que si ces deux idées (infinité divine et progrès sans fin) sont pour Grégoire un couple corrélatif,

⁴³ *Ibidem*, en commentant 1 Co 13,8: «Le beau véritable, d'autre part est hors d'atteinte pour la satiété orgueilleuse, et comme aucune satiété n'interrompt la disposition qui porte à aimer le beau, c'est sans discontinuité que la vie divine sera active grâce à l'amour, qui est beau en sa nature; et elle tient de sa nature d'aimer le beau et ne connaît pas de limite à son activité d'amour, puisque pour le beau non plus aucune fin ne se laisse saisir, au point de faire cesser l'amour en même temps que cesse le beau, car le beau n'a de fin que par son contraire. Et celui-là dont la nature n'admet pas le mal avancera vers le bien infini et sans limite».

⁴⁴ CE 3, GNO 2, p. 212,5-14: «Le propre de la divinité est de ne manquer de rien de ce qui constitue le bien; la créature ne devient bonne que par participation au meilleur. Non seulement elle a commencé d'être, mais elle commence toujours d'être dans le bien par sa croissance vers le mieux. C'est pourquoi elle ne s'arrête jamais à ce qu'elle a saisi, mais tout ce qui est acquis par participation devient le principe d'une croissance nouvelle, en sorte que, selon le mot de Paul, elle ne cesse jamais de se tendre vers ce qui est en avant et d'oublier ce qui est en arrière (Phil 3,13).»

⁴⁵ SC 1, p. 49: «Mais s'il s'agit de la vertu, nous avons appris de l'Apôtre lui-même que sa perfection n'a qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. En effet, ce grand homme à l'esprit élevé, ce divin Apôtre, en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais de «se tendre vers ce qui était en avant» (Phil 3,13). S'arrêter de courir lui paraissait dangereux. Pourquoi? C'est que tout bien, de sa propre nature, n'a pas de limite, mais n'est limité que par la rencontre de son contraire; ainsi la vie par la mort, la lumière par l'obscurité, et en général tout bien s'arrête quand il rencontre son opposé. De même donc que la fin de la vie est le commencement de la mort, ainsi s'arrêter de courir dans la voie de la vertu, c'est commencer à courir dans celle du vice».

s'impliquant mutuellement, la caution scripturale qu'il n'a pas de mal à trouver pour le second passe subtilement et naturellement à la première. Les paroles de l'Apôtre, tels du moins que Grégoire les comprend, parlent d'une ascension perpétuelle dans la vertu ou d'un amour sans fin. Mais cela suppose que l'objet qui permet cette ascension ou cet amour soit *a fortiori* infini lui-aussi. Autrement dit, s'il n'y a pas de témoignage scriptural direct sur lequel puisse s'appuyer pour l'infinité de plénitude, cette idée se trouve en quelque sorte validée rétrospectivement par les effets dont elle est le fondement. Pour en donner un dernier exemple, voici comment Grégoire conçoit les choses au début de la *8ème homélie sur le Cantique des cantiques*:

Le sublime Apôtre a exposé ses grandes visions aux Corinthiens et leur dit qu'il ne savait pas, à propos de sa propre nature, s'il était corps ou esprit au moment de son initiation aux mystères du paradis (2 Co 12,2). Après ce témoignage, il déclara : « Je ne pense pas l'avoir saisi, mais je suis tendu de tout mon être en avant, oubliant ce qui est derrière (Phil 3,13). Il indique ainsi que même après le troisième ciel qu'il est le seul à connaître [...] et après avoir entendu les mystères indicibles du paradis, il va encore plus haut, ne cessant pas de monter. Il ne voit jamais dans le bien obtenu la borne de son désir et il nous apprend de la sorte, je pense, que certes la part sans cesse atteinte de cette nature bienheureuse des biens est abondante, mais que la surabondance de ce que l'on obtient éternellement est infinie, et que cela est sans fin pour celui qui y prend part et les progrès, pour ceux qui y participent, passant par des biens toujours plus grands, perdurent dans toute l'éternité des siècles.⁴⁶

L'infinité divine comprise comme infinité de plénitude est implicite dans les paroles de l'Apôtre. Pour Grégoire, ces paroles sont manifestement à comprendre comme allant dans le sens de sa vision de la vie spirituelle. En posant immédiatement après l'infinité divine, Grégoire pense ne rien faire que d'explicitier, d'exposer, de mettre à jour ce qui est présent dans la révélation sans être nommé comme tel. L'Écriture parle bien d'une participation sans fin à la bonté de Dieu. Or si cette participation n'a pas de fin, comment le bien qui la rend possible, Dieu lui-même, ne serait-il lui aussi et à plus forte raison inépuisable? Si progrès sans fin il y a donc, et c'est l'Apôtre qui l'assure, Dieu doit nécessairement être à son tour infini. Voilà comment Grégoire peut regarder la plénitude infinie de Dieu comme une idée contenue dans l'Écriture et en parfait accord avec elle, sans avoir conscience du fait qu'il est original ou, du moins, sans en donner à aucun moment l'impression.

⁴⁶ GNO VI, p. 245, 11 – 246,5 (trad. fr p. 178).

TEOLOGIE ISTORICĂ

**PRIMII „LICENȚIAȚI” AI ACADEMIEI TEOLOGICE
ORTODOXE ROMÂNE DIN CLUJ DINTRE ANII 1924 – 1936**

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. The First Bachelors of the Orthodox Romanian Theological Academy of Cluj between 1924-1936. The basis of the Orthodox Theological University education of Cluj was founded by the Bishop Nicolae Ivan (1921 - 1936) of Vad, Felac and Cluj in 1924. At the beginning there was a three year study Theological Institute (1924 - 1925). Then it became a four year study Theological Academy (1925 - 1948) and after that a four year study Theological Institute of University Degree (1948 - 1952), which had the right to grant the title of “graduate of Theology”. It is a pity that in 1952, the Romanian communist regime abolished this High Theological School of Cluj, and it affected strongly not only the Orthodox Theological University education of our country, but also the Romanian Orthodox Church itself, the Mother of the majority of the inhabitants of these ancient countries.

The important numbers of graduates of this Theological Institute had exceptional professors, who were famous not only in Romania, but also abroad, for their scientific activity in the domain of theology. We shall present as follows the table of the 18 graduates of the Romanian Orthodox Theological Academy of Cluj, during 1924 - 1936.

*

Temelia învățământului Teologic Universitar Ortodox din Cluj a fost pusă de către vrednicul Episcop Nicolae Ivan (1921 – 1936)¹ al Vadului, Feleacului și Clujului² în cursul anului 1924; la început a fost vorba de un Institut Teologic (1924 – 1925), cu trei ani de pregătire; Academie Teologică (1925 – 1948) cu patru ani de studii și apoi Institut Teologic de grad Universitar (1948 – 1952) tot cu patru ani de pregătire, și cu dreptul de a acorda și titlul de „licențiat în Teologie”³; durere, însă că, în 1952, regimul comunist din România a desființat această Înalță Școală Teologică de la Cluj, dându-se, astfel, o lovitură puternică nu numai

¹ Amănunte la: Prot. Nicolae Vasiliu, Pr. Prof. Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan (1855 – 1936), ctitorul reînviatai Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, Cluj-Napoca, 1985, 425 p.

² Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Episcopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca, 2006, 420 p.

³ Pe larg la: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar din Cluj (1924 – 1952)*, Cluj-Napoca, 1996, 373 p.

învățământului Teologic Universitar Ortodox din țara noastră, ci însăși Bisericii Ortodoxe Române, Mama majorității populației din aceste ținuturi strămoșești.

Zecile de serii de absolvenți ai acestui Institut Teologic s-au învrednicit a avea cadre didactice de excepție, cunoscuți nu numai în țară, ci și în străinătate, pentru activitatea științifică pe tărâmul teologiei românești; între aceștia pomenim pe: Pr. Prof. Dr. Andrei Buzdug⁴, Pr. Prof. Dr. Ioan Pașca⁵, Diac. Pr. Dr. Orest Bucevșhi⁶, Arhid. Prof. Dr. Ioan Vască⁷, Pr. Prof. Dr. Liviu Galaction Munteanu⁸, Prof. Dr. Gheorghe G. Stănescu⁹, Prof. Dr. Vasile Petrașcu¹⁰, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran¹¹, Diac Prof. Dr. Nicolae Balca¹², Pr. Prof. Dr. Alexandru Filipașcu¹³, Diac. Prof. Dr. Ioan Zăgrean¹⁴, Pr. Conf. Dr. Petru Deheleanu¹⁵, Pr.

⁴ N. 1891 – d. 1939; doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Omiletică și Cateheteică; cărți, studii și articole în specialitate – Cf. Ioan Zăgreanu, *Prot. stavr. prof. dr. Andrei Buzdug*, în „Îndrumătorul bisericesc, misionar și patriotic”, 11, Cluj-Napoca, 1988, p. 172 – 174.

⁵ N. 1892 – d. 1950; doctor în Teologie la Innsbruck – Austria; a predat Morală, Sociologie și Filosofie creștină; lucrări în specialitate, Cf. Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Învățământul...*, p. 180 – 181.

⁶ N. 1897 – d. 1992; specializare la Facultățile de Teologie Romano-Catolică și Protestantă din Breslau (azi Wrocław); doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Dogmatică și Sectologie; a publicat lucrări de Dogmatică și Morală creștină – Cf. Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcuraru, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. a II-a, București, 2002, p. 67 – 68.

⁷ N. 1892 – d. 1964; studii de specializare la Oxford – Anglia; doctor în Teologie la Cernăuți, a predat Teologie Fundamentală; lucrări în specialitate, dar și de factură omiletică – catehetică – Cf. O.[rest] B.[ucevșchi], *Preotul Dr. Ioan Vască*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XL (1964), nr. 11-12, p. 660 – 661.

⁸ N. 1898 – d. 1961, în închisoarea din Aiud; doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Studiul Vechiului și Noului Testament; a publicat numeroase lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Învățământul...*, p. 185 – 187.

⁹ N. 1897 – d. 1956; studii de specializare la Universitatea din Viena; doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Istoria Bisericească Universală și o vreme și Istoria Bisericii Române; a publicat lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 454 – 455.

¹⁰ N. 1889 – d. 1973; doctor în Drept; Conservatorul de Muzică din București și Cluj; a predat Muzică bisericească și Ritual; a publicat compoziții de Muzică bisericească – Cf. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Cluj-Napoca, 1996, p. 233 – 238.

¹¹ N. 1906 – d. 1985; doctor în Teologie la Cernăuți; doctor în Filosofie (specializarea Sociologie); profesor de Dogmatică și Apologetică; a publicat importante lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786 – 1986*, Sibiu, 1987, p. 358 – 360.

¹² N. 1903 – d. 1983; specializare în Pedagogie religioasă, Filosofie și Teologie la Universitatea din Jena, unde a și obținut și doctoratul în Filosofie, ce a fost echivalent la Universitatea din Cluj; a predat Omiletică, Catehetică, Pedagogie; a publicat temeinice lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *In Memoriam: Arhid. Prof. Nicolae Balca*, în „Studii Teologice”, XXXVI (1984), nr. 1 – 2, p. 138 – 142.

¹³ N. 1902 – d. 1952, ca deținut politic la Canalul Dunăre – Marea Neagră; studii superioare la Colegiul Pontifical „Lateranum” din Roma, cu doctorat la Facultatea de Teologie Catolică Lwow; a predat istoria Bisericii Române; are temeinice lucrări în Istorie laică și bisericească – Cf. *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 142 – 143.

¹⁴ N. 1912 – d. 1991; doctor în Teologie la Cernăuți; specialist în Filosofie; a predat Liturgică și Morală creștină; a publicat lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Învățământul...*, p. 198 – 201.

Conf. Dr. Dumitru Bodea¹⁶, și suplinitorii: Prot. Prof. Dr. Ioan Lupaș¹⁷, Pr. Prof. Dr. Vasile Sava¹⁸, Pr. Prof. Dr. Ilarion Felea¹⁹, Pr. Dr. Florea Mureșanu²⁰ și Prof. Dr. Coriolan Petranu²¹.

Cu toate că, în demersurile Episcopului Nicolae Ioan către Ministerul Instrucțiunii Publice și în Regulamentul Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj (votat de Adunarea Eparhială din 20 mai 1930) se prevedea la încheierea anului IV (cu toate examenele promovate până acum), „o diplomă de absolvire” (Cf. Art. 79), absolvenții deveneau de fapt, numai „candidați de licențiați” (Art. 80)²², autoritățile Statului n-au dat un răspuns concret în această problemă; erau, doar promisiuni verbale, fără un „suport” scris; pe baza acestor promisiuni, Episcopul Nicolae Ivan, în virtutea autonomiei bisericești a purces la organizarea examenelor de licență, în conformitate cu normele de stat legale (dar și ale celorlalte Facultăți de Teologie Ortodoxă din țară, ce făceau parte din cadrul unor vestite Universități, precum: Cernăuți și București).

Situația incertă în ce privește validitatea licenței de la Cluj, a făcut ca din 227 de absolvenți ai Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj, din perioada 1924 – 1936, să se prezinte la acest important examen numai 18 candidați; cu toate că cei 18 candidați și-au alcătuit tezele de licență după toate normele metodologice științifice, urmate de un examen riguros, lucrările respective n-au fost recunoscute niciodată de către autoritatea de stat (Ministerul Instrucțiunii Publice, respectiv

¹⁵ N. 1909 – d. 1979; doctor în Teologie la Cernăuți; specializare la Facultățile de Teologică Catolică și Protestantă din Strasbourg, a predat disciplina Sectologie; a publicat temeinice lucrări în domeniu – Cf. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 153.

¹⁶ N. 1912 – d. 1986; doctor în Teologie la Cernăuți; a predat Liturgică; a publicat lucrări în domeniu, Cf. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 55.

¹⁷ N. 1880 – d. 1961; doctor în Litere și Filosofie la Budapesta; specializare la Universitatea din Berlin; om politic, renumit istoric; a publicat lucrări de excepție de Istorie a Românilor și de Istorie bisericească; a predat Istoria Bisericii Române – Cf. Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 254 – 255.

¹⁸ N. 1888 – d. 1964; doctor în Științe politice și Drept constituțional la Cluj; a predat Drept bisericesc; are publicații în domeniu – Cf. Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Învățămintul...*, p. 210 – 211.

¹⁹ N. 1903 – d. 1961 în închisoarea din Aiud; doctor în Teologie la București; specializare în Litere și Filosofie la Cluj; a predat Dogmatică și Apologetică; a publicat importante lucrări în domeniu – Cf. Preot Ioan Tulcan, *Profesorul, teologul și preotul martir dr. Ilarion Felea*, în „Altarul Banatului”, IV (XLIII), 1993, nr. 4 – 6, p. 116 – 121.

²⁰ N. 1907 – d. 1961, în închisoarea din Aiud; doctor în Teologie la București; specializare la Facultatea de Teologie Catolică și Protestantă din Strasbourg; a publicat lucrări de Istorie bisericească și Cărți de Religie – Cf. Dorel Man, *Teologul și cărturarul martir protopop dr. Florea Mureșan*, în „Anuar I, 1990 – 1992. Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj”, Cluj-Napoca, 1992, p. 307 – 314.

²¹ N. 1893 – d. 1945; profesor de Istoria Artei la Universitatea din Cluj; a predat Istoria Artelor la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj; are temeinice lucrări în domeniu – Cf. *Enciclopedia istoriografiei românești...*, p. 260.

²² *Regulamentul Academiei Teologice...*, la Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Învățămintul...*, p. 293.

Ministerul Învățământului)²³; acest fapt a dus la sistarea examenelor de licență în octombrie 1936.

Întrucât tezele de licență ale candidaților respectivi au îndeplinit normele metodologice pentru o lucrare de acest gen și autorii lor n-au avut satisfacția de a se bucura de acest drept, încercăm să le „facem dreptate” și „post mortem”, eforturile lor fiind un eveniment important din viața Institutului Teologic Ortodox din Cluj.

²³ A se vedea Art. 81 – 92, din *Regulamentul Academiei...*, după cum urmează:

„**Art. 80.** Studenții absolvenți ai Academiei sunt candidați de „licențiați”.

Art. 81. Pentru obținerea titlului de „Licențiat al Academiei teologice”, candidatul este obligat să elaboreze o teză în scris asupra unui subiect ales de candidat din studiile predate, cu consimțământul profesorului respectiv și să susțină această teză în fața comisiei examinatoare.

Art. 82. Candidatul este dator să arăte în lucrarea sa toate izvoarele de care s-a folosit, să indice citațiunile, adaptările și prelucrările luate din autori streini și să declare precis, că alte izvoare n-a întrebunțat și că el este autorul lucrării. În cazul când s-ar constata inexactitatea afirmațiilor de mai sus, candidatul va fi respins pentru totdeauna de la examenul de licență, iar dacă această constatare s-ar face după prestarea examenului se va anula.

Art. 83. Teza de licență se va prezenta în manuscris Rectorului, împreună cu o cerere, iar Rectorul o va repartiza spre cercetare profesorului în a cărui specializare intră subiectul tratat. Pentru cazul că profesorul de specialitate este împiedicat de forță majoră de a examina teza, aceasta va fi repartizată profesorului care predă studii apropiate de cele ale profesorului de specialitate.

Art. 84. În urma referatului satisfăcător, dat în scris de profesorul referent, Rectorul aprobă teza și fixează ziua și ora pentru susținerea tezei. Teza nu se va susține decât după cel puțin 10 zile de la data când comisia examinatoare a primit avizul Rectorului.

Art. 85. Comisia examinatoare pentru examenul de licență se compune din următorii membri: Președintele P. S. Sa Episcopul, sau delegatul P. S. Sale, apoi trei profesori a căror specialitate este mai aproape de subiectul tratat, precum și Profesorul referent, făcând parte de drept în comisiune.

Art. 86. Examinarea va consta din întrebări asupra conținutului tezei. Aprecierea răspunsurilor date se face cu aceleași note – medii, ca și la examenele generale prevăzute la art. 76.

Art. 87. Candidatul care a dat răspunsuri satisfăcătoare va fi proclamat „Licențiat al Academiei teologice” și va depune imediat în fața comisiei următorul jurământ: „*Jur înaintea Atotștiutorului, Atotputernicului Dumnezeu, că în viața mea voi păstra și propovădui fără schimbare învățăturile sfintei noastre Biserici creștine ortodoxe române, așa cum ni s-au dat de Domnul și Mântuitorul nostru Isus Hristos, cum s-au propovăduit și predat de către Sf. Apostoli și Sf. Părinți ai Bisericii noastre și așa cum se păstrează de Sfânta noastră Biserică. Așa să-mi ajute Dumnezeu. Amin.*”

Art. 88. Candidatul reușit la examen va primi diploma de „Licențiat al Academiei teologice ortodoxe române din Cluj”, trecându-se în ea notele obținute la examenele generale, la susținerea tezei, precum și titlul tezei de licență și data susținerii ei. Diploma de licență va purta sigiliul Academiei și va fi semnată de Președintele Comisiunii și de Rector.

Art. 89. Rezultatul examenului de licență se va consemna în registrul special pentru acest examen și va fi iscălit de toți membrii comisiei examinatoare.

Art. 90. Studenții care nu vor întruni condițiunile prevăzute în Regulament, în special cele de la art. 48, nu vor putea fi admiși la examenul de licență, ci vor primi după prestarea examenelor generale diploma de absolvenți ai Academiei.

Art. 91. Toți studenții, fie licențiați, sau absolvenți ai Academiei sunt obligați înainte de hirotonie să presteze un examen de calificare preotească în fața Consiliului Eparhial, conform normelor în vigoare.

Art. 92. Pentru examenele generale repetate și pentru examenul de licență se va solvi taxa de examen stabilită de Consiliul Profesorat și aprobată de Consiliul Eparhial.” – Cf. Pr. Prof. Alexandru Moraru, *Învățământul...*, p. 293 – 294.

Aprobarea firească pentru asemenea gen de lucrări a venit abia după ridicarea Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj la rang de Institut Teologic (în 1948); astfel că, unii dintre absolvenții din perioada 1924 – 1948 îi aflăm între licențiații aceleiași Școli Teologice superioare de la Cluj, dintre anii 1949 – 1952²⁴.

În cele ce urmează prezentăm tabelul cu cei 18 licențiați ai Academiei Teologice Ortodoxe Române din Cluj, dintre anii 1924 – 1936.

**Registrul Examenelor de licență Academia teologică ort. [odoxă] rom.[ână]
din Cluj [1928 - 1936]**

Nr. curent	Nume și prenume	Student ordinar anii	Titlul tezei	Califica-tivul	Data susținerii	Comisia de examinare	Obser-vații
1	Sofronie Bulz	1924 – 1928	Rolul educativ al religiei	magna cum laude	23 iunie 1928	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Andrei Buzdug Membrii examinatori: Dr. Ioan Pașca Dr. Ioan Vască	
2	Nicolae Gavra	1924 – 1928	Religia în școală	cum laude	5 februarie 1929	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Andrei Buzdug Membrii examinatori: Dr. Ioan Pașca Dr. Ioan Vască	
3	Isidor Todoran	1925 – 1929	Credința și rolul rațiunii în credință (Apologie a credinței)	magna cum laude	4 octombrie 1929	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Ioan Pașca Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevschi Dr. Ioan Vască	
4	Iacob Bratu	1925 – 1929	Primatul papal și combaterea lui	cum laude	21 octombrie 1929	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Liviu G. Munteanu Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevschi Dr. Ioan Pașca	
5	Constantin Rudnean	1927 – 1930	Islamismul și influențele iudeo-creștine	cum laude	17 octombrie 1930	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Ioan Vască Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevschi Dr. Gh. Stănescu	Venit prin transfer în anul II, an univ. 1927 - 1928

²⁴ Alexandru Moraru, *Licențiații Institutului Teologic de Grad Universitar din Cluj (1949 – 1952)*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LI (2006), nr. 1, p. 37 – 94.

ALEXANDRU MORARU

Nr. curent	Nume și prenume	Student ordinar anii	Titlul tezei	Califica-tivul	Data susținerii	Comisia de examinare	Obser-vații
6	Vasile Deac	1927 – 1931	Reforma- țiunea ca izvor al sectelor	cum laude	22 iunie 1931	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Orest Bucevski Membrii examinatori: Dr. Gh. Stănescu Dr. Ioan Vască	
7	Vasile Fâșcu	1927 – 1931	Sf. Mănăstire Sucevița	cum laude	22 iunie 1931	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Gh. Stănescu Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevski Dr. Ioan Vască	
8	Cornel Rațiu	1927 – 1931	Episcopul Vasile Moga	cum laude	22 iunie 1931	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Gh. Stănescu Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevski Dr. Ioan Vască	
9	Ioan Bunea	1926 – 1930	Islamismul și influențele iudeo- creștine	magna cum laude	12 ianuarie 1932	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Gh. Stănescu Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevski Dr. Ioan Vască	
10	Ioachim Apahidean	1928 – 1932	Sinodul II Ecumenic (a. 381 d. H.)	cum laude	15 iunie 1932	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Gh. Stănescu Membrii examinatori: Dr. Orest Bucevski Dr. Ioan Vască	
11	Cornel Gog	1929 – 1933	Activitate a politică a Mitro- politului Andrei Șaguna	magna cum laude	21 iunie 1933	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Gh. Stănescu Membrii examinatori: Dr. Andrei Buzdug Dr. Liviu G. Munteanu	
12	Ioan Borcan	1929 – 1933	Anglica- nism și Ortodoxie	magna cum laude	21 iunie 1933	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Orest Bucevski Membrii examinatori: Dr. Ioan Pașca Dr. Gh. Stănescu	
13	Vasile Le[on] (trecut greșit Leaud)	1929 – 1933	Dogma și Pragma- tismul	magna cum laude	21 iunie 1933	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Orest Bucevski Membrii examinatori:	

PRIMI „LICENȚIAȚI” AI ACADEMIEI TEOLOGICE ORTODOXE ROMÂNE DIN CLUJ ...

Nr. curent	Nume și prenume	Student ordinar anii	Titlul tezei	Calificativul	Data susținerii	Comisia de examinare	Observații
						Dr. Andrei Buzdug Dr. Ioan Pașca	
14	Vasile Puica	1928 – 1932	Unde sunt morții?	cum laude	8 decembrie 1933	Președinte: Episcop Nicolae Ivan Prof. referent: Dr. Orest Bucevshi Membrii examinatori: Dr. Liviu G. Munteanu Dr. Ioan Vască	
15	Ioan Suci	1930 – 1934	Între Misticism și Raționalism	cum laude	21 iunie 1934	Președinte: Dr. Ioan Vască Prof. referent: Dr. Orest Bucevshi Membrii examinatori: Dr. Liviu G. Munteanu Dr. Ioan Vască	
16	Ioan Stănescu	1931 – 1935	Creștinismul și doctrina darvinistă	cum laude	4 mai 1936	Președinte: Dr. Vasile Sava Prof. referent: Dr. Ioan Vască Membrii examinatori: Dr. Liviu G. Munteanu Dr. Orest Bucevshi	
17	Septimia Coman	1932 – 1936	Sfânta Euharistie	magna cum laude	27 iunie 1936	Președinte: Gh. Stănescu Prof. referent: Dr. Orest Bucevshi Membrii examinatori: Dr. Ioan Vască Dr. Gh. Stănescu	
18	Andrei Eftimie	1932 - 1936	Ateismul, indiferențismul religios, materialismul „Urâciunea a pustiiri moderne”	cum laude	7 octombrie 1936	Președinte: Dr. Vasile Sava Prof. referent: Dr. Ioan Vască Membrii examinatori: Dr. [Vasile Sava] Dr. [Ioan Vască]	

RUMÄNIEN AN DER SCHWELLE ZUR EUROPÄISCHEN UNION¹

IOAN VASILE LEB

REZUMAT. România în pragul intrării în Uniunea Europeană. Studiul de față reprezintă referatul susținut în cadrul conferinței Renovabis, de la Freising-München, din 2 septembrie 2005. În el sunt surprinse câteva din evenimentele premergătoare intrării României în Uniunea Europeană, care constituie tot atâtea trepte ale progresului necesar în vederea acceptării ca membru deplin al acesteia. După menționarea pașilor politici făcuți în acest sens, se insistă asupra aportului adus de Biserica Ortodoxă Română la reinstaurarea valorilor morale în societatea românească atât prin propria ei reînnoire, cât și prin implicarea ei în viața cetății.

Wie bekannt, ist Rumänien das erste Zentral-Osteuropäische Land das offizielle Beziehungen zu der Europäischen Communion pflegte. Im Jahre 1974 trat Rumänien in das System of Preference der Europäischen Communion.

Die diplomatischen Beziehungen mit der Europäischen Union fristen aber seit 1990 und ein Handelsabkommen wurde 1991 unterschrieben. Am 22. Juni 1995 stellte Rumänien ihr Antrag zum Beitritt in die Europäische Union.

In Juli 1997 veröffentlichte die Kommission ihre „Einsicht in Bezug auf den Antrag Rumänien zur Mitgliedschaft an der EU“. In ihrer zweiten Rapport bezüglich des rumänischen Progresses zur Eintritt, veröffentlicht im Oktober 1999, empfahl die Kommission den Beginn der Eintrittsverhandlungen mit Rumänien. In jener Zeit als dringende Probleme erwiesen sich die Verpflegung der institutionalisierten Kinder und der Umweltschutz.

Nach dem Beschluss der Helsinki Konferenz vom Dezember 1999, fingen am 15. Februar 2000 die Verhandlungen mit Rumänien an. Am 12. Dezember 2003 entschied das Europäische Konzil diese Verhandlungen im Jahre 2004 und aufgrund des rumänischen Progresses, im Januar 2007 diese land als Mitglied der EU aufgenommen zu werden..

Im Frühling 2004 hat die Kommission seine Eintrittsstrategie reorientiert, und verlangte von Rumänien die Respektierung der Gesetzgebung, so daß die rumänische Regierung eine Liste mit der Prioritäten die bis Juli 2004 die Anfänge eines Reformprozesses zeigen kann.

¹ Vortrag gehalten am 2. September 2005 in den Gruppenarbeit auf der Revovabis Konferenz von Freising/München.

Im ihrem „Strategy paper“ vom 6. Oktober 2004 bezüglich des europäischen Erweiterungsprozesses stellte die Kommission fest, daß sie sich alle Bemühungen geben wird ... um die Verhandlungen mit Rumänien aufgrund eigenes Progresses zu einem Schluss im 2004 zu kommen, damit die Unterzeichnung des Eintritts im Jahre 2005 möglich wird.

Gemäss des „Regular Report“ der Kommission von Oktober 2004, erfüllte Rumänien die politischen Kriterien und verstärkte die Stabilität ihrer Institutionen. In Mai 2004 begann eine Reform der öffentlichen Verwaltung (Administration), des Dezentralisierung und der Ko-ordinierung. Man begann auch strukturelle Erneuerung in dem Rechtssystem (judicial system), besonders in dem Oberen Magagistraturkonzil (Superior Council of Magistracy) und es wurden neue Gesetze die daß juristische Arbeit unabhängiger und funktionsfähiger machten. Man hat aber festgestellt, daß die Korruption immer noch hoch ist und es wurde verlangt, diese abzuschaffen.

Der Brussels European Summit (16-17 Dezember 2004) approbierte die bisherige Arbeit und am 14. Dezember 2004 wurden alle Kapitel mit Rumänien unterschrieben, mit dem Ziel im Januar 2007, zusammen mit Bulgarien, in die EU aufgenommen zu werden.

Am 25. April 2005 wurde der „Accession treaty“ in Luxemburg unterschrieben und so wurde Rumänien als „accending State“ bezeichnet und hat die Möglichkeit als Observator an alle Komitees und allen EU – Organen teilzunehmen. In dieser Zeit muss aber Rumänien die angefangenen Reformen durchsetzen und vertiefen, unter einer Monitorisierung der EU, die eine safeguard clause als Instrument hat um allen Beitritt auf 2008 verzögern zu können².

Die negative Antwort der Franzosen und Holländern auf die Europäische Konstitution hatte aber ihre Auswirkungen auch auf den Beitritt Rumäniens und Bulgariens, so daß mehrere Politiker, wie Markus Feber und anderen, viel mehr daß Jahr 2008 als Beitrittsjahr beider Länder verlangten³.

Freundlich, in einer am 7. Juli in Strassburg angenommenen Resolution unterstützte das Europäische Parlament den Beschluss der Konferenz und der Präsidenten der politischen Gruppen des Europäischen Parlaments (EP), parlamentarische Beobachter aus Bulgarien und Rumänien einzuladen. Diese sollen ab den 26. September 2005 bis zum offiziellen Beitritt dieser Länder im EP den Beitritt vorbereiten und gewährleisten, das die in den Verhandlungen eingegangenen Verpflichtungen erfüllt werden. Der Text wurde mit 360 gegen 79 Nein - Stimmen bei 125 Enthaltungen angenommen. Vornehmlich Abgeordnete der Fraktion der Europäischen Volkspartei und europäischen Demokraten (EVP-ED) enthielten sich der Stimme. Ihrer Meinung nach sollte sich das EP solange mit Einladungen an die rumänischen und bulgarischen Beobachter zurückhalten, bis die Europäische Kommission über den genommenen Beitrittstermin entschieden

² Siehe: Europa-Enlargement: Candidate Country-Romania,
[http:// europa.eu.int/conm/enlargement/romania/en_relations.htm](http://europa.eu.int/conm/enlargement/romania/en_relations.htm), 8/2/2005, S.1-3.

³ *Ibidem*.

habe. Geplant ist der Beitritt, wie oben erwähnt, für den 1. Januar 2007; allerdings deuten derzeit angesichts der innenpolitischen Schwierigkeiten in beiden Ländern alle Signale auf eine Verzögerung hin. In Bulgarien ist es nach den Parlamentswahlen im Juni noch nicht gelungen, ein Gremium zu schaffen, das alle Kräfte auf die Bewältigung der Folgen der Flutwasserkatastrophe konzentrieren sollte, so daß die für den EU-Beitritt weiterhin notwendigen Reformen zunächst ins Hintertreffen geraten sind⁴.

Nach der am 18. Juli veröffentlichte Eurobarometer-Frühjahrsbefragung sehen die befragten EU-Bürger die Europäische Union ein Jahr nach der Erweiterung kritischer als zuvor. Auch die Zukunft Europas sehen sie weniger enthusiastisch als noch 2004. Trotzdem, unterstützen sie weiterhin die Mitgliedschaft ihrer Länder in der EU und den europäischen Einigungsprozess. Die Umfrage wurde zwischen Mai und Juni dieses Jahres in 30 Ländern durchgeführt: in den 25 Mitgliedstaaten, Bulgarien und Rumänien, den Bewerberländern Kroatien und Türkei sowie im nördlichen Teil der Insel Zypern.

In dem Zeitraum Mai bis Juni hatten lediglich 47 Prozent der Bürger ein positives Bild von der EU, das sind 3 Prozent weniger als noch im Herbst 2004. Den besten Eindruck von der EU haben Iren und Rumänen⁵.

Wie ist das zu erklären?

Wir sind derselben Meinung wie der Ministerpräsident Teufel und der Budapestaner Nagy Antal: Rumänien war und ist ein europäisches Land, das sich als solches auch während der sowjetischen und kommunistischen Besatzung betrachtet hat, so daß ihr Beitritt in die EU ein natürlicher und notwendiger Akt einer moralischen Reparation bedeutet. Wie alle andere ehemalige kommunistischen Staaten, streben auch die Rumänen nach Integration an. Sie wissen, mehr oder weniger, daß sie viel zu opfern haben um dieses Ziel zu erreichen, aber sie wünschen sich ein Europa, in welchem die Geographie und die Zivilisation durch demokratische Zusammenarbeit, Solidarität und Subsidiarität harmonisiert werden. Als ein Land das hinter dem eisernen Vorhang leben musste, hat Rumänien den völlig legitimen Wunsch, nun endlich auf der sonnigen Seite der Geschichte zu stehen. Um dieses Hauptziel zu erreichen, begann es eine beschleunigte Reform durchzuführen, welche aber auch die Erfahrung mit sich gebracht hat, daß der makroökonomische Prozess von der politischen Linken verlangsamt wird, das aber hohe Sozialkosten verlangt.

Diese Erfahrung beweisen uns, daß das Systemwechsel nicht nur eine Frage der Richtung und des Kalenders ist. Die Planung und die Umsetzung eines Neuentwurfs der Gesellschaft durch spezifische Strategien scheint ziemlich einfach zu sein, wenn man sich in einem Regierungsbüro befindet. Es ist viel schwieriger aber, die Reform auf die Strasse und besonders ins Bewusstsein der Menschen zu bringen. Das heisst, daß die EU in Zukunft noch viel zu tun haben wird, sowohl im Westen als auch im Osten⁶.

⁴ Siehe: EKD-Europa-Informationen, Nr.109,p.14.

⁵ EKD-Europa-Informationen, Nr.109, p.15.

⁶ Baconsky, Dilema 2001/2002, p.34.

Viele Probleme die von Herrn Generalvikar Augustini für Albanien und von Frau Sindaraviciene für Litauen erwähnt worden sind, sei hier nur die soziale Polarisierung genannt, werden immer grösser. Man kann z.B. sowohl die neuesten Marken der Autos als die Strassenkinder immer noch an derselben Ecke sehen. Nicht nur die Elite, sondern auch einfache Menschen fahren nach Spanien, Italien oder USA um dort einen besseren Gehalt zu bekommen. Dadurch wird das Land ärmer, trotz aller Regierungsversuchen neue Motivationen zu finden damit die Emigration langsam sinkt.

Herr Buergermeister Johannis erwähnte auf gutem Grund die Korruption und ich bin froh zu hören, daß sie mittelfristig unter Kontrolle gebracht werden kann. Dazu braucht man aber auch Hilfe von der EU, sonst kann man alleine nicht viel schaffen.

Nun würde man fragen, was tut die Kirche?

Als Mehrheitskirche beteiligte sich die Rumänische Orthodoxe Kirche in diesen 15 Jahren der Freiheit, an das Leben des rumänischen Volkes. Von der Wiedererlangung der völligen Autonomie in missionarischen Angelegenheiten über die Errichtung neuer Kirchen und Klöstern bis hin zur Verkündigung des Evangeliums in Schulen, Armee, Gefängnissen oder in den Massenmedien ist unsere Kirche dabei, ihre Aufgabe, als wesentlicher Faktor bei der spirituellen Wiederheilung der gegenwärtigen rumänischen Gesellschaft, zu erfüllen. Gleichzeitig versucht sie die Säkularisation, die sich immer mehr ausbreitet, zu verhindern⁷. Um ihre Aufgabe erfüllen zu können, ist unsere Kirche die folgenden Schritte begangen:

1. Da die Kirche ihre Beziehung zum neuen Staat regeln sollte, trafen sich am 10. Juli 1990 die Mitglieder des Heiligen Synods mit dem Staatspräsidenten und forderten „volle Kirchenautonomie“ und die „Gewährleistung des gesetzlichen Rahmens für die freie Realisierung ihrer Aufgaben“. Sie forderten zugleich, die vorgesehene und in Vorbereitung befindliche neue Staatsverfassung „massgeblich mitzugestalten“ und bei der Formulierung der einschlägigen, die Kirche betreffende Gesetze, mitzuwirken. Ferner verlangten sie: Wiedereinführung des religiösen Unterrichts; Hilfeleistungen bei der Seelsorge und karitativen Aktivitäten der Kirche in Waisen- und Krankenhäusern, Altersheimen, Militäreinheiten sowie der Betreuung der Gefängnissen; die Neueinrichtung einer Militärseelsorge und die Zulassung eines Militärbischofs; die volle Autonomie und die Freiheit der Rumänischen Orthodoxen Kirche; die Feststellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der neuen historischen Epoche; die Aufhebung solcher Artikel die die Tätigkeit der Kirche bisher beschränkten, u.a.⁸

2. Als dringend notwendig wurde eine Erneuerung auch in der Kirchenführung verlangt, und deswegen hat man junge, meistens im Ausland geschulte Theologen zur Bischofswürde berufen. Dadurch hat die Kirche an Glaubwürdigkeit, Stabilität und Dynamik gewonnen. Die Klöster bekamen ebenfalls neuen Nachwuchs. Besonders in Transsilvanien, wo ich die Lage besser kenne, wurden viele neue Klöster aufgebaut.

⁷ Dilema, 2001-2002, p.50

⁸ Constantin Pârnu, *Organizarea actuală a Bisericii Ortodoxe Române*, in *Almanah bisericesc*, 1996, Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștilor, 1996, S. 28-30.

3. Eine Bedingung für die Erneuerung der Kirche und der rumänischen Gesellschaft ist die religiöse Erziehung. Deswegen sorgt sich unsere Kirche sowohl um die Strukturierung ihres theologischen Schulwesens als auch um die neue Integrierung des religiösen Unterrichts in das staatliche Schulsystem, damit eine moralische Gesundung des Volkes erreicht werden kann. Es wurden neue theologische Fakultäten eröffnet, deren Zahl von 2 auf 14 stieg. Neben der traditionellen Pastoraltheologie wurden neue Sektionen eröffnet, nämlich: für Theologie-Philologie, wo hauptsächlich Frauen für den Religionsunterricht an den staatlichen Schulen ausgebildet werden; für Theologie-Soziale Fürsorge, wo Fachleute für die diakonische Arbeit ausgebildet werden, die in der rumänischen Gesellschaft eine grosse Rolle zu spielen haben. Bis jetzt arbeiten 10 solcher Sektionen, die schon 656 Theologen für Seelsorge ausgebildet haben, und weitere 1010 Jungen studieren jetzt auf diesem Gebiet der Fürsorge. Die Abteilung Theologie-Christliche Kunst wird Fachleute ausbilden, die die Schätze der orthodoxen Kirche sehr gut kennen - Malerei, Schnitzerei, Kirchenbau, alte Bücher - und sich für ihre Restaurierung und Bewahrung einsetzen. Die theologischen Fakultäten - und nicht nur sie - versuchen, eine gute, normale Beziehung zu der rumänischen Kultur und zu den Intellektuellen zu pflegen. Das Umgekehrte soll aber auch gefördert werden: die Intellektuellen sollen nicht nur theoretische, sondern auch praktizierende Christen werden. Die Kirche soll auch ununterbrochen im Dialog mit Kultur und Wissenschaft stehen, damit die Kirche jedem das Evangelium in der Sprache, die er versteht, verkündigen kann. Und dazu sollen auch die theologischen Schulen beitragen. Die theologischen Seminare sind den staatlichen Gymnasien gleichgestellt, ihre Zahl ist von 6 auf 33 gewachsen. Hinzu kommen 12 Schulen für Kirchengesang, wo Kantoren ausgebildet werden. Neu sind auch die kirchlichen Schulen für Krankenschwestern, wo man ein neues Modell erprobt: das Modell einer christlichen Medizin, die die Betonung auf die Seelsorge legt. Jetzt haben wir schon 9 solche Schulen, wo man Leute ausbildet, die in den kirchlichen, staatlichen oder sogar privaten seelsorglichen Einrichtungen arbeiten werden. Es gibt auch 24 Postgymnasiale Sanitätsschulen "Christiana", die unter der Obhut der Philanthropischen Christlichen Ärzte - Association "Christiana" - und mit dem Segen der rumänischen Synode wirken.

Ein statistischer Bericht der Diakonieabteilung des rumänischen Patriarchats zählte für das Jahr 1998 14 Philanthropische Associationen; 12 seelsorgliche Einrichtungen für Kinder (Waisen, Strassenkinder, AIDS-Kranke, Mädchen u.a.m.); 7 Altersheime; 4 Sanitätseinrichtungen und 9 Soziale Mittagstische, alle unter der Obhut der Kirche. Dazu nannte man mehrere soziale Kindergärten, verschiedene "Hot-line"-Programme, kostenlose Computerkurse u. a., die von verschiedenen Gemeinden oder Priestern kostenfrei angeboten werden. Seit 27. Mai 1997 funktioniert das orthodoxe Kirchennetz für Diakonie, das Sektionen im ganzen Land gründen wird. Auf diesem Gebiet arbeitet unsere Kirche mit der Ökumenischen Association der Kirchen in Rumänien sehr gut zusammen. Inzwischen ist die Zahl solcher Einrichtungen viel höher geworden.

Gleich nach der Revolution setzte sich die Kirche für die Wiederbelebung des religiösen Unterrichtes in den staatlichen Schulen ein. Inzwischen wurde Religion als Lehrfach in den Schulen gesetzlich anerkannt, so daß wir heute über 13.365 Lehrer für Religionsunterricht haben. Dennoch konnte man wegen Lehrermangels nicht überall diese Kurse organisieren, auch weil atheistische Schuldirektoren Schwierigkeiten machten. Auch der Kirchenbesuch ist gestiegen. Deshalb hat man begonnen, neue Kirchen zu bauen. Da die finanzielle Lage nicht günstig war, konnten bis Dezember 1995 nur 49 Kirchen gebaut werden, 461 sind noch im Bau. Andere Gemeinden warten, daß die Bauarbeit anfängt. Im Bezirk Cluj sollen 52 Kirchen gebaut werden. Eine Statistik des Erzbistums von Cluj liefert die folgenden Angaben: 13 Kirchen, die im Jahr 1998 gebaut worden sind; 48 Kirchen im Bau und 7 Gemeinden ohne Kirchen. Jetzt ist ihre Zahl viel höher.

4. Das kommunistische Regime versuchte, die Beziehungen der rumänischen Kirche zur Gesellschaft völlig zu unterbinden, so daß alle kirchlichen Einrichtungen, Verbände und Gesellschaften zerstört wurden. Inzwischen sind sie wieder tätig, und auch neue Organisationen wurden gegründet. Ich erwähne hier den Verband "*Die Heilsarmee*", die Patriarchalabteilung "*Diaconia*", die philanthropische Organisation "*Christiana*", den "*Verband orthodoxer Frauen*", den "*Bund Orthodoxer Studenten*". Alle diese Organisationen arbeiten intensiv für die Erneuerung der Kirche. Unsere Kirche ist auch in Gefängnissen und Krankenhäusern tätig. Sie arbeitet sehr gut mit "*International Prison Fellowship*" und "*Médecins sans frontières*" u.a. zusammen. Um nicht einseitig zu sein, muss ich erwähnen, daß auch alle anderen Kirchen und Denominationen in ihrer Tätigkeit frei sind - manchmal zum Nachteil der orthodoxen Kirche sogar. Die "Zeugen Jehovas" sind nur ein ganz kleines Beispiel dafür.

5. Was die Verkündigung anbelangt, ist eine Verarbeitung der Vergangenheit auf dieser Ebene festzustellen, nämlich in der Predigt, in theologischen Studien und Konferenzen und in den Medien. In der Predigt wird das Wort Gottes verkündigt, man spricht aber auch über die Notwendigkeit, Menschenwürde und Menschenrechte zu bewahren und zu verteidigen. Man spricht auch über die Gefahr der verschiedenen Ideologien, die Gott vergessen und die Allmacht des Individuums oder einer Partei vergöttlichen, wie es der Kommunismus getan hat. Da ich die Lage in Cluj besser kenne, gebe ich hier das Beispiel meines Erzbischofs Bartholomeu Anania, der viele Jahre in kommunistischen Gefängnissen verbrachte und oft über diese schmerzliche Vergangenheit spricht. Auch viele andere Priester sprechen über diese grausame Periode und warnen vor den eventuellen Gefahren, die jeder Totalitarismus mit sich bringt.

6. Früher war der Druck religiöser Bücher verboten, jetzt werden in kirchlichen und privaten Verlagen viele Bücher herausgegeben - meistens spirituelle Bücher, aber auch solche, die das kirchliche Engagement fördern. Besonderes Interesse an der Bewältigung der Vergangenheit haben die theologischen Fakultäten. Unsere Fakultät z. B. hat dazu mehrere Konferenzen

veranstaltet. Ich erwähne als Beispiel nur die internationalen Konferenzen, die wir in Cluj organisierten. So wurde im Jahre 1993 eine Konferenz mit dem Thema "Orthodoxie und Protestantismus in Geschichte und Gegenwart" , im Jahre 1994 eine Konferenz mit dem Thema "Kirche und Gesellschaft in einer säkularisierten Welt" und im Jahre 1995 eine andere Konferenz mit dem Thema "Die Kirche und ihre Versöhnungsmision" veranstaltet. An diesen Konferenzen nahmen nicht nur orthodoxe, sondern auch reformierte, römisch-katholische und griechisch-katholische Professoren teil. Dies wird dadurch erleichtert, da wir an der Universität Cluj vier theologischen Fakultäten haben - die orthodoxe, die griechisch-katholische, die römisch-katholische und die reformierte Fakultät. Neuerdings hat unsere Fakultät ein Austauschprogramm von Professoren und Studenten mit den Theologischen Fakultäten von Thessaloniki, Heidelberg, München, Regensburg und Paris im Rahmen des internationalen SOCRATES/ERASMUS-Programms mit guten Perspektiven gestartet.

7. Wir erwähnen hier auch die guten Beziehungen unseres Erzbischofs Bartholomeu Anania zu dem reformierten Bistum von Cluj. Ein gespanntes Verhältnis bleibt immer noch zur griechisch-katholischen Kirche. Um die Probleme lösen zu können, wurde eine gemeinsame Kommission gebildet, die mehrmals zusammentrat. Ihre letzten Treffen waren in Wien vom 29. Mai bis 1. Juni 1996, in Bukarest am 6. Juni 1996, am 28. Oktober 1998 im Patriarchalpalast der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Bukarest und am 28. Januar 1999 in Blaj. Ein neues Treffen wurde für den 10. Juni 1999 im Kloster Râmness (Kreis Alba) geplant. Während dieser Gespräche erklärte einmal der unierte Metropolit Virgil Bercea, daß "die Beziehungen zwischen den Hierarchen der beiden Kirchen gut sind und daß sie sich weiter verbessern können"⁹. Leider ist aber jetzt dieser Dialog wegen Patrimonialdisputen unterbrochen.

Die Beziehungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche erhielten neue Impulse besonders in den letzten Jahren. So wurde z.B. vom 30. August bis 1. September 1998 in Bukarest das XII. Internationale Treffen "Menschen und Religionen" unter Mitwirkung des Rumänischen Orthodoxen Patriarchats, des Präsidenten Rumäniens und der Laiengemeinschaft San Egidio veranstaltet. Der erste Besuch, den Papst Johannes Paul II. vom 7. bis 9. Mai 1995 Rumänien als einem mehrhettlich orthodoxen Land abstattete, spricht für sich. Er bewies die reale ökumenische Öffnung der Rumänischen Orthodoxen Kirche, zeigte aber auch das Bewusstsein ihrer grossen Verantwortung, die sie für die Einheit der Kirche trägt.

8. Die Massenmedien spielen eine immer grössere Rolle in der heutigen Gesellschaft. Um die Stimme der Kirche bekannt zu machen, ist man mit verschiedenen internationalen Organisationen in Verbindung getreten, die in

⁹ Ioan-Vasile Leb, *Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten*, PUC, Cluj-Napoca, 1998, S. 112-120; *Viața Cultelor*, IV, Nr. 174, 14 Juni, 1996, S. 1.

dieser Richtung schon Erfahrungen haben. Ich erwähne die Konferenz, die in Mai 1994 in Cluj in Verbindung mit der Evangelischen Medienakademie/CPA veranstaltet wurde. Das Thema war *"Kirchliche Presse in einer posttotalitären Gesellschaft"*. Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche diskutierte Chancen der kirchlichen Berichterstattung. Man hat danach eine Dokumentation herausgegeben, der wir die Zeitschriftenliste entnehmen: *"Stimme der Orthodoxie"*, burt *"Die Wiedergeburt"* (Cluj), *"Die Auferstehung"* (Timișoara), *"Das Licht der Moldau"* (Iași), *"Der rumänische Telegraph"* (Sibiu), *"Theologische Studien"* (Bukarest), *"Studia Theologia Orthodoxa"* (Cluj). Dies sind aber nicht alle Zeitungen und Zeitschriften, denn ihre Zahl wird immer grösser. Im Funk gibt es die Redaktion *"Geistliches Leben"* in Bukarest, die mehrere Sendungen hat, wie auch lokale Rundfunkstationen, die religiöse Themen behandeln. Als Resultat der neuen christlichen Zusammenarbeit erwähne ich die Gebetsgruppe der Abgeordneten, wo Vertreter aller Konfessionen wöchentlich zusammen beten. Im Jahre 1995 wurde zum drittenmal ein *"Abendgebet für die nationale Versöhnung"* veranstaltet, wo diese Abgeordneten ein Beispiel der Zusammenarbeit auf christlicher Basis gaben.

9. Was den Ökumenismus anbelangt, stellen wir fest, daß man sich jetzt an einem Zeitpunkt befindet, wo es gilt, neue Wege zur gemeinsamen Arbeit einzuschlagen. Denn gleich nach der Revolution wurden die Beziehungen unterbrochen. Stattdessen waren der Nationalismus und der Konfessionalismus stark in den Vordergrund getreten. Manche Theologen betrachteten den Ökumenismus sogar als die Häresie des XX. Jahrhunderts. Eigentlich hat die Rumänische Orthodoxe Kirche einen wichtigen Beitrag im Weltkirchenrat und in der KEK geleistet, der noch tiefer erforscht werden muss. Auf lokaler Ebene hat man interkonfessionelle Konferenzen veranstaltet, wo man auch wichtige Glaubensprobleme behandelte. Die Ergebnisse sollen aber neu bewertet und die Gemeinsamkeiten festgestellt werden, die zur Zusammenarbeit führen können. Es gibt sowohl orthodoxe als auch katholische und protestantische Stimmen, die bewusst nach Wiedereinführung dieser interkonfessionellen Konferenzen verlangen. Versuche gab es. Zum Beispiel: die ökumenische Konferenz in Cluj vom 1. April 1993 am reformierten Institut, dann die schon erwähnten Konferenzen an der orthodoxen theologischen Fakultät von Cluj und letztlich die Konferenz von Iași vom 30. Juni bis 2. Juli 1995, die sich als die erste intertheologische Konferenz nach 1989 betrachtet und wo orthodoxe, reformierte und römisch-katholische Referenten das Thema *"Die Versöhnung in Christus und ihre Konsequenzen für die moralische und spirituelle Wiedergeburt der Gesellschaft"* erörtert haben. Nicht zu vergessen ist die Weiterführung des gemeinsamen Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche Deutschlands. Zu erwähnen sind die Treffen vom 27. November bis 5. Dezember 1995 in Selbitz (Deutschland) mit dem Thema *"Gemeinschaft der Heiligen - Eine Anforderung für unsere Kirchen und ihre Verwirklichung in der*

säkularen Welt"¹⁰ und in Bukarest vom 3. bis 8. Oktober 1999 mit dem Thema: "Dialog der Glaubensannäherung".

Als ein Novum in diesen gegenseitigen Beziehungen erwähnen wir den Beginn einer ökumenischen Partnerschaft zwischen dem Rumänischen Orthodoxen Erzbistum von Cluj-Napoca und dem Evangelischen Kirchenbezirk Brackenheim-Württemberg. In der am 25. April 1995 gemeinsam abgegebenen Erklärung hiess es: "Im Blick auf eine sich vertiefende Gemeinschaft verpflichten sich beide Seiten, folgendes anzustreben: 1. in den Gottesdiensten füreinander zu beten;

2. sich bei missionarischen und diakonischen Aufgaben gegenseitig zu helfen;

3. Verständnis füreinander im Blick auf die unterschiedlichen Traditionen ihrer Kirchen zu gewinnen und zu fördern; 4. den gegenseitigen Besuch von Chören, Gemeinde - und Jugendgruppen anzustreben; 5. sich in ihren Gebieten durch konkrete Schritte um eine gute ökumenische Gemeinschaft zu bemühen"¹¹. Es ist ein Anfang, der die ersten konkreten Schritte schon gemacht hat. Unter anderem sei die Hilfe erwähnt, die diese Kirche dem Erzbistum von Cluj-Napoca geleistet hat, damit hier eine eigene Rundfunkstation zu wirken beginnen konnte. Dadurch werden bestimmte alte Vorurteile und Klischees beseitigt.

All das, was wir hier dargestellt haben, sind einige Resultate, die unsere Kirche nach der Revolution erzielt hat. Man darf aber nicht triumphalistisch darüber reden, denn es ist noch sehr viel Arbeit zu leisten, und die heutige Situation unserer Gesellschaft ist äusserst schwierig. Die Wirtschaftslage hat sich immer mehr verschlechtert, die Zahl der Arbeitslosen steigt von Tag zu Tag, die nationale Währung ist stark entwertet, und die Politiker verlieren immer mehr an Glaubwürdigkeit. Die Orthodoxe Kirche selbst hat noch vieles zu tun, um die gegenseitige Versöhnung zu erreichen. Sie ist sich aber bewusst, daß sie einen Beitrag sowohl zur inneren als auch zur europäischen Einheit und zur Kirchenverständigung in der Welt leisten kann, und sie bemüht sich, dies zu erreichen. Die Rumänische Orthodoxe Kirche bringt dazu ein eigenes spezifisches Element ein: den östlichen Glauben auf einem lateinischen Boden - ein Element, das als Brücke zwischen den Menschen in Ost und West wirken kann. Damit dies so verstanden wird, ist aber auch die Bereitschaft aller Kirchen zur Zusammenarbeit und zu einem wahrhaftigen gegenseitigen Kennenlernen gefordert¹².

¹⁰ Valer Bel, *A șaptea întrunire de dialog între Biserica ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, in *Renașterea*, VII, 1996, Nr. 1(73), S. 9; Idem, *Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, in *Renașterea*, VII, 1996, Nr. 2(74), S. 11.

¹¹ *Gemeinsame Erklärung, Cluj-Napoca/Klausenburg. Fest der Auferstehung Christi, den 25. April 1995 Ö Schritte der Hoffnung. Communiqué aus anlaß des Besuchs einer Delegation aus der Evangelisch - lutherischen Landeskirche in Württemberg bei der Erzdiözese Vad, Feleac und Cluj der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 11. bis 22. April 1996*; Hans - Joachim Janus, *Der Beginn einer ökumenischen Partnerschaft, in Bei uns im Evang. Kirchenbezirk Brackenheim, 1995/96, S. 30*; *Die rumänische Übersetzung in Renașterea*, VII, 1996, Nr. 5(77), S. 9.

¹² Ioan-Vasile Leb, *ebenda.*, S. 121-123.

Zum Schluss, erlauben Sie mir noch ein wichtiges Eveniment zu erwähnen. Am 16. Mai 2000 wurde in Snagov (bei Bukarest) von allen anerkannten Religionsgemeinschaften gemeinsam eine Erklärung verabschiedet, die die volle Integration Rumäniens in die Europäische Gemeinschaft unterstützen. Die Deklaration weist damit in dieselbe Richtung wie die Bemühungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche, deren Heilige Synode im Frühjahr beschlossen hat, einen ständigen Vertreter zur Europäischen Kommission und zum Europäischen Parlament nach Brüssel zu entsenden. Die orthodoxe Kirche versucht damit, dem Klischee entgegenzutreten, daß Europa dort aufhört, wo die Orthodoxie anfängt.

1. Die Unterzeichner der vorliegenden Deklaration erklären ihre aktive Unterstützung für diesen Prozess. Wir haben dabei die Verantwortung im Blick, die uns in der Unterstützung des Integrationsprozesses Rumäniens in die Strukturen der Europäischen Union zukommt und analysieren dafür die generelle Situation, in welcher sich unser Land befindet. Da wir immer Europäer waren, bemühen wir uns natürlich um diese Sache und sind überzeugt, daß diese Integration sowohl den Interessen unseren Gläubigen als auch denen der gesamten rumänischen Gesellschaft dient.

4. Im Blick auf die Integration in die Europäische Union möchte Rumänien nicht nur Mitgliedsstatus - und rechte erhalten, sondern auch Verantwortung dafür übernehmen, was sich aus diesem Anschluss ergibt. Rumänien hat ein reiches religiöses Leben und ist darauf vorbereitet, zum spirituellen und kulturellen Reichtum Europas beizutragen, wobei der Respekt vor dem Leben, die Würde des Menschen, das Recht auf Eigentum, der Wert der Familie und der menschlichen Solidarität betont und der Freiheit des Denkens, des Gewissens, des Glaubens und der Religion besondere Beachtung geschenkt werden soll. Der Prozess der europäischen Vereinigung, der in grossem Mass auf die wirtschaftliche Vereinigung zielt, kann dadurch vollendet werden, daß auch eine spirituelle Bereicherung Europas erreicht wird. Indem Rumänien seine spirituelle Identität, die im Verlauf der Geschichte geformt wurde, neben den anderen Ländern bewahrt, wird der Beitrag Rumäniens den Wert des spirituellen und kulturellen Schatzes Europas vermehren.

5. In diesem Sinne würden wir die Organisation von gemeinsamen Aktionen und Aktivitäten der Kulte in Rumänien begrüßen, die dem besseren Verständnis der Konfessionen und ihres Beitrages zum spirituellen und ökonomischen Leben des heutigen Europas dienen. Deshalb versichern wir die Bereitschaft zur aktiven Beteiligung an der Lösung der sozialen und ökonomischen Probleme des Landes und tragen damit zum eigentlichen Prozess der Eingliederung in die Europäische Union bei.

Die kultische und religiöse Identität eines jeden Volkes soll als Brücke und als Bereicherung für ein vereinigtes Europa dienen, anstatt ein Konfliktfaktor zu sein, wie es in der Geschichte oft geschehen ist. Die religiösen Kulte haben die heilige Berufung, die Versöhnung und Annäherung zwischen Personen und Völkern zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu fördern.

6. Schliesslich wiederholen wir unseren Wunsch, daß Rumänien in die europäischen Strukturen integriert wird, weshalb wir es für notwendig halten, daß die vorliegende Deklaration auch den Foren der Europäischen Union vorgelegt wird.

CETATEA DE PIATRĂ – ÎN LUMINA ISTORIEI MEDIEVALE

NICOLETA HAN

ABSTRACT. Cetatea de Piatră – in the Light of the Medieval History. The Chioar district, like many other Romanian regions, has been one of the important zones of activity of the Romanian boyars in Medieval Transilvania.

The name of the district can be found in the famous Stone Fortress (Kovar), which has been in the area since time immemorial. The documents which certify the existence of this fortress date from the second half of the 12th c. and talk about a fortress made of earth which would become a strategic, consolidated point. Even though the first known owner of the castle, Desideriu of Elewanth, dates from 1317, the most representative moment in the history of the fortress is the year 1367 when the rebuilt fortress is re-possessed by the Voivodes of Maramures Dreg and Ioan as royal donation. It is them, and later the powerful family of Dragffy, who have imposed a genuine local rule over time, tolerated by the Hungarian kings.

Strategically placed in what represents a fortified natural narrow path, surrounded from 3 parts by the waters of the Lapus river and situated at 600 metres altitudine on top of a hill, the fortress could survive the entire district. It was actually made up of “two fortresses”, separated by a defense groove with a bridge built over it. The complex of fortresses was organized in three parts owned by the feudal lord, the military and economical constructions and the inner part which was a place for fairs and used to be called “the court of eggs”.

Medieval history permits reporting the fortress to the families of Transilvanian princes or the emperor. Thus, the donation and the retrieving of the fortress by Gheorghe Bathory in 1565-1566, hosting the archduchess Maria Kristierna during the winters of 1597-1598, are proof in this respect. The fortress played an important role during the actions of Mihai Viteazu in Transilvania as here was headquartered captain Aga Lecca Racota who would betray the Romanian Voivod, becoming an ally of the imperial armies. During the following centuries the fortress remains under the influence of princes Gabriel Bathory, Gheorghe and Francisc Rákoczy, until the second half of the 17th century when it becomes the possession of the count Mihai Teleki. During the was of the Curutz in 1703-1711 it will become a center for the resistance of the rebels which will in turn determine the Austrian authorities to blow up the fortress in 1718 with its own, stored gun powder.

The importance of the fortress will not be erased by the cruel power of its historical destiny, it will remain a spiritual support of national will over centuries.

Organizarea administrativ - teritorială a Transilvaniei, în Evul Mediu, era concretizată în comitate, prin care se introduceau noi instituții în locul vechilor formațiuni politice voievodale românești, scaune săsești și secuiești. Mai mult,

pentru a menține un control efectiv în regiunea “pădurilor” ardelene, regalitatea maghiară a fost nevoită să organizeze districtele. Noțiunea de “district” trebuie înțeleasă ca o îmbinare a autonomiei locale recunoscută tacit românilor, cu autonomia de drept a comitelui exercitată prin intermediul castelanului cetății regale.

Asemenea multor regiuni românești, districtul Chioarului a fost una din zonele importante de manifestare a micii nobilimi românești în Transilvania medievală. Numele districtului se regăsește în celebra Cetate de Piatră (Kővár), a cărei existență se pierde în negura veacurilor. Atestările documentelor din a doua jumătate a secolului al XII-lea vorbesc despre cetate¹, mai exact cetatea de pământ ce va fi apoi așezată mai strategic și consolidată. Această cetate inițială, ce nu trebuie identificată cu cetatea cavalească a Chioarului, datează de pe la începutul sec. al XIII-lea, făcând parte din domeniul Aranyos (Arieș), iar în 1246 printr-un document “capitulul din Nyitra” confirma că “fiul lui Miklos din neamul Gut-Keled și anume Pâl a primit patru sate”². De aici putem deduce că una dintre primele familii ce au stăpânit Cetatea a fost familia Gut-Keled. Însă primul document clar, în care se menționează Cetatea de Piatră, datează din 1317, fără a cunoaște cine a zidit-o, însă tradiția populară a locului o atribuie unui viteaz Racolța, considerându-se, astfel, că a fost zidită către sfârșitul epocii regilor din dinastia Arpadiană sau la începutul epocii regilor din dinastiile mixte³.

Cel dintâi castelan al domeniului și al cetății, a aparținut primei generații de conducători militari ai lui Carol Robert de Anjou, fiind Dezideriu de Elewanth. El s-a subordonat doar regelui nu și voievodului Transilvaniei, căci era un comandant atașat politicii regale. Însă, prin 1316 – 1317, Dezideriu de Elewanth a fost capturat de nobilii răzvrățiți, care au incendiat și distrus Cetatea de Piatră. Această distrugere a domeniului regal a fost susținută și ajutată și de nemulțumiții din familia Guth-Keled, de pe domeniul Sălaj, care între timp pierduse Chioarul⁴.

Ca atare, putem spune că istoria medievală a ținutului Chioar își are punctul de pornire din sec. al XIII-lea, când a fost ridicată prima cetate pe culmea cu versante abrupte din cotitura Lăpușului. Acele informații documentare, din a doua jumătate a secolului al XII-lea, atestă existența a două “păduri” (“codrii”) în zona munților Țibleș – Gutâi până la Someș, adică în bazinul râului Lăpuș. (Textele vorbesc că aceste “păduri” sunt locuite de “oameni care se cheamă keykusvend”.) Dar, din a doua jumătate a sec. al XIV-lea, acest teritoriu relativ unitar al celor două “păduri”, va constitui două subdiviziuni întinse: domeniul Cetății de Piatră, în partea apuseană a bazinului Lăpuș, iar depresiunea de răsărit este “șara Lăpușului”⁵. “Pădurile” ocroteau obștile sătești din aceste părți, ferindu-le de aservire și desființare, cum s-a

¹ xxx, *Documente privind istoria României*, veacurile XI, XII, XIII, vol. I, p. 4-6, 16-17.

² Maria Szentgyörgy, *Kovar Videkenek Taradalma*, Budapest, 1972, p.8 și 12.

³ Dr. C. Diaconovich, *Enciclopedia română*, ed. 1898, Sibiu, p. 810.

⁴ V. Hossu, *Începuturile districtului Cetății de Piatră (Chioar)*, în “Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie, Cluj-Napoca”, XXVII, 1985-1986, p. 297-298).

⁵ Radu Popa, *Unitatea istorică românească: Țara Chioarului*, în “Magazin istoric”, XIX, nr. 11, 1985, p. 19.

întâmpilat în zonele lipsite de acest element. Așa se explică și lipsa documentelor până în secolul al XIV-lea, pentru aceste obști, probabil până atunci nu intraseră în angrenajul relațiilor social-juridice feudale⁶.

Prin 1365, fiul lui Sas Vodă, Ștefan, primește ca donație regală pentru “slujbele credincioase” domeniul Ciceu și Unguraș, iar peste doi ani, în 1367, voievozii maramureșeni giuleșteni, Drag și Ioan primesc tot ca donație regală, din partea regelui Ludovic de Anjou, cetatea Chioarului, ca răsplată pentru colaborarea lor în conflictul cu Bogdan, aceștia fiind susținători ai politicii coroanei maghiare⁷. Noua “feudă” a fost organizată de voievozii giuleșteni după exemplul altor cnezi și voievozi maramureșeni.

Astfel, din secolul al XIV-lea noua Cetate de Piatră (din 1367) intră în posesia voievozilor maramureșeni Drag și Ioan, ca donație regală⁸. Aceștia și mai târziu puternica familie Dragffy au impus o adevărată domnie autohtonă a timpului, recunoscută și tolerată de regii maghiari, cu toate că aceștia și-au păstrat instituțiile străbune, între care și cea de voievod, dar și credința strămoșească⁹.



⁶ Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1986, p.553.

⁷ *Ibidem*; și Mihoc Blaga, *Cetatea de Piatră*, în “Pentru socialism”, anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3.

⁸ Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Ed. Dacia, 1986, p. 553; Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Szolnok – Dobokavármegye Monographiája*, VII. Kötet, Deésen, 1905, p. 328 – în subsolul paginii sunt precizate și hotarele mosiei.

⁹ Maria Szentgyörgyi, *Kővár Vidékének Társadalma*, Budapest, 1972, p. 8 și 12.

Refăcută pe șaua unui deal, înconjurată din trei părți de apele râului Lăpuș, care formează un defileu între stânci, cetatea va fi la începutul secolului al XIV-lea domeniu regal, apoi va trece pentru aproape două secole în stăpânirea Drăgoșeștilor maramureșeni. Cetatea a fost ridicată într-un loc izolat, dar în Evul Mediu, calea de acces dinspre părțile Băii Mari și Sătmărulei cu Transilvania (nu era cea de acum) o reprezenta urcarea de la Ileana pe culmea dealurilor, pe lângă zidul cetății. Chiar și în secolele XVII – XVIII, analizându-se hărțile și plaiurile se poate constata că drumul Dej – Baia Mare trece pe lângă cetatea Chioar, aceasta aflându-se la vreo 30 de km distanță de Baia Mare¹⁰.

S-ar cuveni câteva precizări în legătură cu structura și organizarea Cetății de Piatră, ce va juca pentru secolele XIV – XVI un rol important în istoria militară a Transilvaniei. Având o așezare strategică excepțională, situată la peste 600 m altitudine pe vârful unui deal, acoperit în întregime de amenajările cetății, oferea impresia unui deal întreg fortificat, cu pante foarte abrupte ce se pierd în apa râului Lăpuș, care realizează la poale un defileu între stânci și care o înconjoară din trei părți. Avea o poartă spre est, aceasta fiind singurul punct pe unde se putea intra în fortăreață, celelalte trei părți erau ferite de atac, prin pantele abrupte și apele râului. Ca atare, era greu de cucerit datorită trenului stâncos și abrupt, a bastioanelor, a centurilor de ziduri puternice cu contraforturi ce o apărau de jur împrejur, de aceea a deținut în Evul Mediu un loc strategic și militar deosebit¹¹. Dacă din punct de vedere strategic era perfect așezată, ajuns în vârful ei se deschidea (și se deschide) în toate părțile o priveliște minunată.

Cetatea era formată, de fapt, din “două cetăți” despărțite de un șanț de apărare, peste care odinioară era un pod¹². Dispunea de ziduri de piatră și cărămidă, iar ruinele acestora pot fi remarcate parțial. Complex de fortificații de piatră, era organizat în trei părți principale:

a) partea superioară sau “de sus” unde era locuința și acareturile stăpânului feudal, dar și curtea cetății. În această parte, în urma unor cercetări arheologice din 1976, s-a scos la iveală un bogat inventar arheologic: monede, arme, podoabe, fragmente de cahle și vase¹³;

b) partea de mijloc era ocupată de construcțiile militare și economice (birourile și garda cetății), însă tot aici erau și închisorile;

c) partea inferioară sau “de jos” servea ca loc de târg, piață, sau cum i se spunea atunci “curtea ouălor”. În această parte pot fi descifrate urmele pavajului pieții, găsimu-se aici o cavitate mare, ce ar putea fi o pivniță sau o închisoare surpată¹⁴.

¹⁰ Radu Popa, *Op. cit.*, p. 19.

¹¹ Elena Kovacs, *Vechile cetăți din regiune*, în “Pentru socialism”, XIII, 29 ian. 1961, p.2; Viorica Ursu, *Cercetări arheologice la Cetatea Chioarului*, în “Pentru socialism”, 28 aug., 1976, p.3.

¹² V. Ursu, T. Ursu, *Cetatea Chioar, vatră de piatră, de neam și de istorie*, în suplimentul “Maramureșul”, Baia Mare, 1980, p. 11.

¹³ Viorica Ursu, *Cercetări arheologice ...*, p.2.

¹⁴ Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Op. cit.*, p. 327; Elena Kovacs, *Op. cit.*, p.2; D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania, în sec. al XVI-lea*, București, 1967, vol. II, p. 467 – 471.

Pentru completarea imaginii cetății trebuie precizat că săpăturile arheologice au scos la iveală un turn de apărare, în partea estică, iar în capătul de vest al coamei Cornicului se pot remarca zidurile unei curți, închisă între ziduri paralele și observându-se un complex de încăperi. Pe zidul de nord al curții, s-a descoperit o inscripție, datând din 18 august 1657, ce se pare că a fost așezată acolo cu ocazia refacerii zidurilor distruse probabil în atacul polon din vara aceluiași an¹⁵.

De imaginea cetății se leagă nu doar numele voievozilor maramureșeni Balc și Drag, ce vor pune bazele districtului Chioar, al cărui nume provine de la Cetate de Piatră, în limba maghiară *Kövár*, ci și alte evenimente semnificative din istoria Transilvaniei.

În anul 1556, regina Isabela (mama principelui Ioan Sigismund) donează domeniul și cetatea Chioar lui Gheorghe Bathory, soției lui Ana și fiului lor, Ștefan. Dar în 1565, Gheorghe Bathory se răscoală împotriva împăratului Maximilian, și este înfrânt de generalul Schwendi Lazăr, care cucerește cetatea, făcându-l prizonier pe conducătorul acesteia. Pentru a scăpa cu viață, Gheorghe Bathory dă cetatea cu domeniul ei regelui. Fiind, însă, un important punct strategic, în anul următor, 1566, principele Ioan Sigismund asediază cetatea și după lupte îndelungate reușește să o cucerească de la imperiali¹⁶.

Pe la sfârșitul sec. XVI, în timpul principelui Sigismund Bathory, în iarna anilor 1597 –1598, în cetatea Chioar a fost găzduită arhiducesa Maria Kristierna din scrisorile căreia cunoaștem viața de aici: “... căci de când a căzut zăpada, cerbii și căprioarele umblă așa de aproape, încât se poate arunca în ele cu piatra, din fereastră sau pot fi împușcate. Ieri mi-au adus un mistreț. Mareșalul curții mi-a promis, că va aranja pentru mine o vânătoare de căprioare, acum ar fi timp pentru acestea. Căprioarele albe sunt foarte frumoase de departe, astăzi am văzut una ...”¹⁷.

În martie 1598, în cetate este reținut ca prizonier cancelarul ardelean Iósika Stefan, prieten cu principele Sigismund Bathory. El după ce susținuse în Moldova înlocuirea lui Aron cu Răzvan și apoi îl otrăvise la Vinț pe Aron, se împotriva pătrunderii influenței habsburgilor în Transilvania. În urma unui complot a fost prins și dus din Chioar la Satu Mare, unde a fost decapitat¹⁸.

Demisionând Sigismund Bathory, în 1599, cetatea ajunge în mâinile principelui Andrei Bathory, iar după moartea acestuia, în nov. 1599, pe fundalul luptei pentru unire conduse de Mihai Viteazul, Cetatea de Piatră (care în acel timp, după afirmațiile lui Paul Niary, căpitanul Oradiei, era “cea mai puternică cetate din Transilvania”) va fi ocupată de domnul român¹⁹. Oștile lui Mihai au intrat în zonă fără să întâmpine

¹⁵ Mihoc Blaga, *Cetate Chioarului*, în “Pentru socialism”, anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3.

¹⁶ Carol Răpolthy, *Istoricul Cetății din Chioar*, în “Chioranul”, II, nr. 2 (iulie 21) 2931, p. 2; Aurel Socolan, *Cetatea Chioar – locurile istorice ale regiunii*, în “Pentru socialism”, 7 oct. 1966, p. 2; D. Prodan, *Op. cit.*, p. 173.

¹⁷ Kádar József, Tagányi Károly, dr. Rétthy, *Op. cit.*, p. 330.

¹⁸ *Ibidem*; Carol Răpolthy, *Op. cit.*, p. 2; Blaga Mihoc, *Op. cit.*, p. 3.

¹⁹ Mihoc Blaga, *Op. cit.*, p. 2.

vreo împotrivre, căci apărătorii cetății erau români. Voievodul român a acordat puternicei cetăți a Chioarului misiuni importante de a asigura liniștea principatul, în special în vara anului 1600, căci el dorea ca stăpânirea lui să fie nu numai peste Transilvania propriu-zisă, ci și-n părțile N – V ale acesteia (Partium), adică peste întreg Ardealul, el numindu-se “domn al Țării Românești, al Ardealului și a Toată Moldova”.

În cetatea Chioar, Mihai I-a numit drept căpitan pe Aga Lecca Racotă. (Potrivit *Dicționarului enciclopedic român*, vol.III, ed. 1965, p. 81, Leca a fost agă, în oastea lui Mihai Viteazul.) Acesta a primit în mod insistent rugăminți, atât din partea generalului Basta, cât și din partea nobilimii maghiare de a trece de partea lor. Trădarea lui Aga Lecca s-a produs la 11 sept. 1600, când căpitanul imperial Herberstein a fost lăsat să intre în cetatea fără luptă, predând-o armatelor imperiale. Astfel, Basta și-a unit forțele cu cele ale nobilimii maghiare, atacându-l pe Mihai la Mirăslău²⁰.

La mijlocul lunii septembrie, Székely Mihaly, căpitanul șef al Sătmarului, a ocupat cetatea pentru împăratul Rudolf al II-lea, sub care a rămas până în 1605, iar din acel an a trecut iarăși sub stăpânirea principilor Transilvaniei, Bocskay Ștefan²¹.

În 1608, Chioarul devine un bun personal al principelui Gabriel Bathory, ce a încercat să refacă forța economică și militară bazându-se pe voievozii locali și pe țărănimea liberă²². În anul 1613, căpitanul cetății Sătmar, ocupă și cetatea Chioarului, dar peste doi ani, în 1615, regele Matei al II-lea va reda-o, în urma unui tratat de pace, principelui Gabriel Bethlen²³.

În prima jumătate a sec. al XVII-lea, se semnalează fapte de haiducie pe teritoriul din jurul cetății. Astfel, în 1643, căpitanul cetății Orban Reoty îl înștiințează pe judele băimărean că a arestat și închis în cetate pe haiducii Ioan Sorban, Mihoc Pop și Lazăr Demetriu.

Intrând cetatea în posesia coroanei, puterea de apărare scade, de aceea, după eșecul din Polonia a lui Gheorghe Rákoczy al II-lea, în 1657, cetatea va fi ocupată de polonezi pentru scurt timp, iar în 1660, turcii lui Ali-Pașa de la Oradea vor cuceri și ei cetatea²⁴.

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ținutul ajunge sub influența familiei Teleki. Odată cu ofensiva imperială în Transilvania, în mai 1688, o garnizoană imperială se instalează în cetatea Chioar. De la această dată, Chioarul își pierde caracterul de cetate de graniță.

Pe timpul lui Francisc Rákoczy al II-lea, cetatea revine în posesia Habsburgilor, prin 1700, avându-l ca și căpitan pe contele Mihai Teleki, fiul vestitului cancelar, aflat de partea imperialilor. Puternica familie Teleki, prin puterea militară a districtului, a subordonat cu timpul intereselor ei întregul ținut.

²⁰ Valer Hossu, *Mihai Viteazul, generalul Basta și Cetatea Chioar*, în Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie, Cluj-Napoca, XXVII, 1985 – 1986, p. 291 – 292; Valeriu Achim, *Viteazul Mihai, Cetatea Chioarului și unitatea politică a românilor*, în “Pentru socialism”, 4 dec. 1981, p.2.

²¹ Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Op. cit.*, p. 332; Carol Răpolthy, *Op. cit.*, p. 2.

²² Valer Hossu, *Voievozii în Chioar, în sec. XIV – XV*, în Acta Mvsei Porolissensis, VIII, 1984, p. 262.

²³ Carol Răpolthy, *Op. cit.*, p.2.

²⁴ Blaga Mihoc, *Op. cit.* p.3.

Chioarul devine un important centru de rezistență în timpul războiului curuților, 1703 – 1711 (în special, în ultimii ani ai acestui război). Francisc Rakoczy II și răsculații săi, curuții, vor asedia cetatea, dar generalul Rabutin (aflat în slujba habsburgilor), susținut și de contele Teleki, îi va alunga într-o primă fază pe asediatori. Văzând Mihail Teleki că principele Francisc luptă pentru libertatea de stat, a trecut de partea acestuia, la 18 ianuarie 1704, abordând în cetate steagul acestuia, predând-o curuților, comandantul german Rabutin este pus în lanțuri, iar apoi trecut la Cluj. Dar, după pacea de la Satu Mare, din 1711, cetatea ajunge în mâna Habsburgilor, care încet o părăsesc.

Teleki devine unul din cei mai credincioși oameni ai lui Rakoczy, fapt pentru care după pacea de la Satu Mare, generalul Rabutin îl convoacă pe contele Teleki în fața consiliului de război, având loc o discuție mai aprinsă, de unde scapă numai prin minune (Teleki este întrebat: cine este el?, iar răspunsul l-a lăsat dezarmat pe Rabutini: contele Sfântului Imperiu Roman, Mihali Teleki – “Ego sum Sacri Romani Imperii comes Michael Teleki de szek, Teremtette! Ergo tu quis est?” – izbînd masa de marmură pe care a făcut-o praf)²⁵.

Părăsită de Habsburgi, cetatea se transformă într-un loc de refugiu pentru haiduci. Autoritățile militare austriece au hotărât dărâmarea Cetății de Piatră pentru a evita regrouparea forțelor antihabsburgice. La inițiativa generalului Rabutin, cetatea a fost aruncată în aer cu propria-i pulbere, în 1718, din ordinul generalului Debussy²⁶, rămânând doar ruinele, care au ținut vie amintirea sa, oferind suport spiritual pentru locuitorii zonei.

Sub puterea necruțătoare a destinului istoric, ruinele Cetății de Piatră de pe creasta dealului Cornicului rămân mărturie vie a unei națiuni ce se încrede în viitor, respectându-și trecutul.

BIBLIOGRAFIE

1. ACHIM Valeriu, *Viteazul Mihai, Cetatea Chioarului și unitatea politică a românilor*, în vol. ”Scieri în timp, 1946-2003”, Ed. Gutinul, Baia Mare, 2003, p. 137 – 139;
2. BLAGA Mihoc, *Cetatea Chioarului*, în ”Pentru socialism”, anul XIX, 23 nov. 1969, p. 3;
3. DIACONOVICH C., dr. *Enciclopedia română*, Sibiu, ed. 1898;
4. HOSSU Valer, *Începuturile Districtului Cetății de Piatră (Chioar)*, în ”Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca”, anul XXVII, 1985 – 1986, p. 297 – 299;
Mihai Viteazul, generalul Basta și Cetatea Chioarului, în ”Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca”, anul XXVII, 1985 – 1986, p. 291 – 194;

²⁵ Tagányi Károly, dr. Réthy László, Kádár József, *Op. cit.*, p. 338; Carol Rapolthy, *Op. cit.*, p. 2.

²⁶ Gh. Pop și Ioan Chiș Șter, *Graiul, etnografia și folclorul zonei Chioar*, Baia Mare, 1983, p. 37.

- Voievozii din Chioar în secolele XIV – XV*, în "Acta Mvsei Porolissensis", anul VIII, 1984, p. 258 – 264;
5. KOVACS Elena, *Vechi cetăți din regiune*, în "Pentru socialism", anul XII, 29 ian. 1961, p. 2;
 6. PASCU Ștefan, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1986;
 7. RAPOLTHY Carol, *Istoricul Cetății din Chioar*, în "Chioranul", anul II, 21 iulie 1931, p. 2;
 8. POP Gheorghe, și CHIȘ ȘTER Ioan, *Graiul, etnografia și folclorul zonei Chiar*, Baia Mare, 1983;
 9. POPA Radu, *Unitatea istorică românească: Țara Chioarului*, în "Magazin istoric", anul XIX, nr. 11, 1985, p. 18 – 19 și 25;
 10. PRPDAN David, *Iobăgia în Transilvania, în secolul al XVI-lea*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987;
 11. SOCOLAN Aurel, *Cetatea Chioar*, în "Pentru socialism", 7 oct. 1966, p. 2;
 12. SZENTGYORGYI, Maria, *Kövár Videlkenek Tarsadalma*, Budapest, 1972;
 13. TAGANYI Károly, dr. RETHY László, KADAR József, *Szolnok – Dobokavármegze Monographiája*, VII. Kötet, Deésen, 1905, p. 327 – 341;
 14. URSU Viorica, *Cercetări arheologice la Cetatea Chioarului*, în "Pentru socialism", 28 aug. 1976, p 3;
 15. URSU Viorica și URSU Traian, *Cetatea Chiarului – vatră de piatră, de neam și de istorie*, în suplimentul "Maramureșul", Baia Mare, 1980, p. 28 – 44;
 16. XXX, *Documente privind istoria României, veacurile XI, XII, XIII*, vol. I.

EVOLUȚIA STILURILOR BISERICILOR DIN RĂSĂRIT ȘI APUS ȘI LOCUL ICONOSTASULUI ÎN ARHITECTURA ACESTORA

CRISTIAN BARB

ABSTRACT. The Evolution of the Style of Eastern and Western Churches and the Position of the Iconostasis in their Architecture. In order to start our iconographic and dogmatic study of the iconostasis we highly need to clarify the architectural frame within which it came into being and in which the iconostasis developed beginning with the paleo-christian age up to the present days.

In this study I tried to show the main forms of the iconostasis in the transition period from Basilican style to Byzantine style (both in the religious architecture and religious painting) – style common to the Orthodox East. Due to the apparition of the first iconostases, a three folded partition of the ecclesial space (the altar, the nave and the narthex).

In the course of our study we tried to present the theological symbolism of the Byzantine Churches as explained by the Holy Fathers and to value the liturgical role and the dogmatic significance of the iconostasis.

In the second part of our study we presented the evolution of the Basilican, Roman, Gothic and Renaissance style of the Western Churches. Unlike in the Byzantine Churches, where the Pantocrator Christ of the main cupola encompasses everyone, in the Western Churches the stress lies exclusively on the man's ascent towards God. In our study we tried to show that the iconostasis in its undeveloped shape existed both in East and West but we have to add that the Western Church gave it up because as time passed the Western Church saw the iconostasis as an obstacle which separates the organic unity of the cult.

1. Formarea stilului bizantin în Răsărit. Trecerea de la stilul bazilical la stilul bizantin în arhitectura și pictura bisericească

Pentru a putea începe studiul iconografic și dogmatic al iconostasului este imperios necesar să lămurim cadrul arhitectural în care a luat ființă și în care s-a dezvoltat începând cu faza paleo-creștină și până în zilele noastre. Este cunoscut faptul că în zorii creștinismului nu existau lăcașuri special construite pentru creștini unde să se adune la rugăciune și pentru «frângerea pâinii» (F. Ap. 2, 24) fapt pentru care se întâlneau în case particulare. Până când creștinismul a ajuns să devină religie tolerată și ulterior de stat, creștinii primelor veacuri în afară de casele mai sus menționate se mai adunau din pricina persecuțiilor și în catacombe, unde întâlnim cele mai vechi mărturii arheologice de artă creștină. La început reprezentările din catacombe au fost simbolice, abia la sfârșitul secolului II făcându-și apariția

figura Bunului Păstor. Alături de această figură încep să apară și atitudinile orante ale martirilor, aceste două figuri dominând primele formulări figurative ale artei paleo-creștine. Aceste chipuri au fost precedate în arta veche de simboluri care-L reprezentau pe Mântuitorul: crucea (cel mai des întâlnită în catacombe), mielul, peștele și leul.

Numărul din ce în ce mai mare a celor convertiți la creștinism și organizarea de comunități „în orașele mari chiar pe cartiere”¹ a accentuat spre sfârșitul secolului II și începutul secolului III nevoia unui edificiu vast, unitar care să poată acoperi întrunirea a cât mai mulți credincioși în cadrul cultului creștin. Această perioadă premergătoare Edictului de la Milan (313) a fost una de căutări și adaptări a construcțiilor profane la nevoi religioase, încât „putem spune precis că nu exista un tip uniform de construcție; toate aveau însă un element comun o sală mare, care să cuprindă toată adunarea pentru săvârșirea Jertfei Euharistice. După descrierile din izvoarele literare care se referă la ele, amintite până aici, se pare că cele mai multe se asemănau cu sinagogile iudaice de până atunci”².

Gustul estetic și educația unor creștini care proveneau din mediul greco-roman și interferența cu Orientul, dau naștere unor teme și probleme pentru arhitectii acelor vremuri, iar soluționarea lor va determina apariția unui nou tip de arhitectură, pictură și sculptură adaptate cultului creștin. Toate aceste elemente și motive generează primul stil arhitectural bisericesc – *stilul bazilical* – format din „următoarele elemente esențiale: corpul principal al clădirii este o sală de formă dreptunghiulară, lungă, mărginită la un capăt de absidă, iar la celălalt de atrium și împărțită în nave delimitate prin șiruri longitudinale de coloane, având plafonul plat (care uneori lipsește) și acoperișul în două pante (cu timpul se tinde a se înlocui forma lunguiață cu forma exterioară de cruce, prin adăugarea de nave transversale sau de porticuri laterale la mijlocul clădirii)”³. Din acest cadru general putem împărți sistematic stilul bazilical în trei tipuri:

- Bazilicile greco-romane pe trei nave despărțite de coloane „cu cele două variante elenistică, adică cea cu șarpantă, și orientală, acoperită cu bolta în leagăn, și biserici cruciforme, prin care se înțeleg bisericile în cruce greacă înscrisă”⁴. Acest tip de bazilică constituie faza generică a arhitecturii bizantine, sau nucleul din care se vor dezvolta ulterioarele stiluri răsăritene.

¹ V. Vătășeanu, *Istoria artelor europene (Epoca Medie)*, vol. I, București, 1967, p. 17.

² Preot prof. dr. E. Braniște, *Liturgica Generală – Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 14. Volumul de față reproduce ediția a II-a a lucrării preot prof. dr. E. Braniște, *Liturgica Generală – Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993.

³ *Ibidem*, pp. 22-23. În ce privește delimitarea bazilicii creștine absida care corespundea de regulă cu nava centrală a devenit ce numim azi altar, în sensul de încăpere rezervată clericilor (bema, ierateion, prezbiteron, presbyterium, sanctuaire). Cu timpul această încăpere a fost despărțită de restul sălii printr-un mic grilaj (balustradă) de lemn, de zid, de piatră (marmură) sau metal (kankelloi, cancelli, kıklides).

⁴ G. Millet, *L'École greque dans l'architecture byzantine*, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1916, apud. M. Palade, *O posibilă Erminie Arhitecturală – alcătuirea bisericilor din spațiul ortodox*, Ed. Sofia, București, 2004, p. 15, nota 6.

- Bazilicile pe plan central, rotunde și chiar poligonale, reprezintă un tip de construcție tranzitoriu, demonstrat de faptul că a fost reprezentat de un număr redus de monumente și care „se vede reprodus într-o formă deosebită la două biserici octogonale încoronate de cupolă și anume: la Sfinții Serghie și Vach din Constantinopol (între 526 și 537) și foarte puțin timp după ea, la Sfântul Vital din Ravena. Octogonul a devenit din ce în ce mai rar, până ce a fost definitiv părăsit către finele primei perioade de aur, când se transformă în biserica cu trompe de unghi”⁵. Putem spune că odată cu acest tip de arhitectură începe prima perioadă de aur a artei bizantine.

- Bazilicile cu cupolă, reprezintă ultima fază a tipului bazilical la care se disting „două subtipuri, cel elenistic, întâlnit la Mistra, în care structuri bazilicale i se suprapune una cruciformă, și cel oriental, în care cupola apare deasupra navei bazilicale”⁶.

Acest tip de clasificare a arhitecturii religioase bazilicale o împărtășește și d-na conf. Mihaela Palade, afirmând că „încercările de clasificare a bisericilor au condus la conturarea a trei tipuri majore: bazilical, central și cruciform. Problemele au apărut, cum era și firesc, în găsirea și stabilirea unei terminologii adecvate, general acceptate, ca și în cristalizarea noțională a tipurilor existente, domeniu care s-a remarcat, de asemenea, printr-o diversitate la nivelul exprimării”⁷.

După linia de demarcare a formelor bazilicale observăm că avem primele biserici despre care Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că „Biserica poartă în chip foarte potrivit numele de Biserică (*ekklisia* – care vine de la verbul *a chema*) pentru că cheamă și strânge la un loc pe toți oamenii, după cum spune Domnul în Levitic: «Adună (*ekklisiaon*) toată adunarea la ușa cortului mărturie» (Levitic 8, 3)”⁸ iar despre Biserica Noii Legi, același autor zice: „este mireasa Domnului nostru Iisus Hristos, Unul – Născut Fiul lui Dumnezeu – căci este scris «după cum Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea» (Ef. 5, 25) și toate cele ce urmează. Biserica noastră este preînchipuirea și oglindirea «Ierusalimului celui de sus, care este slobod și maica noastră a tuturor» (Galateni 4, 26)”⁹.

Ne propunem în cele ce urmează să vorbim despre împărțirea interioară a bisericilor de tip bazilical, pentru a vedea dacă acestea aveau iconostas sau nu, iar după ce vom clarifica acest aspect, dorim să facem și o schiță a iconografiei bisericilor din secolele III-VI (biserici preiconoclaste), schiță ce se va dezvolta ulterior în iconografia de pe canceli. Din informațiile scriitorilor bisericești din secolul IV, Origen (265-339/340) în Panegiricul către Paulin episcopul Tyrului reiese că: „după ce a isprăvit astfel biserica, el a împodobit-o în cinstea întâistătătorilor cu tronuri preafrumoase în cinstea celor din frunte, iar pe deasupra cu bănci așezate într-o rânduială și ordine cuviincioasă, cu străni pentru preoți, așa

⁵ Preot prof. dr. P. Vintilescu, *Dezvoltarea și răspândirea arhitecturii bizantine*, în rev. BOR, anul LXXXV (1967), nr. 1-2, pp. 185-186.

⁶ G. Millet, *op. cit.*, pp. 95-104, apud. M. Palade, *op. cit.*, pp. 15-16, nota 1.

⁷ M. Palade, *op. cit.*, p.14.

⁸ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele, partea a II-a, Cateheza a XVIII-a Despre Sfânta Biserică*, trad. rom. pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București 1945, p. 526.

⁹ *Ibidem*, p. 529.

cum se cuvine. Apoi a așezat la mijloc sfântul altar al tainelor sfinte, care, pentru a rămâne ferit de mulțime a fost înconjurat cu un grilaj de lemn executat în cea mai aleasă finețe, spre a oferi privitorilor cea mai frumoasă priveliște”¹⁰. Această primă informație atestă existența unui grilaj despărțitor între altar și restul bisericii, încă din secolul IV. Din acest grilaj, care putea fi de piatră, marmură, lemn sau metal, se va dezvolta ceea ce azi numim iconostas. Și pe teritoriul țării noastre s-au descoperit bazine paleo-creștine, ale căror ziduri erau „în general construite din piatră cu mortar de var, iar spațiile din interior despărțite în nave cu ajutorul coloanelor; capitele în marmură ori calcar, frumos ornamentate și în diferite stiluri susțineau arcadele ori arhitravele. Altarul era despărțit de nave prin cancell de marmură”¹¹. O dovadă în plus a prezenței cancell-ului despărțitor și la bisericile rupestre din Dobrogea o reprezintă faptul că „o balustradă înaltă de 1,02m și groasă de 0,33m de asemenea încrustate în masivul de cretă, separă altarul de naos. Balustrada avea o singură deschidere la mijloc, largă de 0,66m și se prelungea în sus cu arcade susținute de stâlpi cu câte patru laturi (fază de tranziție între cancelli și iconostas), pe care, ca și pe fețele balustradei sînt incizate figuri de oranți, păsări, cruci, inscripții cu caractere runice”¹².

După clasificarea acestor trei tipuri bazilicale, în ceea ce urmează ne propunem să nominalizăm cele mai importante biserici bazilicale. Bazilicile din Parenzo (Istria) și Ravena, prin dispozițiile lor generale, aparțin celui mai nou tip bazilical. Prima a fost construită între anii 539-543 cu un baptisteriu octogonal și cu o decorație bogată în marmură și mozaic. În ce privește Ravena sunt remarcabile cele două baptisterii ale ortodocșilor și arienilor din sec. VI. Cele mai cunoscute și care ne fac o impresie deosebită “prin decorația lor bizantină și prin unele împrumuturi secundare de arhitectură sunt bazilicile Sfântul Apollinarie cel Nou (între 515 și 545) și Sfântul Apollinarie în Classe (între 534 și 549), precum și biserica octogonală, cu cupolă pe tambur, Sfântul Vitalie (între 536-547)”¹³.

În ceea ce privește bazilica pe plan central, reprezentativă este Biserica Sfinții Serghie și Vach din Constantinopol, construită între anii 526-537, precum și bisericile Sf. Sofia și Sf. Gheorghe din Tesalonic, sec. V. Tipul bazilical a fost părăsit foarte repede, astfel încât în veacul al VI-lea existența lui în Orient se

¹⁰ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească, Scrieri, partea I*, în Col. P.S.B., vol. 13, trad. note și comentarii pr. prof. T. Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, p.351. W. Nyssen în *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1975, pp.42-43, descrie vechea bazilică creștină astfel: la capătul absidei se afla tronul episcopului, înconjurat de băncile preoților. Scrierile, mai joase, cu sculpturi laterale de lectură închideau spațiul absidei, care era despărțit printr-un arc de triumf de nava din mijloc.

¹¹ E. Popescu, *Despre starea materială a bisericilor din Schytia Minor (Dobrogea) în epoca proto-bizantină (sec. IV-VI)*, în rev. S.T., an XLII, nr. 3/1990, pp. 80-81.

¹² I. Barnea, *Monumente creștine și viața bisericească în sec. VII-XIV*, în lucrarea *Monumente istorice și izvoare creștine*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1987, p. 101; vezi și fig. 4 – biserica B4 cu iconostas, p. 97 și fig. 7 – biserica E3, sec. X, p.102, unde este descris cancell-ul bisericii E3, Niculițel.

¹³ P. Vintilescu, *art. cit.*, p. 182.

încheia deja, deși în paralel cu noul tip de construcție pur bizantin, ce se va dezvolta, s-au mai construit unele biserici bazilicale acoperite în șarpantă.

Monumentele pur bizantine sunt acelea al căror element esențial este cupola pe pandantivi. Acest tip de biserică s-a aflat în uz general între secolele V-VII. „Ea modifică esențial și planul și aspectul general al bisericilor. [...] La bisericile de tip bizantin, elementul principal al construcției, și punctul de atracție a atenției se strămută la centrul edificiului unde se înalță cupola principală, deasupra punctului de întretăiere a navei longitudinale, centrale cu nava transversală (chalcidicul), din a căror încrucișare rezultă o cruce greacă (cu brațe egale) sau latină (cu brațul dinspre vest mai lung)”¹⁴. Monumentele ce reprezintă acest tip pur bizantin sunt biserica Adormirii din Niceea (Koimesis), biserica Sfânta Teodosia (azi Ghiul Geami) din Constantinopol, biserica Chora (azi Kahrie Geami) tot din Constantinopol.

Cu toate acestea cel mai celebru monument de arhitectură bizantină din prima epocă de înflorire a stilului, „cea mai strălucită și genială capodoperă ieșită din colaborarea geniului elenic cu tradițiile de artă ale Orientului, este biserica Sfânta Sofia (închinată Întelepciunii Divine) din Constantinopol, construită de Iustinian. Aceasta reprezintă pentru arta bizantină și pentru creștinătatea răsăriteană ortodoxă ceea ce este pentru creștinătatea apuseană catolică biserica Sf. Petru din Roma (în stilul Renașterii) sau catedrala Notre-Dame din Paris (în stilul gotic)”¹⁵. Aceasta este capodopera arhitecturii bizantine din care se vor inspira ulterior arhitecții școlilor locale din spațiul bizantin. „Interiorul este împărțit într-o navă centrală, naosul, și două nave laterale. În mijlocul clădirii se ridică cupola cu un diametru de 31 m, înscrisă într-un pătrat. Ea se sprijină pe 4 arcuri mari, cu o deschidere egală, care la rândul lor sunt sprijinite pe 4 stâlpi puternici. Imensul pandantiv sferic se proiectează în gol umplând spațiul dintre marile arcade. Pe cele două arcuri perpendiculare ale naosului, arcul oriental și cel occidental, se sprijină două semicupole. În jurul hemiciclului, ce acoperă jumătate din marea cupolă orientală, se deschid trei abside: în centru, absida principală, se prelungeste spre răsărit terminându-se cu o boltă cu semicupolă; pe de o parte și de alta se află absidele secundare. Spatele absidelor secundare se deschide spre naosurile laterale, bolta lor fiind susținută în această parte de două coloane”¹⁶.

Biserica „tip” – Néa (cea Nouă), construită în timpul împăratului Vasile I Macedoneanul (care a murit în anul 886), unică ca stil arhitectural, se distinge de toate celelalte. „Astfel, spre deosebire de Sfânta Sofia, prevăzută numai cu o singură

¹⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶ Ch. Bayet, *Arta bizantină*, trad. rom. C. Rosulescu, Ed. Scorillo, Craiova, 1999, pp. 39-40. H. Leclercq în *DACL*, Paris, 1926, col. 46. Descrierea iconostasului Sf Sofia din Constantinopol: „Lățimea iconostasului era de aproximativ 32 m, fiind împărțit între 5 sau 7 spații între coloane, căci colonetele trebuiau să fie duble... Coloanele iconostasului erau strălucitoare și reflectau lumina până departe; îmbrăcate în argint și frumos cizelate, ca și coloanele de pe ciboriumul de la Sf. Marcu, fapt ce facilita jocul luminilor. În loc să se anuleze în spirală imaginile erau repartizate în medalione circulare.”

absidă, altarul de la Néa era triconc, absida din stânga (nord) servind ca proscomidiar (prothesis), iar cea din dreapta ca diaconicon. Cancelul despărțitor între altar și navă se înalță, devenind iconostasul de mai târziu (tâmpla) prevăzută în mijloc cu sfintele uși iar pe laturi cu cele două uși diaconești¹⁷. Biserica Néa reprezintă tipul caracteristic, clasic de biserică greacă.

O ultimă inovație arhitecturală a fost combinația „trompelor de unghi pe pandantivi”¹⁸. Cele patru trompe de unghi intercalate între patru mari arcuri formează un octogon, care trece prin opt pandantivi mici la centrul cupolei. Acest procedeu persan de rezolvare arhitecturală, frecvent întâlnit în mănăstirile egiptene din secolele V-VI, îl putem întâlni în Grecia și anume „la catoliconul Mănăstirii Sfântul Luca din Focida. La acesta vin să se adauge în cursul aceluiași veac, între altele, biserica din Christianu (în Trifylia), Panaghia Lycodimu din Atena, Néa Moni din Chios și Dafni din apropierea Atenei”¹⁹. Prin aceste tipuri de arhitectură eclesială se încheie prima fază sau vârstă a arhitecturii bizantine în care s-au înălțat cele mai semnificative biserici și care nu va fi egalată ci doar întreținută de școlile balcanice.

A doua fază a arhitecturii bizantine „o reprezintă înmulțirea cupolelor. Dacă în veacul al șaselea cele cinci cupole de la biserica Sfinților Apostoli din Constantinopol înfățișau o inovație și o excepție, de la veacul al XI-lea înainte aceasta nu era un lucru neobișnuit. În chip uzual, cupolele se ridicau deasupra unghiurilor pătratului de la baza cupolei centrale, dar în alte cazuri erau dispuse în formă de cruce ca la unele biserici din insula Cipru (Peristerona din apropierea Nicosiei și Hieros Kypos nu departe de Pafos), sau se așezau chiar pe nartex ori se înșirau de-a lungul navei (ca la Sfântul Barnaba, aproape de Salamina, etc.)”²⁰. Acest tip de biserică a influențat arta armeană, și nu invers, cum s-a susținut de unii cercetători ai Universității din Gratz²¹, care invocă faptul că arta armeană ar fi influențat stilurile bizantine încă din sec. V-VI. Această a doua fază a artei bizantine o vom reanaliza când vom trata iconostasele post-iconoclase.

Ultima fază arhitecturală, una de înflorire a artei bizantine, numită și Renașterea bizantină este generată „grație atmosferei întreținută de puternica și multilaterală mișcare culturală, în care capitala și imperiul, prin încordarea ultimelor lor puteri intelectuale au realizat o puternică renaștere, preludiu al umanismului și marii mișcări intelectuale din veacul al XV-lea”²². În această epocă stilul bizantin va fi preluat de toate popoarele ortodoxe din Balcani, unde va primi unele adaptări regionale și interpretări locale, creând tipuri diverse, noi și originale despre care ne propunem să vorbim când vom analiza iconostasul post-iconoclast din Balcani.

¹⁷ P. Vintilescu, *art. cit.*, p. 189.

¹⁸ V. Vătășeanu, *op. cit.*, p. 72.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 190-191. Vezi și fig. 6 pentru acest tip de biserică, p. 191.

²⁰ *Ibidem*, p. 193.

²¹ Teza aparține profesorului J. Strygowski, care credea că elementele caracteristice arhitecturii bizantine, bolta și cupola, ca și diferitele tipuri de biserici își aveau originea în Armenia. Însă în opinia specialiștilor teza profesorului avea cel mult valoarea unei ipoteze; în lucrarea *Die Baukunst der Armenier und Europa*, (2 vol. de 888 p., Viena, 1918), apud P. Vintilescu, *art. cit.*, p. 194.

²² P. Vintilescu, *art. cit.*, p. 198.

În consecință cele mai frumoase monumente, ce continuă tradiția bizantină, le găsim în regiunile pur bizantine, în Grecia și Macedonia. Astfel, în Grecia avem două exemple din sec. XIII. Una este biserica Sfinții Apostoli din Tesalonic – tip de cruce greacă cu cinci cupole pe tamburi, cu o navă mijlocie mai înaltă față de cele laterale. Cea de-a doua biserică este Sfânta Ecaterina, asemănătoare cu prima, care se află tot în Tesalonic.

După o trecere în revistă a traiectoriei arhitecturale de la stilul bazilical la cel bizantin constatăm că, în funcție de perioada de construcție, spațiul eclesial a evoluat și s-a adaptat cerințelor și nevoilor cultului. În ansamblu, împărțirea tripartită a bisericii s-a păstrat, iar elementele ce au evoluat, unele chiar inovatoare, au fost efectul dezvoltării liturghiei bizantine și a simbolismului teologic, fiind cunoscută preocuparea aproape exclusiv ecleziologică a Sfinților Părinți din primele veacuri creștine.

Referitor la semnificația teologică a bisericilor bizantine, și raportându-ne la marii tâlcuitori bizantini putem spune că „cele două elemente esențiale ale stilului bizantin, forma de cruce și cupola, au un simbolism profund. Primul evidențiază și faptul că învățătura creștină ca și cultul divin public, care are în centrul său Sfânta Liturghie, săvârșită în biserică, sînt întemeiate pe jertfa Mântuitorului pe cruce. Cele patru brațe ale crucii simbolizează universul sau lumea întregă, cele patru unghiuri ale lumii, sau cele patru puncte cardinale ale pământului, Biserica creștină fiind răspândită în toate părțile lumii”²³. Din acest simbolism, care face distincția între spațiul destinat săvârșirii jertfei euharistice și restul bisericii, se naște nevoia de orientare a bisericilor încă de la început „cu altarul spre răsărit, așa cum recomandă vechile rânduiele bisericești, scrise sau compilate în sec. III-IV”²⁴, precum și nevoia existenței unor grilaje despărțitoare între altar și naos, care reprezintă obiectul cercetării noastre și de care ne vom ocupa în continuare.

1.1. Părțile principale ale Bisericilor ortodoxe bizantine și apariția tâmplei în epoca preiconoclastă

Împărțirea tripartită în altar, naos și pronaos reprezintă o caracteristică a bisericilor bizantine ortodoxe. Această împărțire a fost cerută de necesitățile cultului divin și de deosebirile dintre participanții la cult (clerul, creștinii botezați, catehumenii și penitenții).

Acest mod de structurare a bisericilor ortodoxe are corespondent în locul de cult din Vechiul Testament, format din Sfânta Sfintelor, Sfânta, precedate de o curte. Fiecare despărțitură care delimitează aceste trei spații semnifică o etapă de curățire pe care omul trebuia să o parcurgă în încercarea de a comunica cu Dumnezeu.

²³ N. Necula, *Semnificația simbolico-teologică a lăcașului de cult după tâlcuitorii bizantini ai cultului ortodox*, în rev. B.O.R., anul CVIII, nr. 7-10 (1990), pp. 132-133. (Comunicare ținută la simpozionul național *Spațiul eclesial ca loc interior și expresie a tradiției*, Brăila, 6-8 oct. 1990).

²⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 18. Există totuși și excepții de la această regulă în epoca veche, ca la bisericile din Roma, orientate de obicei invers (cu altarul spre apus), ca și unele biserici din Răsărit (Bazilica lui Paulin din Tir, Bazilica Învierii din Ierusalim ș.a.).

Elementele care departajau încăperile Cortului Mărturiei erau „două catapetesme – una care separa curtea de prima încăpere, Sfânta, cealaltă aflându-se la intrarea în Sfânta Sfintelor. Aceasta din urmă era cea mai importantă, ea fiind menționată în Epistola către Evrei (cap. 9), fiind totodată catapeteasma care s-a rupt în două, de sus până jos, la moartea Mântuitorului (Matei, 17,51; Marcu, 15,38; Luca, 23,45)”²⁵. Această separare a spațiilor cultice iudaice nu reprezintă altceva decât icoana Bisericii creștine întemeiată pe întruparea, jertfa și învierea Mântuitorului Iisus Hristos, demonstrând că „dacă în cortul sau templul Vechiului Testament separarea dintre cele trei despărțituri era cât se poate de clară, interzicând cu desăvârșire orice comunicare între ele, în biserica Noului Testament a intervenit o îndulcire a severității care pusese stavile atât de rigide”²⁶.

Așadar Biserica Ortodoxă bizantină a moștenit împărțirea tripartită. Prima încăpere, și anume *altarul* (*bema* sau *ierateion*, provine din grecește și înseamnă loc mai înalt), de obicei în formă de absidă, care este și cea mai importantă. Sfințenia și importanța altarului creștin o dă prezența Sfintei Mese, pe care se săvârșește Jertfa nesângeroasă, care nu se poate oficia decât într-un anumit cadru. Practica ca prestolul să fie așezat pe loc sfânt, în care erau depozitate sfinte moaște, este destul de târzie, doar din veacul al VIII-lea. Sfânta Masă era ce obicei confecționată din obiecte durabile, care simbolizau trăinicia Pietrei-Hristos pe care s-a zidit Biserica. În sfântul altar se desfășoară momentele cele mai importante ale Sfintei Liturghii, la care asistă și îngerii într-o unitate indisolubilă, încât actul liturgic „se desfășoară într-o mișcare rituală în care se reflectează măreția Dumnezeirii. La baza acestui act, ca și la baza construcției și împodobirii lăcașului de cult, stă un anumit plan tributar gândirii biblice: «Cuvântul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan, 1,14)”²⁷.

Sfânta Masă simbolizează ieslea, Mormântul și masa Cinei celei de Taină, iar Sfânta Cruce ce se înalță în spatele Sfintei Mese, cu fața spre preotul slujitor și comunitate, este simbol al jertfei de pe Golgota. Tot pe Sfânta Masă stau antimisul, Sfânta Evanghelie și chivotul, primele două fiind obligatorii pentru săvârșirea Sfintei Liturghii.

Altarele bisericilor bizantine mai au două încăperi anexe, sub forma unor absidole, numite *proscomidiar* (prothesis), unde se aduc darurile credincioșilor pentru jertfa euharistică, amintind de Locul Căpățâniei, și *diaconicon* sau veșmântar unde se păstrează veșmintele și cărțile liturgice. Aceste două încăperi la început au avut diverse forme, iar după ce stilul bizantin s-a cristalizat le regăsim în formă treflată sau triconcă a altarului, în special în sec. IX-X, la tipul de biserică în cruce greacă înscrisă. În general sacralitatea altarului este sugerată de *soleea*, care se distinge printr-o înălțime superioară în raport cu restul bisericii.

²⁵ M. Palade, *op. cit.*, pp. 75-76.

²⁶ *Ibidem*, p.76.

²⁷ Pr. conf. I. Moldovan, *Sfânta Liturghie ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu și însemnătatea ei în viața religios-morală a creștinului ortodox*, în rev. O, an. XXXIV, nr. 1 (1982), p. 110.

În bisericile primare pictura din conca altarului nu avea o tipologie iconografică, oscilând între Hristos-Pantocrator, Sfânta Cruce sau Maica Domnului cu Pruncul-Orantă. Programul iconografic făcea ca în absida altarului „să se afle icoana lui Hristos, așezat pe tron și înconjurat sau nu de apostoli – ca la Santa Pudencia din Roma, sau San Vitale din Ravenna. La Sant Apollinare in Classe apare însă o cruce, tot icoana lui Hristos, de fapt a Patimilor Sale. În secolul al VI-lea, la Parenzo, apare Maica Domnului, stând pe tron și având Pruncul în brațele sale; de o parte și de alta a sa se află doi îngeri și doi sfinți. Ideea avea să devină tradițională în iconografia bizantină; uneori Maica Domnului apare în atitudinea de *orantă*, având Pruncul în medalion, așezat la sânul său”²⁸.

După sfântul altar următorul spațiu central al bisericii este *naosul* – care simbolizează corabia lui Noe și are corespondent în Sfânta din Vechiul Testament. Naosul reprezintă spațiul unde cultul creștin are un profund caracter public și unde se săvârșesc Tainele. Aici, în naos, alături de preoți, credincioșii participă activ devenind ceea ce spune Sfântul Apostol Petru „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată.” (Petru, 2,9)

Dacă sfântul altar este lăcașul lui Dumnezeu, naosul este spațiul ce sugerează lumea creată, care se orientează și se îndreaptă spre Împărăția lui Dumnezeu.

Centrul de forță al naosului este cupola centrală unde se află Hristos Pantocrator, icoană specifică Ortodoxiei. Pictura cupolei din naos (Pantocratorul) „reunește oarecum, într-o unitate arhitectonică tot interiorul bisericii înălțându-l spre cer. De aceea, în formele ei originare, ea se boltea deasupra naosului, așa cum se boltește pentru privirile noastre cerul deasupra pământului (ca la Sf. Sofia din Constantinopol), motiv firesc și frumos, pentru care foarte mulți spun bolții bisericii, cerime”²⁹. Abia în secolul V se întrevede o articulare a sistemului iconografic din naos, „vastele cicluri biblice, extinse pe toată lungimea pereților laterali ai navei confirmă preocuparea manifestă a autorilor (concomitent și artiști) pentru articularea coerentă, cu argumente (scene) vechi- și nou-testamentare, a unui program iconografic chemat să ilustreze, cu rigoare didactică, hristologia profesată de sinodalii de la Efes, pe care ei o împărtășeau și înțelegeau să o proclame ca atare prin programul iconografic”³⁰. Toate aceste scene iconografice ce caracterizează arta bizantină și care s-au manifestat de la începutul secolului VI, îmbinând elementele antice, orientale și creștine își au strălucirea în „lucrările în care bogăția ornamentației este în armonie cu noile forme ale arhitecturii”³¹.

²⁸ M. Palade, *op. cit.*, p. 70.

²⁹ E. Braniște, *op. cit.*, p. 162. Sau cum spunea părintele D. Stăniloae, în lucrarea *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 77, „din cupola centrală a bisericii Hristos Pantocratorul îi privește și îi îmbrățișează pe toți, pe îngeri și pe sfinții trecuți din această viață, pe ultimii așezați în general într-un registru inferior celui al îngerilor, și pe credincioșii vii din biserică.” A se vedea și lucrarea pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, p. 16.

³⁰ A. M. Alexandrescu, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine și arta creștină eclezială*, în rev. S.T., seria a II-a, an L, nr. 3-4/1998, p. 47.

³¹ Ch. Bayet, *Arta bizantină*, trad. rom. C. Rosulescu, Ed. Scorillo, Craiova, 1999, p. 20.

Pronaosul este încăperea care face trecerea în naos, iar la început era despărțit de un zid cu o ușă, ceea ce înseamnă că acest spațiu era rezervat catehumenilor, aceia care urmau să se boteze, în timp ce în naos stăteau cei botezați. Această a treia parte a bisericii este denumită și *nartică*. În ea „se păstrează cristelnița sau vasul pentru botezat copii și se administrează unele Sfinte Taine și ierurgii, ca și unele laude bisericesti. Sfântul Simeon amintește în opera sa de pronaosul bisericii care închipuiește «zidirea pământului și cele de pe pământ care s-au făcut pentru noi»³².

Pronaosul simbolizează pământul nerestaurat, tocmai de aceea se află la capătul opus al altarului. Acesta corespunde curții exterioare a Cortului sau a Templului din Vechiul Testament. Despre simbolismul teologic al bisericii și iconostasului ne vom ocupa într-un subcapitol separat.

După o scurtă analiză asupra principalelor părți ale bisericilor ortodoxe bizantine, ne propunem să abordăm cum și când a apărut iconostasul și ce formă avea acesta în faza preiconoclastă.

Despărțirea dintre altar și restul bisericii a fost preluată din modelul vechi-testamentar, unde catapeteasma constituia un vâl liturgic brodat care separa „cele două încăperi ale templului, Sfânta și Sfânta Sfintelor, de restul templului, fiecare din acestea având o astfel de perdea din cea mai fină pânză de bumbac (lyssus), colorată în cele patru culori sfinte (alb, purpuriu, roșu-stacojiu și purpuriu-vânăț). Dintre ele cea mai importantă era catapeteasma a doua, care despărțea Sfânta de Sfânta Sfintelor (Evr. 9,2-3)³³. Această catapeteasmă a Vechiului Testament prefigurează catapeteasma Noului Testament, ceea ce numim în bisericile creștine ortodoxe *iconostas*. Noțiunea de catapeteasmă mai este percepută în creștinism ca definind iconostasul și uneori dvera, deși ni se pare improprie această utilizare după cum observăm în unele dicționare, încât odată cu „instalarea templonului și apoi a iconostasului, în bisericile ortodoxe catapeteasma denumește draperia din spatele ușilor împărătești (vezi și dveră). În mod curent termenul este întrebuințat astăzi chiar pentru iconostas³⁴.

În ceea ce privește geneza iconostasului bizantin preiconoclast, unul dintre specialiștii care încearcă o situație a lui în timp este Martin Winkler, fiind de părere că „iconostasul actual apare în germene din sec. IV când izola altarul de navă. Bariera transversală era în general o balustradă de piatră sau de marmură, puțin înaltă și decorată cu simboluri creștine sugerând o diferență (nicidecum o separare)

³² N. Necula, *Simbolismul lăcașului de cult în opera Sfântului Simeon al Tesalonicului*, în rev. G.B., nr. 9-12 (1983), p. 648.

³³ Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 82-83.

³⁴ *** *Dicționar de artă, forme, tehnici, stiluri artistice*, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 97. Este interesantă și părerea unuia dintre specialiștii care s-au ocupat de problema formei primitive a iconostasului, G. Filimonov, care spune că folosirea perdelelor pare a fi mult mai veche decât cea a îngrăditurilor, și că ele sunt menționate în primele veacuri ale Liturghiei creștine – L. Uspenski, *Problema iconostasului*, trad. rom. pr., Iova Firca, în rev., M.B., an XV, nr., 1-3, 1965, p. 98 (vezi și nota 24 de la aceeași pagină).

în liturghie, între lumea cerească, veșnică și lumea pământească, trecătoare; Biserica Triumfătoare înălțată la ceruri prin Hristos și Maica Domnului și Biserica în suferință și luptătoare³⁵. O la fel de interesantă relatare despre vechimea închiderii altarului o menționează și Biaggio Pace în lucrarea sa intitulată *Noi ipoteze asupra originii iconostasului*, unde amintește de documente de o valoare inestimabilă, aflate pe un epitaf de la Vatican, în prezent în custodia muzeului Lateran „pe care De Rossi îl menționa în sec. al III-lea. În epitaf e reprezentată închiderea (îngrăditura) altarului sub forma unui portic cu coloane, arhitravă și perdele ca în faimosul mozaic de la Santa Maria Maggiore, sec IV-V”³⁶.

Termenul cel mai uzual care definea închiderea altarelor din bisericile primare se numea cancell, care nu mai este folosit în zilele noastre. Acest cuvânt „este traducerea literară din latinescul *cancelli*, și era o despărțitură. Aceste bariere sau despărțituri puteau fi din lemn, marmură sau metal, uneori o împletitură de fier sau de bronz, altădată de țigle suprapuse. Se obținea astfel un grilaj, o balustradă fixă sau mobilă, cel mai adesea fixă, care permitea trasarea unei incinte în jurul unei suprafețe de mărime variabilă”³⁷.

În ceea ce privește forma, dimensiunea și materialul de construcție al cancellilor în bisericile preiconoclaste nu exista o regulă, unele fiind formate din „zăbrele ori din panouri despărțite prin coloane legate între ele la capete printr-o grindă orizontală (arhitravă), de lemn, de metal ori chiar de piatră sau marmură, frumos împodobită cu sculpturi și numită în perioada bizantină ipertiron sau kosmitis”³⁸. Aceste prime forme de închidere ale altarului, considerate ca fiind punctul de plecare al iconostaselor, cel mai probabil au fost împrumutate din arhitectura civilă, unde oratorii și judecătorii erau separați de restul asistenței prin aceste balustrade scunde, care în bisericile creștine din sec. IV-V despărțeau altarul de naos devenind un „grilaj scund, de lemn, metal, piatră, făcut să împiedice intrarea laicilor în altar, și care se numea cancelli (lat. *cancelli*, gr. *kankela* = grilaj)”³⁹.

Motivele pentru care au apărut aceste cancelli (*kiklidis* = zăbrele, cum le numeau grecii) au fost în primul rând de ordin practic, pentru ca mulțimea să nu incomodeze preoții liturghisitori. Există motive ce ne fac să credem că această balustradă era uneori mobilă, fapt ce ține de practica de la început, când altarul nu avea un loc fix; abia când „adunarea a crescut mult altarul a fost mutat la căpătâiul monumentului, acolo unde se află astăzi”⁴⁰.

³⁵ M. Winkler, *Réflexions sur l'iconostase*, în *Contacts*, revue française de l'orthodoxie, nr. 32, trim. 4, Paris (1960), p. 310.

³⁶ B. Pace, *Nuova ipotesi sull' origine dell' iconostasio*, în rev. *Byzantion*, Tome XIX, Bruxelles (1949), p. 197.

³⁷ H. Leclercq, *Cancelli*, în *D.A.C.L.*, Tome deuxième, 2e partie, Paris, Ed. Letouzey et Ane, 76 Rue des Saints-Pères, vol. VII, 1910, col. 1821. Vezi și *Dicționar de artă*, Ed. Meridiane, București, 1995, pp. 87-88.

³⁸ E. Braniște, *op. cit.*, p. 99.

³⁹ E. Braniște, *op. cit.*, p. 90. Vezi și L. Uspenski, *art. cit.*, p. 99, pentru *cancelli*.

⁴⁰ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 54.

Avem în față o imagine de ansamblu, din care putem observa că au existat trei forme de închidere a altarului în perioada creștinismului primar. Aceste forme de închidere perdeaua (modelul armean), îngrăditura, și ulterior grilajul, ce desemnau demarcația altarului de restul bisericii, erau străpunse de o ușă prin care se făcea accesul în sanctuar (rezervat exclusiv clerului), iar în ceea ce privește proporțiile, „această separație a crescut puțin câte puțin. Cum în epoca paleocreștină la dreapta și la stânga ușii principale, plăci de piatră sau marmură, dreptunghiulare sau pătrate, separau partea inferioară a celor două spații situate în afara ușii centrale; ele erau în general sculptate cu basoreliefuri, aceste plăci constituind o închidere de proporții modeste”⁴¹.

Această închidere a altarului, în forme modeste la început, reprezintă faza embrionară a iconostasului, care a ținut până după Triumful Ortodoxiei (843), în unele biserici chiar și mai târziu, fază care este caracteristică bisericilor bizantine. Cancelliile difereau ca formă în funcție de zonele unde se aflau bisericile, iar modul de împodobire nu era uniform.

Perioada preiconoclastă ne oferă o serie de cancellii pe care cea mai frecventă reprezentare era crucea, dar și alte simboluri creștine care cel mai probabil au fost preluate din arta grafică a catacombelor și așezate pe plăcile ce formau grilajul despărțitor. În ce privește motivele care au dus la formarea iconostasului, ne punem aceeași întrebare ca și L. Uspenski, un specialist în această problemă, care dorește să clarifice dacă aceste „balustrade și aceste perdele ale primelor veacuri răspundeau ele numai unei trebuințe practice sau apariția lor era legată de natura și chiar originea cultului creștin?”⁴² Și răspunsul lui este că apariția lor era legată de natura cultului creștin. Un alt răspuns găsim la J. Gelineau, potrivit căruia „împărțirea bisericii în naos și altar este evidentă în toate liturghiile vechi. Pe de altă parte, la autorii vechi și la Sfinții Părinți se găsesc adesea indicații asupra acestui subiect, ca și asupra semnificației diferitelor părți ale bisericii, în deosebi a altarului”⁴³. În cele ce urmează dorim să abordăm cadrul teologic al iconostasului, ce rezidă din simbolismul liturgic dogmatic al spațiului eclesial, după tâlcuitorii bizantini, precum și rolul iconostasului în cadrul acestui simbolism.

1.2. Simbolismul Bisericilor Bizantine la mari Sfinți Părinți, rolul liturgic și semnificația dogmatică a iconostasului

Pentru a putea vorbi de simbolismul bisericii creștine ca spațiu cultic și/sau locaș de închinare ne gândim la textul scripturistic «Și pe această piatră voi zidi Biserica mea și porțile iadului nu o vor birui.» (Matei 16,18), Hristos fiind temelia

⁴¹ E. A. de Mendieta, *L'art au Mont-Athos*, Ed. Patriarchal Institute de Recherches Patristiques, Tessalonic, 1977, p. 348.

⁴² L. Uspenski, *art. cit.*, p. 96.

⁴³ J. Gelineau, S. J., *L'église, lieu de la celebration*, în *La Maison Dieu*, nr. 63, 1960, p. 47, apud. L. Uspenski, *art. cit.*, p. 97.

Bisericii. Tot în acest sens și în textul vechi-testamentar templul a fost numit «Casă a lui Dumnezeu și poartă a cerului» (Facere 28,17).

Un criteriu ce privește simbolismul teologic al Bisericii, una sfântă, sobornicească și apostolească (cum ne învață simbolul Niceean), se vede în primul rând din orientarea sau direcționarea topografică a spațiului. Este metoda generală a bisericilor ortodoxe de a orienta „altarul spre răsărit, spre lumină, este în legătură cu ființa creștinismului care este religia luminii al cărei întemeietor este Hristos «Lumina lumii» (Ioan 8,12) și «Răsăritul cel de Sus», către care trebuie să ne îndreptăm în timpul rugăciunii, în biserică și pe care Îl așteptăm să vină a doua oară, dinspre răsărit, spre a ne învrednici de desfătarea raiului”⁴⁴. Iar când vorbim de biserică „se cade mai întâi să spunem ce este biserica și ce explicație are forma concavă de scoică a bisericii ca lăcaș de închinare, sintronul, absida altarului bisericii și altele de acest fel. Se numește biserică (ekklisia) pentru că în ea se adună și aici sunt chemați drept credincioșii. Se numește cetate întărită de jur împrejur (periohi), fiindcă ea conține minunile lui Dumnezeu”⁴⁵.

Un alt criteriu ce privește simbolismul bisericii îl constituie tipologiile arhitecturale, mai exact, tipul pur bizantin al bisericii în formă de cruce greacă – de unde învățătura creștină că „cultul divin public are în centrul său Sfânta Euharistie și este întemeiat pe jertfa Mântuitorului Hristos pe cruce. Cele patru părți ale crucii simbolizează cele patru unghiuri ale lumii sau cele patru puncte cardinale ale pământului, Biserica creștină fiind răspândită în toate părțile lumii”⁴⁶. Am aminti aci că și tipul bazilical al bisericii navă are un simbolism aparte ducându-ne cu gândul la „corabia lui Noe, cortul mărturiei și Templul lui Solomon, simbolizând întreaga lume pe care o cuprinde Biserica și în care avea să se răspândească învățătura ei”⁴⁷. Biserica, după teologia Sfântului Gherman al Constantinopolului, reprezintă simbol al împărăției lui Dumnezeu pe pământ condusă de Însuși Mântuitorul Iisus Hristos și ea închipuie „răstignirea, înmormântarea și învierea lui Hristos, fiind mai proslăvită decât cortul mărturiei lui Moise, preînchipuită în Patriarhi, așezată pe temelii în Apostoli, întru care este izbăvirea și sfințele sfințelor, mai înainte vestită în Profeți, preaîmpodobită în ierarhi și desăvârșită în martiri, fiind înălțată pe tronul cel cu sfințele lor moaște”⁴⁸.

Dacă privim biserica ca simbolizând împărăția lui Dumnezeu în inimile credincioșilor, care sunt «temple ale Duhului Sfânt» (I Corinteni 3,16) trebuie să ținem seama de gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul care arată că „sfânta

⁴⁴ Pr. prof. N. Necula, *Simbolismul lăcașului de cult în opera Sf. Simeon al Tesalonicului*, în rev. G. B., nr. 9-12, București (1983), p. 643.

⁴⁵ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Descrierea bisericii*, în rev. M.O., nr. 5-6, Craiova (1964), trad. pr. N. Petrescu, p. 375.

⁴⁶ Pr. prof. N. Necula, *Simbolismul lăcașului de cult în opera Sf. Simeon al Tesalonicului*, în rev. G. B., nr. 9-12, București (1983), p. 642.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ N. Necula, *Semnificația simbolico-teologică a lăcașului de cult după tâlcuitorii bizantini ai cultului ortodox*, în rev. B.O.R., CVII, nr. 7-10, București (1990), p. 131.

biserică a lui Dumnezeu (cea văzută) simbolizează pe om: altarul ei este sufletul, sanctuarul ei este spiritul, iar naosul ei este trupul. Astfel ea (biserica văzută) este chipul și asemănarea omului, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”⁴⁹. Trebuie să spunem că Biserica vie a fost întemeiată după modelul ierarhiei cerești, după cum spune Pavel, «întâi apostoli, al doilea profeți, al treilea didascali, după aceea puteri, apoi darurile tămăduirilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor» (I Corinteni 12,28), iar Sfântul Chiril al Ierusalimului completează: „și tot felul de virtuți, adică: înțelepciune și înțelegere, curăție și dreptate, milostenie și omenie și răbdare nebiruită în persecuții”⁵⁰.

Plecând de la gândirea teologică a Sfinților Părinți în ce privește simbolismul bisericii trebuie să analizăm împărțirea interioară a lăcașului de cult care a articulat o deosebire a participanților la Sfânta Liturghie, altarul fiind rezervat liturghisitorilor, naosul inițiaților, iar nartica catehumenilor.

Ne vom opri în cele ce urmează asupra simbolismului altarului bisericii. În conformitate cu stilul bizantin propriu Ortodoxiei, lăcașul bisericesc beneficiază de o împărțire tripartită care este „cerută de necesitățile cultului divin și de deosebirile dintre cei care participă la el, este simbol al Sfintei Treimi, asemănându-se cortului mărturiei, care era alcătuit din trei părți, ca și templul lui Solomon”⁵¹.

În continuare vom analiza spațiul interior al bisericii în conformitate cu scrierile unor mari Sfinți Părinți. Altarul este spațiul esențial al lăcașului de cult creștin, situat spre Răsărit, având o directă semnificație eshatologică (Ioan 8,12), construit în formă de absidă care prin destinație și împodobire își reliefează sacralitatea. În acest sens Sfântul Simeon al Tesalonicului afirma: „fără altar nu poate fi biserică ci numai casă de rugăciune, care se împărtășește din sfințenie numai prin rugăciuni fără să fie sălășluirea slavei lui Dumnezeu, nici lăcașul Lui și neavând dumnezeiască putere a sui rugăciunile noastre, prin darul său către Dumnezeu”⁵². Sfântul Altar, numit și *bema* – loc mai înalt, locul de prefacere al Sfințelor Daruri, zice Sf. Sofronie al Ierusalimului este „după imaginea jertfelnicului cresc și după cum în acest altar liturghisesc îngerii lui Dumnezeu, tot așa și în sfântul altar al Bisericii, stau și preoții cei pământești, asistând și adorând totdeauna pe Dumnezeu prin cult”⁵³. De aceea iconostasul ortodox își justifică prezența prin faptul că ne

⁴⁹ *Idem*, p. 131. Mai pe larg a se vedea pag. 132 a aceluiași articol despre simbolismul bisericii la Sfântul Maxim Mărturisitorul.

⁵⁰ Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, partea a II-a, trad. pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1945, p. 529.

⁵¹ N. Necula, *Semnificația simbolico-teologică...*, p. 133.

⁵² Sf. Simeon al Tesalonicului, *Περί του Ναου*, în PG, t. CLV, după ed. Princeps a patr. Dosithei al Ierusalimului (Iași, 1683); trad rom Chesarie, *Simeon, arhiep Tesalonicului: Voroavă de întrebări și răspunsuri*, (București, 1765); retip. De T. Teodorescu, *Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după adevăratele principii puse de Domnul Nostru Iisus Hristos și urmașii săi*, (București, 1865-66). apud. N. Necula, *Simbolismul lăcașului de cult în opera Sf. Simeon al Tesalonicului...*, p. 643.

⁵³ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Descrierea bisericii*, în M.O., nr. 5-6, 1964, trad. N. Petrescu, p. 358.

arată că altarul trebuie „să fie foc arzător și luminos, fără nici o întinăciune, fără nici o pată, fiindcă preoții se aseamănă cu arhanghelii, și după cum un serafim a luat cărbunele aprins și l-a dat profetului Isaia, tot așa și preoții iau pâinea, adică trupul Domnului, și o dau credincioșilor”⁵⁴.

Altarul bisericilor creștine ortodoxe constituie locul de reactualizare a jertfei euharistice, unde Hristos se jertfește în fiecare liturghie, drept pentru care altarul poartă numele de *jertfelnic*, „după cerescul și înțelegătorul jertfelnic în care preoții cei de pe pământ reprezintă ierarhiile înțelegătoare și imateriale. Se spune că aceste ierarhii cerești sunt strălucitoare întocmai ca o flacără de foc. Se mai numește jertfelnic, după Sfântul Mormânt al Domnului Hristos, în care El (Domnul Hristos) s-a dus pe Sine jertfă lui Dumnezeu-Tatăl”⁵⁵. Sfințenia și importanța altarului, se desprinde și din scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei, care vorbind despre preoție folosește textul scripturistic din Epistola către Evrei 10,11, „și zice «Vor păzi preoția lor toate cele de la jertfelnic și cele dinlăuntrul catapetesmei», adică cele negrăite și tainice, și câte e obiceiul să le săvârșească cei ce stau lângă altarul dumnezeiesc”⁵⁶. În scrierile mai sus menționate cu privire la iconostas, întâlnim un remarcabil comentariu al părintelui Stăniloae, care vorbind de lăcașul bisericesc ortodox, spune că acesta „păstrează în el iconostasul care acoperă locul unde săvârșește preotul Taina lui Hristos. Acesta arată că el e mai aproape de cele negrăite și poate grăi poporului despre ele. Un lăcaș bisericesc fără catapeteasmă înseamnă că nu există un mister mai presus de ceea ce înțelege orice credincios”⁵⁷.

Pentru a evita repetițiile, în acest capitol ne propunem să vorbim doar despre altar și iconostas, fără a mai reanaliza naosul și pronaosul bisericilor bizantine.

Iconostasul, sau mai porivit *cancellul* preiconoclast își găsește utilitatea liturgică în forma „îngrăditurii de grilaj a Mormântului Domnului Hristos; (grilajele) sunt lucrări de aramă și opresc ca cineva să intre în altar, dar ele indică și locul de rugăciune în care are voie să intre poporul dinafară, pe de o parte, iar pe de altă parte aceste grilaje arată că înăuntru, adică dincolo de aceste gratii există sfântul altar (Ta aghia ton aghion) și numai preoților le este îngăduită trecerea”⁵⁸. Tipologia funcționalității spațiului liturgic, care „conform viziunii dionisiene a ierarhiei bisericești, se traducea vizibil prin gradul de apropiere de nucleul cultic (altarul)”⁵⁹, stă la baza utilității primelor iconostase. La iconostasele preiconoclaste apare un prim element, *arhitrava* (*kosmitis*), suport iconografic unde apare prima icoană, și anume Crucea, care dă sens iconostasului. După cum spunea și Sf. Sofronie al

⁵⁴ *Ibidem*. Mai pe larg despre *bema vezi* și nota 19 de la pag. 358 a lucrării lui V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericeii Ortodoxe*, prelucrată de prof. T. Tarnavski și de dr. Nectarie Nicolae Cotlarciuc, Arhiep. și Mitropolit al Bucovinei, Cernăuți, 1929, p. 59-60, 115-118.

⁵⁵ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 358.

⁵⁶ Sf. Chiril al Alexandriei, *Colecția P.S.B.*, vol. 38, Scrieri partea I, *Închinare în duh și adevăr* (despre preoție), trad., introducere și note pr. prof. D. Stăniloae, ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1991, p. 450.

⁵⁷ Idem, nota 517, p. 450, comentariu pr. prof. D. Stăniloae.

⁵⁸ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 359.

⁵⁹ A. M. Alexandrescu, *op. cit.*, pp. 50-51.

Ierusalimului în sec. al VI-lea, deasupra altarului exista „ca loc de înfrumusețare (o kosmitis), împodobită după rânduiala legală, făcând să apară pecetea împodobită prin crucea Domnului Hristos cel răstignit. Acest loc de înfrumusețare mai este și spre închipuirea catapetesmei (care s-a rupt în două la moartea Mântuitorului Hristos)”⁶⁰. Această *kosmitis*, după părerea unui iconograf, își are originea în despărțitura altarului, care „avea să se umple de icoane, transformându-se în iconostas, atunci, deasupra ușilor împărătești, sub *tiablo* (mică bară transversală care susține registrul Deisis-ului), a apărut o parte distinctă a iconostasului care a primit, de asemenea, ca și *umbrarul* de deasupra altarului, numele de *umbră* (*sen*). Această *umbră* de deasupra ușilor împărătești ale iconostasului este înrudită într-un chip profund cu *umbra* așezată deasupra altarului”⁶¹. *Cosmetul*, inspirat în mod deosebit de Epistola către Evrei (10,20), care compară trupul lui Hristos cu vâlul Templului de la Ierusalim, reprezintă una dintre cele mai vechi delimitări ale altarului.

Perioada la care ne raportăm a fost una de căutări iconografice în ce privește iconostasul, iar dogmatic disputele teologice ale vremii le clarifică Sinoadele Ecumenice, care dau posibilitatea unei explicații dogmatice a iconografiei iconostasului. Abia în perioada de după Triumful Ortodoxiei (843), efectele liturgic-anamnetice ale icoanei praznicului vor decanta în viața liturgică a bisericii „efortul liturgic general de a întipări – și pe cât este cu putință de a actualiza – în memoria credincioșilor evenimentul prăznuit”⁶². Aceste efecte liturgice se regăsesc în tâlcuirile Sfinților Părinți, în cântările liturgice: tropare, condace, stihiri, și nu în ultimul rând în arta iconografică.

Aici intervine dezvoltarea liturghiei bizantine și implicit a iconostasului, care s-a derulat pe parcursul mai multor secole, nefiind rezultatul unor decizii inovatoare, ca în cazul liturghiei latine, ci a fost „rezultatul unei elaborări lente și îndelungate a întregii Biserici, care n-a făcut altceva decât să dezvolte germenele vechi, fără să inoveze nimic, și nu s-a generalizat cu forța, ci s-a impus cu încetul de la sine, în tot Răsăritul Ortodox, datorită tocmai faptului că păstrase cea mai trainică și indisolubilă legătură cu trecutul”⁶³. În această dezvoltare lentă și elaborată se încadrează și iconostasul, știut fiind faptul că „vechile biserici creștine nu aveau catapeteasma care desparte astăzi altarul de naos. Clericii se găseau atunci în tot timpul sfinteii slujbe în văzul poporului, așa cum a rămas situația până azi în bisericile catolice și în cele armenese”⁶⁴.

În ceea ce privește simbolismul icoanei bizantine, reputatul specialist în iconografie Charles Diehl, în manualul său de artă bizantină, referindu-se la iconografia bizantină, spunea că „imaginea religioasă nu este privită ca un simplu

⁶⁰ Sf. Sofronie al Ierusalimului, *op. cit.*, p. 359.

⁶¹ G. Krug, *Cugetările unui iconograf despre sensul și menirea icoanelor*, trad. C. și F. Caragi și A. Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, Buc., 2002, pp. 104-105.

⁶² *Ibidem*, p. 110.

⁶³ Pr. S. Stoica, *Liturghia creștină din sec. II descrisă de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în raport cu Liturghia Ortodoxă de azi*, în rev. Ortodoxia, an XII (1960), nr. 1, p. 94.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 86.

obiect de artă; ea reprezintă o valoare prea înaltă, un sens prea profund; pictura pliindu-se și traducându-se pe compoziția și ideile teologilor⁶⁵. Așadar, în lumea icoanei bizantine, caracterul tehnic aparține iconografului, iar compoziția și ideile teologice au fost transmise prin Sfânta Tradiție de la Sfinții Părinți, ceea ce demonstrează că iconografia a fost protejată de alunecări periculoase, cum s-a întâmplat în Apus. Când totuși existau icoane necanonice utilizarea lor în cadrul cultului era exclusă. În cele ce vor urma dorim să vorbim despre evoluția stilurilor bisericești din Apus, și să lămurim dacă exista sau nu iconostas în arhitectura acestora.

2. *Evoluția stilului bazilical, romanic, gotic și renașcentist al Bisericilor din Apus*

În comparație cu dezvoltarea și cristalizarea stilului bizantin din Răsărit, și a iconostasului, arta eclesială a Apusului s-a dezvoltat relativ târziu. Vom încerca în cele ce urmează să conturăm principalele stiluri arhitecturale, urmărindu-le evoluția.

Patru sunt direcțiile în care se dezvoltă stilurile arhitecturale în arta apuseană: bazilical, romanic, gotic și renașcentist, acesta din urmă dezvoltând mai multe direcții, Renașterea și „realizările ei însemnând un pas decisiv pe căi noi”⁶⁶ pentru arhitectura, sculptura și pictura apuseană.

Stilul bazilical din Apus îmbina arhitectura romană cu cea de lemn și s-a manifestat în forme de artă provincială. Frământările de după destrămarea Imperiului Roman (476) au obstrucționat dezvoltarea artei arhitecturale bisericești. Acest stil păstrează în linii mari caracteristicile din Bizanț, cu mențiunea că trebuie luată în considerare grandoarea la care sunt înălțate interioarele.

Cu excepția unor regiuni din Italia, sub influența Bizanțului (unde a pătruns stilul bizantin și se păstrează valori pe această linie), restul zonelor apusene se încadrează în stilul bazilical; însă Spania și sudul Franței constituie excepții pentru arta bazilicală apuseană, cu evidente influențe orientale aduse de mauri în Apus. În ceea ce privește segmentul de timp pe care se întinde bazilicalul apusean, putem spune că începe din sec. V-VI și „predomină până în epoca lui Carol cel Mare (sec. VIII-IX) când începe să se formeze un stil nou de artă, ale cărui premise apar, de altfel, încă din epoca dinastiei Merovingienilor (sec. VI-VII). În stilul bazilical se construiesc, de exemplu, în această epocă biserici celebre din Roma ca Sf. Praxeda (sec. IX), Sf. Clement (reconstruită în sec. XI), Sf. Maria din Transtever (reconstruită în sec. XII), ș.a.”⁶⁷.

⁶⁵ Ch. Diehl, *Manuel D'Art Byzantine* 2-e édition revue et argumentée, Tome premier, Librairie Auguste Picard, Paris, 1925, p. 486.

⁶⁶ V. Vătășeanu, *op. cit.*, p. 622.

⁶⁷ E. Braniște, *op. cit.*, p. 42. G. Oprescu, *Manual de Istoria Artei – Evul Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 83. istoricul de artă vorbind despre construcțiile eclesiale constantiniene spunea că arhitecții acelor vremuri „concepeau biserica ca o bazilică, adică sub forma unei săli dreptunghiulare,

La fel ca în arhitectura bizantină, în Apus stilul bazilical a reprezentat o perioadă de căutări sub diferite forme, în ce privește materialul de construcție, dimensiunile edificiilor și mai ales influențele locale care au reprezentat nucleul, ceea ce a dat naștere și a dezvoltat ulterioarele stiluri arhitecturale.

Stilul Romanic, propriu Apusului, ia naștere în perioada Carolingiană (sec. VIII-IX), sau poate chiar mai devreme cum mai sus se poate observa, și se formează din „simbioza resturilor vechii arte romane a băștinașilor romanizați (galo-romani) cu cultura națională a popoarelor germanice (goți, alemani, franci, normanzi, anglo-saxoni, germani, etc.) și cu influențe de origine orientală, aduse în Apus pe de o parte de maurii din Spania, pe de alta de călugări, comercianți, pelerini, iar mai apoi (de la 1096 înainte) de cruciați, care pun în contact cultura apuseană cu cea bizantină și arabă”⁶⁸. Patria stilului este Franța și nordul Italiei (Lombardia), unde elemente de veche artă anglo-romană, influențe orientale și o oarecare stabilitate economică a orașelor dau naștere fazei pre-romanice (sec. VIII-IX), artă puternic impregnată de valorile creștine, care se vor evidenția în simbolismul bisericilor de tip romanic.

După regiunile mai sus amintite „stilul acesta se răspândește în toate țările catolice (Anglia, țările germanice, țările scandinave, Polonia, Ungaria, Moravia, mai puțin Italia și Spania), devenind arta oficială a catolicismului (ritualului latin) din sec. X-XIII, așa cum devenise mai demult cea bizantină pentru creștinismul răsăritean”⁶⁹. Secolele XI-XII aparțin perioadei de maturitate a stilului, în timp ce spre sfârșitul sec. XII romanicul începe să cedeze în favoarea perioadei de început a goticului.

Stilul romanic reprezintă o artă exclusiv religioasă, asta văzându-se și din faptul că unele monumente reprezentative se aflau pe traseul principalelor drumuri de pelerinaj spre Ierusalim, Roma sau Compostela. Nevoia unor biserici de mari dimensiuni în perioada romanicului se justifică prin nevoia de a cuprinde „mulțimi imense de credincioși, închinători și pelerini, veniți să sărute moaștele de sfinți păstrate în ele; bisericile în stil romanic se disting în general prin dimensiunile lor mari, prin masivitatea construcției, prin aspectul sobru și uneori greoi al exteriorului, prin obscuritatea interiorului puțin luminos și prin decorație fantastică”⁷⁰.

Privind asupra caracteristicilor stilului am dori să le enumerăm pe cele mai reprezentative:

- Lipsa de unitate în plan, acesta fiind destul de variat (pe formatul crucii latine);
- Materialul de construcție este predominant piatra;

cu o navă centrală sprijinită pe coloane, cu două sau chiar patru nave laterale, la dreapta și la stânga și uneori cu un atrium în față, și el înconjurat de o colonadă”. Să se vadă și fig. 4 de la pag. 84.

⁶⁸ *Ibidem*. p. 42. vezi și G. Oprescu, *op. cit.*, p. 192. Stilul romanic a avut nevoie de două secole ca să se „constituie, să înflorească, să dea naștere la o serie de construcții impunătoare în care și-au găsit soluția multe dintre problemele pe care și le-au pus arhitecții acelor vremi”. Vezi și Elie Faure, *Istoria Artei – Artă Medievală*, trad. rom. Irina Mavrodin, Ed. Meridiane, Buc., 1988, p. 147.

⁶⁹ E. Braniște, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

- Interiorul păstrează împărțirea ca la bazilical, dar ca noutate apar deambulatoriile;
- Sculptura este evidentă la portaluri, ancadramente, și vizibil influențată de reprezentări simbolice ale divinității;
- Apar elemente specifice, precum contrafortul, arcul semicircular și turnurile cu clopotniță.

În ce privește interiorul bisericilor romanice, acesta este „precedat uneori de un nartex de mari proporții, e împărțit (ca la basilici) în mai multe nave, delimitate între ele prin stâlpi (pilaștri) puternici (mai rar prin coloane, uneori prin coloane alternate cu stâlpi), cu capiteli sculptate și legați între ei prin arhivele (arcuri) în plin centru sau semicirculare (mai târziu și prin arcuri frânte), navele laterale (colaterale sau les base-côtes) se prelungesc, de regulă, în jurul altarului, flancate din loc în loc de absidole sau capele razante, unde se păstrează moaște sau relicve sfinte”⁷¹. Este important să menționăm că exista un cult al moaștelor în lumea apuseană în faza romanului, unde veneau să se închine mulțimi de credincioși, acesta fiind unul din motivele ce a dus la dezvoltarea impresionantă a acestor biserici. Ne propunem exemplificarea unor biserici mai de seamă reprezentate în arhitectura romanică, după cum urmează: biserica din Cluny și Poitiers din Franța, Worms și Nuewerrkirche din Germania, catedrala din Pisa, biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, și un exemplu din țara noastră, catedrala romano-catolică din Alba-Iulia.

Stilul gotic ia naștere în Franța din romanicul târziu, și are ca punct de plecare a doua jumătate a sec. XII sub directa influență a „cruciadelor, a scolasticii și a misticismului religios predominant în Apusul Evului Mediu, care antrenează mulțimi imense de credincioși într-un nestăvilît entuziasm și elan creator de biserici de mari proporții”⁷². Regiunile din nordul Franței, locul de unde pleacă goticul, se numeau Îlé-de France, iar de aici stilul se var răspândi în toată Europa.

Goticul spre deosebire de romanic aduce elemente noi în arhitectura eclesială:

- Planul predominant este crucea latină, însă edificiile sunt de mari dimensiuni;
- Apar contrafortii mai înalți pentru a susține greutatea și mai bogat sculptați ;
- Monumentele se reduc la elemente strict necesare echilibrului, ceea ce permite o dezvoltare la maxim, pe verticală a bisericilor ;
- Interiorul este împodobit de o sculptură statuară și un mobilier somptuos.

Însă ceea ce caracterizează cel mai bine stilul gotic este „arcul frânt sau ascuțit (unghiul format de întretăierea a două segmente de arc) dar mai ales ogiva și bolta ogivală (bolta sprijinită pe două arcuri diagonale de susținere, care se încrucișează în punctul de cheie al bolții). Elementele acestea apăruseră sporadic,

⁷¹ E. Braniște, *op. cit.*, p.43., Vezi și E. Faure, *op. cit.*, p. 147. „Călugărul sculptor al bisericilor romanice, teologul înarmat cu dalta nu putea evident, să descopere la început, în acest univers închis de zece secole decât imagini uscate, o natură anemică, emaciată, comprimată, suferindă ca și el”.

⁷² *Ibidem*, p. 46. Vezi și G. Oprescu, *op. cit.*, p. 192. Specific stilului romanic „sanctuarele se măresc, nu numai prin adăugarea în jurul navei centrale a unor nave laterale (moștenire din trecut), dar și prin lărgirea spațiilor dindărătul absidelor”.

încă din sec. XII, la unele catedrale romanice din nordul Franței (Île-de-France, Picardia, Champagne) și independente de bolta care o sprijină⁷³.

Scopul artei gotice în Evul Mediu era de a-L căuta sistematic pe Dumnezeu, privit ca și cauză primară a Universului, iar prin cunoașterea frumosului pe pământ omul poate descoperi frumosul divin. În arta gotică accentul nu cade pe Dumnezeu, care coboară pe pământ, cum bine surprindea Lucian Blaga⁷⁴, total diferit de Răsărit, unde transcendentul coboară până la noi prin energiile necreate, pe când în Apus acestea lipsesc, accentul căzând pe omul care se înalță prin căutare. După D. Stăniloae bolta cu Iisus Hristos Pantocrator în centru unește coborârea lui Dumnezeu cu urcușul omului prin har.⁷⁵ În Apus dispăre bolta cu Hristos Pantocrator în centru și apar specific goticului forme statuare, aspecte din viața Mântuitorului Iisus Hristos, însă accentul cade pe natura Sa umană, ori natura umană nu poate fi redată separat căci a fost unită ipostatic cu natura dumnezeiască și ipostasul său dumnezeiesc. Aceasta explică o tendință nestoriană în hristologia catolică care separă firile. Alături de Mântuitorul Hristos, tot în această perioadă, apare Fecioara Maria în statuie (mai rar pictată), al cărei rol va deveni important în dogmatica romano-catolică din Evul Mediu, dar și în epoca modernă, aproape în paralel cu Iisus Hristos, catolicismul slăbind legătura Maicii Domnului cu Fiul ei. „Biserica Ortodoxă înalță pe Maica Domnului chiar mai mult decât catolicismul, socotind-o cea mai slăvită dintre făpturi, fără asemănare mai cinstită decât Heruvimii și Serafimii, prima în ordine după Domnul nostru Iisus Hristos. Dar o înalță în Hristos și prin Hristos, fără să slăbească legătura ei cu El, întrucât o vede scăldată în plenitudinea luminii lui Hristos. Cu toată slava ce i-o dă Maicii Domnului, Ortodoxia rămâne adânc și hotărât hristocentrică, neridicând în nici un fel un alt centru alături de Hristos”⁷⁶.

Tot în perioada goticului întâlnim vitraliile, o adevărată iconografie a sticlei, ce reduce pereții doar la linii de forță și sprijin. La catedrala Chartres din Franța găsim 125 de ferestre, 9 rozete mari și 97 mici ce creează o adevărată simfonie a luminii⁷⁷.

Dintre bisericile gotice reprezentative menționăm arhicunoscuta Notre Dame din Paris (construită între 1162-1245), catedrala Reims cu o rozetă principală uimitoare, biserica din Amiens, Domul din Milano, Domul din Viena, iar la noi în țară Biserica Neagră din Brașov și Biserica Sf. Mihail din Cluj Napoca. Acest stil a influențat bisericile de lemn din Maramureș și stilul moldovenesc. „Catedralele gotice din Apus reprezintă realizări colective a le unor generații întregi de artiști și

⁷³ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁴ L. Blaga, *Opere, Trilogia culturii*, vol. 9, Ed. Minerva, București, 1985. Să se vadă lucrarea sa: *Spațiul mioritic*, cap. Transcendentul care coboară, pp. 211-229.

⁷⁵ D. Stăniloae, *Spiritualitate.....*, p. 37

⁷⁶ Reacția Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române împotriva dogmei catolice a înălțării Sfintei Fecioare cu trupul la cer, în rev. Ortodoxia, an II, nr. 4/1950, p. 502. Să se vadă întregul comunicat pp. 497-502.

⁷⁷ V. Vătășeanu, *op. cit.*, p. 630. Se poate vedea imaginea acestor ferestre specifice goticului.

meșteri de-a lungul secolelor”⁷⁸. Acest stil arhitectural a însemnat declanșarea mișcării renașcentiste, o altă etapă de artă apuseană.

Renașterea a început din Italia, mai exact din orașele Florența, apoi la Roma și Veneția. În această perioadă specificul renașterii pune accentul pe valorizarea persoanei, rațiunii, și apropierea de natură. Spiritul renașterii se manifestă prin eleganță, logică, armonia și finețea liniilor și a proporțiilor artei clasice, care îi caracterizează pe artiștii Renașterii și reprezintă totodată „o reacție asupra spiritului feudal, iubitor de forță, brutal și masiv, al Evului Mediu. Bineînțeles că arta Renașterii nu trebuie considerată ca o simplă copie sau încreștinare a artei păgâne clasice, ci ca o interpretare nouă a conceptului artistic, o creație originală bazată pe studiul, înțelegerea și admirația artei antice, considerată ca suprema expresie a frumosului artistic realizat de geniul omenesc (până atunci)”⁷⁹, dar tot cu accentul pe uman detașat de Dumnezeu. Dorim să precizăm aici că Renașterea a fost în strânsă legătură cu Reforma protestantă în Apus, care a dus la o separație tranșantă între Dumnezeu și om. „Raportul dintre Renaștere și Reformă formează încă din secolul al XVI-lea obiectul celor mai vii controverse. Unii apropie cele două mișcări până a le confunda, alții le consideră contrare prin esență. Unii – ca Lessing, Hegel, Michelet – susțin că amândouă, proclamând principiul reînțoarcerii la surse au contribuit la triumful libertății conștiinței, la emanciparea individului și la triumful elementului laic”⁸⁰. Specific acestei perioade a fost amploarea care a luat-o pictura și sculptura tratate ca arte independente. Artiștii luau ca model trupul uman, natura înconjurătoare, încât se ajunge la școli particulare fiecare cu graficul ei cultural.

Monumentul cel mai reprezentativ se află cum era și firesc în Italia și este biserica tip a romano-catolicismului, catedrala Sf. Petru din Roma „construită în sec. XVI, pe locul vechii basilici a Sf. Petru din sec. IV, care fusese demolată în sec. XV. Are planul unei cruci cu brațe egale, înscrisă într-un pătrat și încoronată de o cupolă gigantică (cu diametrul de 42m) la încrucișarea brațelor crucii, cupolă supraînălțată de un tambur circular și terminată cu un turn lanternă. Brațele crucii se termină în abside, iar între ele se ridică patru cupole mai mici și mai scunde”⁸¹. În ceea ce privește interiorul catedralelor renașcentiste, ornamentația este delicată utilizându-se piatra și marmura uneori, însă în cele mai multe cazuri ele sunt pictate. Arhitectural, în centrul „edificiului domină o singură cupolă, de mari dimensiuni la susținerea căreia contribuie întreaga structură (domul, caracteristic bisericilor Renașterii). Ea e supraînălțată pe un scurt tambur circular și străpunsă de deschizături sau ferestre numeroase, pătrate (încheiate în arc rotund), ovale sau circulare, care dau lumină multă în interior”⁸².

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 631.

⁷⁹ E. Braniște, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁰ Acad. Andrei Oțetea, *Renașterea și Reforma*, Ed. Științifică, București 1968. p. 277. Să se vadă și pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, București, 1993, p. 67-68, Idem, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București, 2005, p. 23.

⁸¹ E. Braniște, *op. cit.*, p. 52.

⁸² *Ibidem*, p. 51.

Artiștii cei mai cunoscuți din Renaștere sunt: Leonardo da Vinci (1519) – pictor, arhitect, sculptor, inginer, muzician și om de știință, Rafael Sanzio (1520) – pictor și arhitect și Michelangelo (1564) – arhitect, pictor și sculptor de al cărui nume este legată celebra pictură a Capelei Sixtine. Întreaga Italie în perioada Renașterii era dominată de operele de artă ale celor trei artiști, dar și ale altora, multe orașe din Italia fiind pe bună dreptate declarate orașe ale artelor.

Cu toate că pictura și sculptura Renașterii a avut la bază în mare parte subiecte cu teme religioase, artiștii erau preocupați de umanizarea și expresivitatea aproape de perfecțiune a personajelor și scenelor biblice, totul făcându-se după modele reale. Nu mai e vorba de umanul și natura transfigurată în Hristos. Aceasta nu are loc după occidentali datorită lipsei energiilor necreate în teologia lor.

Derivate din stilul renascentist în sec. XVII se dezvoltă trei curente secundare – barocul, rococo-ul și neoclasicismul sau academismul.

Barocul reprezintă o amplificare a formelor clasice din Renaștere, bisericile devenind pretexte pentru o împodobire luxuriantă exterioară și interioară, ajungându-se la proporții colosale „cu înfățișare dramatică, fațade fastuoase cu frontoane, modificate în diverse sensuri, cupole înalte și diforme, clădiri-anexe frumos împodobite, ferestre de forme neregulate, etc. Navele colaterale dispar aproape cu totul. În decorația picturală se renunță la temele profane și păgâne (nudurile și tipurile mitologice); în schimb, ornamentația se îmbogățește excesiv cu motive în forme de încolăcitură și volute, cu coloane răsucite în formă de spirală, cu figuri fantastice”⁸³. Stilul acesta influențează negativ și sculptura iconostaselor ortodoxe de factură mai recentă, de care ne vom ocupa în capitolul ce vizează declinul iconostasului.

Stilul Rococo este ultima fază a barocului din sec. XVIII și reprezintă tot o exagerare și împopoțonare a edificiilor, fiind denumit ironic *stilul perucă* (Das. Aufgebausechte). Pornește din Italia de unde este „transplantat în Franța unde a activat de preferință în epoca regilor Ludovic XIV și Ludovic XV (aproximativ 1700-1770); de aceea este numit uneori stilul Louis XIV sau Louix XV. Crează mai mult opere laice (palate) dar și câteva biserici care se disting prin eleganță, decor bogat și rafinat, de un gust feminin”⁸⁴. Este un stil în care preocuparea amănunțelor dă naștere unor linii, curbe și ovale în care artiștii devin decoratori.

Neoclasicismul este ultima formă a Renașterii târzii în arta Apusului și se manifestă în sec. XVIII (al luminilor) sub directă influență a filosofiei și literaturii iluministe germane. Odată cu începerea „studiilor de arheologie clasică (săpăturile de la Pompei) neoclasicismul se manifestă ca un curent de excesivă admirație pentru arta clasică păgână și de reîntoarcere la liniile ei simple și clare, ca o reacție împotriva formelor bizare, artificiale, în care barocul și rococo-ul înecaseră puritatea formelor inițiale ale Renașterii, din sec. XV-XVI”⁸⁵.

⁸³ *Ibidem*, p. 53. Vezi și G. Oprescu *Manual de istoria artei – Renașterea*, Ed. Meridiane, București, 1985, pp.43-57.

⁸⁴ E. Braniște, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 54-55. E. Faure, *Istoria Artei, Arta medievală*, Ed. Meridiane, București, 1988, p. 115.

În secolele XIX și XX construcțiile religioase sunt variate ca forme, reproducând stiluri anterioare sau mai mult combinând curente arhitecturale într-o singură construcție, dând naștere unor adevărate amalgamuri stilistice, așa cum zice și reputatul liturgist pr. prof. Ene Braniște, întrucât în vremurile mai de pe urmă „ctitorii și artiștii constructori se mulțumesc ori să reproducă în întregime modelele ale diferitelor stiluri de artă mai vechi, ori să combine în unul și același monument elemente diverse, luate din toate stilurile și formele trecutului, dând naștere unor edificii de stiluri mixte, hibride (compozite, eclecticice)”⁸⁶.

2.1. Părțile bisericilor apusene și dispariția tâmplei sau iconostasului care separă altarul de naos

Bisericile Apusului, după cum am observat în subcapitolul anterior, beneficiau de forma crucii latine sau de forma incipientă bazilicală. Atât primele basilici creștine din Apus cât și bisericile romanice, gotice și renescentiste, se împărțeau în altar și naos, precedate uneori de atrium, dar nu aveau pronaos, cum este cazul bisericilor ortodoxe răsăritene.

Nava principală la bisericile apusene era unitară și se finaliza cu un altar, uneori semicircular, iar alteleori în forme diverse. De obicei navele laterale, două sau patru la număr, erau despărțite de nava principală prin coloane, formând coridoare ce duceau la criptele cu moaște, care în cele mai multe cazuri erau rezervate prelaților și se aflau chiar sub sanctuar.

În ce privește demarcația dintre altar și restul bisericii din Apus, avem documente care certifică existența cancell-ului (a barierei joase) chiar în bisericile Romei din sec. V-VI, care aveau un parapet de marmură, ulterior reconstruit din fragmente găsite, ce „ne trimite în sec. IV. În biserica Sf. Clement un cancell de marmură este sculptat cu monograma Papei Ioan al II-lea (533-535)”⁸⁷. Avem o primă informație care atestă cancell-ul ca existând atât în Biserica Răsăriteană cât și în Biserica Apuseană, ca prima formă de delimitare a sanctuarului de restul bisericii. Rolul cancell-ului în bisericile creștine ale primelor veacuri era de protejare a altarului pentru că în acea practică cultică veche „bărbații și femeile se apropiau de altar pentru comuniune (cum apare în textul lui Clement de Alexandria care vorbește de bărbați și femei în picioare lângă sfânta masă cu mâinile deschise pentru a primi împărtășania). Această practică era încă în vigoare în Franța în sec. VI și apare în canonul 4 al Conciliului de la Tours din 567”⁸⁸.

Chiar și unele texte patristice menționează existența cancell-ului și chiar rolul de delimitare și protejare al lui, întrucât în acea epocă „Sf. Ambrozie s-a opus ca împăratul Teodosie să ia loc în interiorul cancell-ului, obligându-l să se retragă

⁸⁶ *Ibidem*, p. 55. Vezi și G. Oprescu, *Manual de istoria artei Evul Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 212.

⁸⁷ H. Leclercq, *D.A.C.L.*, Paris, 1910, col. 1830.

⁸⁸ *Ibidem*, col. 1828.

de îndată ce s-a închinat la altar. Acest obicei a continuat. În actele sinodului din Efes, Teodosiu cel Tânăr spune despre el însuși că mergea singur la altar pentru a se închina; apoi se retrăgea în partea exterioară sau *atrium* alături de popor⁸⁹. Privind aspectele mai sus amintite automat ne ducem cu gândul direct la canonul 69 al Sinodului VI Ecumenic Trullan din Constantinopol, care interzicea intrarea laicilor în sfântul altar, și care de fapt creează prima bază dogmatică a utilității iconostasului. Pentru acest motiv altarul era numit „*avata* și *adyta* de către Teodoret și alți scriitori greci și *adyta* de către latini, adică inaccesibilă pentru că poporul nu avea voie să intre acolo”⁹⁰.

În ce privește reprezentările de pe cancelli, în bisericile apusene simbolul creștin cel mai des întâlnit era crucea, la fel ca în Bizanț. Crucea – crucifixul începe să-și arate importanța în perioada carolingiană devansând reprezentări iconografice, încât „prin teza transubstanțierii euharistia fusese explicată ca prezență reală a Trupului lui Hristos, iar crucifixul a devenit o parte centrală a Liturghiei și ca urmare o imagine a lui Dumnezeu, și ca urmare în Apus accentul e pus exclusiv pe cruce detașată de iubire, prin care Mântuitorul a biruit moartea. Toate celelalte imagini se reduceau potrivit «Libri Carolini» și conciliului de la Frankfurt (794), doar la o funcție pedagogică”⁹¹. Impactul și semnificația crucii în cultul latin în perioada Evului Mediu a reprezentat ceea ce pentru Bizanț a fost iconografia, iar crucifixul era pentru occident „atât de caracteristic ca și portretul lui Hristos pe tron pentru arta bizantină”⁹².

Spre deosebire de bisericile bizantine ortodoxe, care vor dezvolta din cancelli un complex iconografic, denumit iconostas (termen specific Ortodoxiei), bisericile apusene păstrează până spre perioada romanului bariere joase într-o fază de stagnare, care ulterior dispar. Această dispariție are la bază diverse motive ce vizează semnificația teologică a respectivei pierderi de care ne propunem să ne ocupăm în continuare.

Prima problemă care a influențat direct pierderea iconostasului în Apus a fost hotărârea teologilor carolingieni în cadrul Sinodului de la Frankfurt, în contradicție cu hotărârile Sinodului VII Ecumenic, pe care nu le-a numit de fapt, preluând epistola Papei Grigorie Cel Mare din 599 care recomanda „promovarea picturii în biserici, invocând argumentul valorii instructiv-educative (definitoriu pentru concepția apusenilor relativ la icoane), *de Biblia pauperum* pentru cei care nu știu să citească”⁹³. Hotărârea sinodului mai sus amintit reducea valoarea teologică a

⁸⁹ *Ibidem*, col. 1827. Specificăm că este vorba de naosul bisericii și nu atrium în adevăratul sens al cuvântului, ce reprezenta curtea exterioară a bisericii.

⁹⁰ *Ibidem*, col. 1827-1828.

⁹¹ L. Tavernier, *Imaginea lui Hristos în arta modernă – aspecte ale genezei și ale metamorfozelor*, în rev. A.R., an. X, nr. 2, Alba Iulia (2005), trad. pr. drd. Jan Nicolae, p. 366. Să se vadă și D. Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1999. Chipul lui Iisus Hristos este cel bisericesc definit de Sinoadele ecumenice, care nu separă firea umană a lui Hristos de cea dumnezeiască unite în ipostasul persoanei sale dumnezeiești, și nu a avut două persoane.

⁹² M. Büchsel, *Die Entstehung des Christusporträts*, Bildarchäologie statt Bildhypnose, Mainz, 2003, p. 163, apud L. Tavernier, *art. cit.*, trad. rom., p. 367, nota 25.

⁹³ H. Leclercq, *Images*, în DACL, Paris, 1926, col. 216.

icoanei „la domeniul simplei utilități didactice – atitudine de altminteri constant exprimată în Biserica Romei fiind de reținut din argumentația papei (re)cunoașterea motivelor, temelor și ciclurilor iconografice ca transcripții vizuale ale textelor scripturistice, dar nu și promovarea, pe acest temei a iconografiei la rangul de echivalent plastic-figurativ al mesajului evanghelic”⁹⁴. Dovada acestui anacronism asumat de apuseni „cu toate consecințele sale o constituie cultivarea reprezentării simbolice a Mielului și persistența cu bună știință în ignorarea canoanelor Sinodului Trulan (692) care interzicea această reminiscență din faza simbolică a iconografiei”⁹⁵. S-a creat aici o clară diferență de percepție a icoanei din partea apusenilor, teologia romano-catolică diminuând valoarea icoanei (sau a *imaginii religioase*, cum o numesc ei), reducând-o la un scop pur pedagogic, și nu ca o reprezentare a persoanei lui Iisus Hristos și a prezenței harice în icoană, prin energiile necreate. Un alt sinod ținut în 825 la Paris acuză icoana cum că nu ar avea nimic în comun cu prototipul și că „Hristos nu ne-a mântuit cu pictura... Ceva va rămâne din această atitudine iconoclastă a lui Carol cel Mare și explică poate impasul în care se află azi arta sacră. Chiar dacă în trecut a existat o adevărată erupție măreață iconografică, aceasta nu mai constituie o victorie, pentru că definițiile teologice ale icoanelor se limitează la aspectul lor utilitar: înțelesul pedagogic, de învățământ și consolare”⁹⁶. Este curios faptul că teologii apuseni tratează cu atâta superficialitate icoana în condițiile în care în Bizanț Sfinții Părinți ca Ioan Damaschinul, Nichifor Mărturisitorul și Teodor Studitul au formulat o teologie a icoanei, validată în cadrul Sinodul VII Ecumenic, clarificând disputele hristologice ale vremii.

Alt motiv care a dus la desfințarea cancell-ului și implicit a icoanei în Apus a fost Teologia Întrupării, unde accentul cădea pe ideea obsedantă a teologilor catolici să diferențieze cele două firi ale Mântuitorului Hristos în sens nestorian. Răspunsul în acest sens vine chiar de la unul dintre Părinții mai sus menționați, mai precis Sf. Ioan Damaschin „potrivit căruia icoana nu este cu puțință decât dacă cele două firi se întrepătrund cu adevărat, altfel icoana nu ar mai fi decât o pictură profană cu subiect religios, căci atunci nu s-ar picta decât ceea ce se vede”⁹⁷.

Un alt aspect care nu trebuie scăpat din vedere și care a dus la decadența artei bisericești în Apus și implicit la dispariția iconostasului a fost Marea Schismă din 1054, care a despărțit Biserica Răsăriteană de cea Apuseană, încât arta eclesială din Apus a fost lipsită „de geniul artistic al Bizanțului și de întreaga bogăție și profunzime a reflecției asupra imaginii sacre, legate de dogma divino-umanității Cuvântului Întrupat, Apusul își pierde echilibrul și începe să caute propria cale, accentuând teologia întrupării într-un sens care-l îndepărtează de teologia tradițională a icoanei”⁹⁸.

⁹⁴ H. Leclercq, *Councils*, în DACL, Paris, 1910, col.2012.

⁹⁵ A. M. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁶ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. I.P.S. dr. Irineu Ioan Popa, ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1996, p. 239.

⁹⁷ D. Rousseau, *Icoana – lumina feței Tale*, trad. M. Alexandrescu, ed. Sofia, Buc., 2004, p. 107.

⁹⁸ D. Rousseau, *op. cit.*, p. 219.

Cât privește dispariția cancell-ului în bisericile occidentale, putem spune că lipsa unei discipline riguroase comparativ cu cea orientală a făcut ca în timp, în Apus să pătrundă „în interiorul cancell-ului și laici, împărați, magistrați, apoi simpli credincioși, iar din când în când câte o voce se ridică pentru a denunța această toleranță ca un abuz. Grigorie de Nazianz a denunțat și nu a tolerat această neglijență, reamintind episcopilor datoria lor strictă în această privință”⁹⁹. Încercarea Bisericii Apusene de a aduce o inovație în cult a reprezentat de asemenea un pseudomotiv în încercarea lor de justificare a anulării iconostasului. Practica de a „coborî pe preotul slujitor în mijlocul credincioșilor pentru săvârșirea Sfintei Liturgii nu a fost de mare folos. Prezentarea în ochii credincioșilor a elementelor euharistice poate produce îndoială sau chiar dispreț”¹⁰⁰.

Trei sunt motivele principale pentru care catolicii au recurs la desființarea iconostasului. Primul motiv este de ordin cultic (în cadrul liturghiei latine), iar al doilea vizează problema arhitectonică, după cum relatează L. Uspenski în al său articol despre iconostas, și al treilea teologic. Motivul teologic al lipsei iconostasului în Apus se datorează structurii arhitecturale a Bisericii fiind vorba de expresia viziunii teologice despre Biserică diferită în Răsărit și Apus. Teologul rus face referire la forma compactă a iconostasului, care din punct de vedere apusean „aduce prejudicii grave cultului catolic, deoarece micșorează efectele ceremoniilor ascunzându-le; el separă pe liturghisitori de credincioși și paralizează astfel unitatea organică a cultului”¹⁰¹. Pe de altă parte, din punct de vedere arhitectural, „iconostasul împărțind biserica în două părți îi strică unitatea. El sustrage ochilor credincioșilor altarul cu podoabele lui, suprimând prin aceasta compoziția armonioasă care trebuie să facă din biserică un singur tot”¹⁰². Părintele Stăniloae spunea că „despărțirea altarului de naos prin iconostas arată că viața de pe pământ a membrilor Bisericii este deosebită de viața din Împărăția cerească, dar orientată spre ea”¹⁰³. Semnificația dogmatică a iconostasului ca perete transparent se amplifică în fața rugăciunii „inimii: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-ne pe noi păcătoșii ... Sub impulsul acestei rugăciuni, poarta împărătească se deschide larg, ca să putem vedea cerul”¹⁰⁴. Suntem obligați să specificăm că acest punct de vedere, evident împotriva iconostasului, s-a intensificat după separarea Occidentului de Biserica Răsăriteană, și că o problemă în plus pentru Biserica Romei a plecat chiar din sânul ei, Uniația făcând „să pătrundă iconostasul și în sânul Bisericii romane, unde el a fost socotit o piedică creată de «ritul oriental» pentru împărtășirea frecventă și pentru adorarea Sfintei Euharistii”¹⁰⁵.

⁹⁹ H. Leclerc, *D.A.C.L.*, Paris, 1910, col. 1829.

¹⁰⁰ N. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 88.

¹⁰¹ L. Uspenski, *art. cit.*, p. 94. Vezi și E. Braniște, *Liturgica*....p.103

¹⁰² *Ibidem*, p. 94.

¹⁰³ D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*....., p. 41.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 42. Pr. prof. dr.N. Necula, *Tradiție și Înnoire*....p. 88. Iconostasul ne ajută să păstrăm caracterul mistic al Tainei Sfintei Euharistii.

¹⁰⁵ L. Uspenski, *art. cit.*, p. 93.

Pentru Biserica Ortodoxă renunțarea la iconostas „înseamnă a înlătura una din caracteristicile esențiale ale cultului și stilului bizantin-ortodox, care conferă acestuia o notă de individualitate. Chiar și practica de a sluji cu ușile împărătești și diaconești deschise este neconformă cu practica ortodoxă, ca o influență a cultului catolic și protestant, căci deschiderea și închiderea ușilor și a dverei au un simbolism și un rost deosebit în înțelegerea Sfintei Euharistii. Așadar, iconostasul nu împiedică să se păstreze caracterul eshatologic al Euharistiei, ci dimpotrivă îl apără și îl cultivă. De aceea o biserică ortodoxă nu se poate concepe fără iconostas”¹⁰⁶. Avem deja adversari ai iconostasului, care după sinodul de la Florența, reînnoiesc problemele schismatice printr-o afirmație destul de tranșantă, acuzând că, „clerul grec a găsit plăcere să construiască și să-și decoreze bisericile în așa fel încât să se asemene tot mai puțin posibil cu bisericile latine. Una din manifestările principale a fost mulțimea icoanelor care se îngrămădeau în biserici și care au determinat formarea etajelor și a rândurilor suprapuse. Pentru alții, evoluția iconostasului în Orient, nu era decât o reacțiune contra iconoclasmului așa cum dezvoltarea cultului Sfintei Hostii în Occident a fost pricinuită de reacția contra lui Bregner și Luther”¹⁰⁷.

Alți adversari ai iconostasului justifică desființarea lui prin faptul că la Moartea Mântuitorului catapeteasma a fost desființată, dispărînd orice obstacol între altar și restul bisericii. Răspunsul îl găsim la sfîntul Ioan evanghelistul *Eu sunt Ușa*, (In.X, 7,9), sau ușa ca, chip al lui Hristos, *Prin care veți vedea cerul deschis*, (In., I,51.)”¹⁰⁸.

Revenind puțin la Uniație și asupra efectelor acesteia în ce privește iconostasul în Bisericile Apusului, Uspenski spune despre uniați că „atitudinea lor e diferită față de iconostas. Unii, influențați de ritul latin, nu admit în bisericile lor nu numai iconostasul dar nici masa de împărtășanie, obișnuită în bisericile romano-catolice. Alții consideră că iconostasul trebuie păstrat ca un lucru indispensabil liturghiei zisă de «rit răsăritean» și de asemenea (ca de exemplu în America), ca un lucru propriu culturii naționale ucrainiene. În ochii acestora din urmă *nesocotirea* iconostasului se răsfrânge asupra Liturghiei însăși, ca totalitate a elementelor specifice riturilor orientale care o deosebesc de ritul latin”¹⁰⁹. În acest sens noi am face o completare, ce reiese dintr-un articol apărut în Canada, și al cărui autor spune despre iconostas că „este atât de prezent în bisericile de rit ucrainian, încât o biserică (sau capelă) fără iconostas este considerată nepotrivită pentru oficierea cultului divin. Când acesta lipsește preotul trebuie să încurajeze credincioșii să înalțe unul. Nici un alt compartiment nu poate înlocui iconostasul”¹¹⁰. Tot în acest studiu regăsim un text al scrisorii apostolice Duodecimum Saeculum în care Papa Ioan Paul al II-lea afirmă: „... am observat o renaștere a interesului pentru teologia

¹⁰⁶ Pr. prof. dr. N. Necula, *op. cit.* p.89.

¹⁰⁷ L. Uspenski *art. cit.* p. 93.,

¹⁰⁸ Pr. Prof. Dr. N. Necula, *op. cit.*, p. 89.

¹⁰⁹ L. Uspenski, *art. cit.*, p. 94.

¹¹⁰ Bishop Lawrence Huculak, *The Iconostasis and the Ukrainian Catholic Church in Canada*, Eparchy of Edmonton, OSBM, (f.a.), p. 4.

și spiritualitatea icoanelor orientale, semn al unei nevoi crescânde, pentru un limbaj spiritual al artei creștine autentice. În această privință nu pot decât să-mi invit Frații Episcopi să mențină ferm practica de a propune credincioșilor venerarea imaginilor sacre în biserici, și să facă totul pentru a se crea cât mai multe lucrări de adevărată calitate eclesială”¹¹¹. Dacă ținem cont de informațiile de mai sus, vedem că Biserica Catolică Ucrainiană din Canada privește favorabil utilitatea iconostasului afirmând că, în pofida faptului că „Biserica Romano-Catolică a demonstrat adesea o mare varietate de artă eclesială, bisericile răsăritene au rămas credincioase modului străvechi de reprezentare a realităților cerești. De fapt icoanele tradiționale răsăritene apar tot mai frecvent în Bisericile Romano- Catolice”¹¹².

Se naște de aici o problemă la care Biserica Romano-Catolică trebuie să răspundă, într-un fel sau altul, despre prezența iconostasului în unele dintre bisericile lor. Mai mult, aceste iconostase au icoane, și chiar un program iconografic, care are o întreită semnificație – structurală, teologică și spirituală – față de care teologii occidentali trebuie să ia poziție.

2.2. *Symbolismul Bisericii în Apus*

Dacă dorim să vorbim de symbolismul bisericilor apusene ne gândim inevitabil la rezolvările majestuoase ale tipurilor arhitecturale care pun accentul pe latura omenească și pământescă. Faptul că aici nu întâlnim icoane (iconografie), și rezolvările arhitecturale și sculpturale au ca material esențial piatra, și totul este privit ca tri-dimensional, ne face să credem ceea ce spunea un occidental, că „puțin după epoca gotică, se poate celebra slujba în toate zilele, găsești aici cu ce să-ți stârnești sau să-ți domolești evlavia; nimic însă nu se deosebește de un atelier sau de un muzeu, nimic nu reunește aici în mister picturile sau sculpturile care sînt pe pereți”¹¹³. Putem vedea din cele de mai sus că împodobirea bisericilor apusene nu accentuează ca în Bizanț iconografia, cu symbolismul ei, încercând să creeze o transparentă și apropiere între cler și credincioși (desființând iconostasul), tocmai pentru a justifica hotărârile sinodale de la Frankfurt, Paris și Trident.

Prin prisma faptului că arta bisericească apuseană a pornit cu un handicap în fața artei bizantine, și că resuscitarea ei a însemnat abia perioada romanicului, ne convinge să credem că symbolismul bisericilor apusene „este tărâmul negurilor, întristării, al morții, lăcașul etern al celor adormiți, care așteaptă învierea trupurilor și judecata din urmă. Centrul bisericii este Pământul. Potrivit părerii lui Cosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular și mărginit de patru ziduri care susțin bolta. Cele patru părți ale interiorului bisericii simbolizează așadar punctele cardinale”¹¹⁴. Lipsa energiilor necreate în Apus dau o altă conotație symbolismului

¹¹¹ *Ibidem*, p. 5.

¹¹² *Ibidem*, p. 6.

¹¹³ L. Bouyer, *Les Catholiques occidentaux et la liturgie byzantine*, în rev. Dieu Vivant, nr. 21, apud, P. Evdochimov, *Arta icoanei*, p. 69, nota 2.

¹¹⁴ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. C. Baltag, vol. III, București, 1988, p. 63.

lăcașului de cult.¹¹⁵ Putem observa aici claritatea diferenței de abordare a spațiului eclesial apusean în raport cu cel al bisericilor bizantine a căror imagine întruchipează Cosmosul și sfințește Universul.

O altă problemă ce a afectat relația Bisericii Occidentale cu arta a fost disocierea de artă, care „s-a decuplat adesea, în special de la începutul modernității, de legăturile cu învățătura dogmatică oficială, în ceea ce privește reprezentările tematice creștine. Faptul că Biserica și arta au evoluat separat e ceva care apare cu consecvență. Astfel, nu există o artă creștină modernă unitară, nici din punct de vedere stilistic, și nici iconografic. În prim plan stă domnia subiectului, a individului în căutarea experienței personale, nemijlocite, a experienței lui Dumnezeu”¹¹⁶. Această disociere și ieșire de sub tutela Bisericii, cum de pilda nu s-a întâmplat în Bizanț, a generat un libertinaj ce a favorizat dezvoltarea unei arte carnale care accentuează suferința și nu transfigurarea, și care este definită „de aparențe și impregnată de vizualitate, imaginea (tabloul) [...] Creștinismul este afectat într-o mare măsură de acest lucru, mai ales în Europa, dar nu numai acolo”¹¹⁷. Și totuși, reprezentarea Mântuitorului în Biserica Apuseană sub forma unor tablouri religioase arată imaginea Hristosului Răstignit, care în spațiul cultic latin are rolul de „a-L arăta pe Iisus în calitatea Sa de aducător al mântuirii, atât în dimensiunea sa umană cât și în cea dumnezeiască. Exemplare timpurii se găsesc pe ușile de lemn de la intrarea bisericii Santa Sabrina din Roma secolului V, un crucifix de bronz (Köln) și un diptic din fildeș (Berlin), care conduc la începuturile acestei imagini occidentale de cult, dovedindu-și apariția în secolul VI”¹¹⁸.

Revenind puțin asupra iconografiei până spre sec. XII, deși nu a fost evident, teologia occidentală „a manifestat o anumită indiferență dogmatică față de importanța spirituală a artei sacre, față de această iconografie care, în ciuda numărului mare de mucenici este atât de venerată în Răsărit. Cu toate acestea, în mod providențial, arta occidentală a rămas în urma gândirii teologice și până în secolul al XII-lea a rămas fidelă tradiției comune Răsăritului cât și Apusului”¹¹⁹. Trebuie să ne gândim că o întoarcere a Bisericii Romano-Catolice la izvoare (în cazul nostru iconografice) ar însemna o recunoaștere a moștenirii comune pe care Biserica Răsăritului a conservat-o.

Ne bucură faptul că există o preocupare din partea Bisericilor Apusene pentru arta iconografică, și chiar mai mult, o încercare de formare a unor specialiști occidentali în centre de iconografie ortodoxă, care vin să întâmpine problemele cu care se confruntă Biserica Occidentală în domeniul artei eclesiale și implicit a

¹¹⁵ Arhim. Vasile, *Eisodikon, Elemente ale trăirii liturgice a misterului unității în Biserica Ortodoxă*, Sf. Mănăstire Stavronichita din Sfântul Munte, 1974, p.64. apud. D. Stăniloae, *Spiritualitate...* p. 39. În ortodoxie, biserica este „cerul pe pământ, scopul ei nu e să fugă din lume, ci să coboare în ea. Dumnezeu o ține legată de Sine, pînă cînd va face prin ea toată creațiunea cer”.

¹¹⁶ L. Tavernier, *art. cit.*, p. 362.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 361.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 366.

¹¹⁹ P. Evdokimov, *Arta icoanei o teologie a frumuseții*, trad. G. Moga și P. Moga, Ed. Meridiane, Buc., 1993, p. 67.

simbolismului teologic. Această problemă occidentală vizează o trecere graduală „spre o societate industrială însoțită de consecințele și provocările care s-au răsfrânt asupra artei, a pus tot mai des în discuție maniera trădătoare de reprezentare a lui Hristos. O cale de ieșire din această evoluție s-a oferit atunci când artiștii au început să unească propria lor suferință cu suferința lui Hristos”¹²⁰. Artiștii occidentali au fost vizibil influențați de problemele și curentele ideologice ale vremurilor în care au trăit, iar lucrările lor cu subiect religios au reliefat trăiri interioare expuse în tablouri sau sculpturi.

„Dezintegrarea” icoanei în Apus a fost consecință a preocupărilor unor mari artiști (Giotto, Duccio, Cimabue), care „renunță la realitatea irațională a lumii, a «domeniului inteligibilului» și introduc în pictura lor fantezia optică (perspectiva adâncimii), însă aceasta nu mai este arta transcendentului. Artă rupe legătura cu *canoanele*, își câștigă independența, și aceasta aduce secularizarea, laicizarea secolului XIV. Subiectele tratate – chiar îngerii – sunt personaje arhi-reale, din sânge și carne. Sunt îmbrăcați și se comportă ca toată lumea, iar chipul ajunge chip contemporan cu artistul”¹²¹. De aici ne putem da seama că simbolismul bisericilor din Apus a fost afectat de lipsa icoanei care după cum am spus a reprezentat o moștenire comună.

Dacă ne raportăm la implicațiile Reformei în lumea artei eclesiale apusene vedem că efectele au fost dezastruoase, astfel „... «perioada Reformei în Anglia a fost una dintre cele mai mari ale iconoclasmului. Oriunde se aflau crucifixe și cruci, erau rupte în bucăți, pietrele de altar distruse; statuile arse. Reformatorii au gândit de obicei că Biserica Romană căzuse nu numai în exagerate superstiții în această privință, dar și în idolatrie»”¹²². Privind mai departe bisericile protestante fidele principiului *Sola Fide, Sola Scriptura*, din punctul de vedere al lui Luther, acesta „admite icoana numai ca ilustrare; Calvin nu acceptă decât «scene istorice» colective. Pentru protestanți, după un comentator actual, nu există o adevărată predicare cu ajutorul artei, pentru că arta nu are o semnificație reală”¹²³.

Am încercat această abordare asupra simbolismului Bisericii Apusene tocmai în ideea de a evidenția lipsa unor aspecte în teologia catolică, la aceasta din urmă totul axându-se, din punct de vedere artistic, pe Patimile și Suferința Mântuitorului, făcându-se abstracție de Hristosul Pantokrator, cum se întâmplă în bisericile Răsăritului.

Și cultul Maicii Domnului în Apus nu a rămas fără repercusiuni teologice și iconografice în privința simbolismului, astfel că această dogmă catolică „constituie un suport de prestigiu pentru ordinea juridică a Bisericii. Din această

¹²⁰ L. Tavernier, *art. cit.*, p. 368.

¹²¹ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 239.

¹²² A. M. Allchin, *Anglicans and the Decisions of the Seventh Ecumenical Council*, în *Sobornost*, nr. 7, an. 1978, p. 591.

¹²³ P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 240. Să se vadă și D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune...* p.102.” Câtă vreme Reforma a acordat o eficiență aproape exclusivă cuvântului, iar catolicismul a separat, de Taine, prea mult cuvântul și rugăciunea iar în Liturghie, Euharistia, de ansamblul Liturghiei, Ortodoxia a ținut și în privința aceasta un echilibru ”.

cauză Maica Domnului a fost numită «Mama Bisericii». Romano-catolicii au ajuns să vadă în Fecioara Maria un al doilea izvor al mântuirii și să o considere împreună răscumpărătoare cu Iisus. În arta religioasă apuseană a apărut, în acest fel, Fecioara Maria reprezentată fără să mai aibă Pruncul în brațe¹²⁴. De aceea este Dumnezeu Atotputernic în Apus și Dumnezeu Pantocrator în Răsărit. „În vreme ce Atotputernicul Occidentului este distant și discreționar, Pantocratorul sau Atotțiitorul Hristos e Dumnezeu cel apropiat și plin de grijă pentru viața noastră, de care vorbesc Apocalipsa (XI, 17; XV, 3; XXI, 22) și Sfinții Părinți. Căci această calitate se acordă cu calitatea Lui de jertfă pe altar. Și unde Dumnezeu este un Părinte sau un Frate apropiat, acolo și comunitatea se simte ca o familie, de care nu sînt străini nici îngerii, nici sfinții ca membri sau ca frați nevăzuți ai familiei văzute”¹²⁵.

* * *

Încheind acest prim articol putem spune că am stabilit cadrul (spațiu eclesial) în care se va dezvolta iconostasul, ca moștenire comună atât în Biserica Răsăritului cât și în cea a Apusului, evident într-o formă incipientă materializată în bariere scunde confecționate din diferite materiale, pe care erau simbolurile creștine.

Diferența dintre dezvoltarea iconostasului în Răsărit și dispariția lui în Apus este dată de simbolismul teologic al uneia sau alteia dintre Biserici. Încheind, spunem că iconostasul face parte atât de organic din spațiul interior al bisericilor ortodoxe, încât este aproape de neconceput lipsa lui, uneori acesta fiind confundat cu însuși lăcașul de cult. De aceea nu putem fi de acord cu părerea atât de radicală a catolicismului, care susține că „forma compactă a iconostasului aduce prejudicii grave cultului catolic, deoarece micșorează efectele ceremoniilor ascunzându-le; că el separă pe liturghisitorii de credincioși și paralizează astfel unitatea organică a cultului”¹²⁶.

¹²⁴ I. Moldovan, *art. cit.*, p. 903.

¹²⁵ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 38.

¹²⁶ J. Dwirnik, *Rôle de l'icône dans le culte divin*, Montréal, 1960, p. 93.

RELATIA PRESEI BISERICESTI ROMÂNEȘTI CU CEA LAICĂ, ÎN TRANSILVANIA, ÎNTRE 1918 ȘI 1948 -aspecte generale-

COSMIN COSMUȚA

ABSTRACT. *The Relationship of the Romanian Church Press with the Laical Press in Transylvania, between 1918 and 1948.* From the very beginning there was a close relation in between those two categories of media, representing the church and the social life. What is remarkable in Transylvania is the fact that the church press was involved in the political life, particularity which has occurred from its role as a Romanian political instance at that point in time.

Once there was a beginning and the publications were transmitting to the population, a part of the information was related to their church matters, religious issues, plenty of political, social, economical or national news. This has continued after 1st of December 1918, even though we can talk not only about a political class but Transylvania became part of the Romanian State.

As a conclusion, the main characteristic of the relation in between those two areas of media (laical- and church press) is the fact that is having the same interest fields.

*

Conducătorii Bisericii Ortodoxe din Transilvania au desfășurat o muncă neobosită pentru ridicarea poporului român prin cultură, mai ales prin școlile elementare confesionale¹, care se aflau sub conducerea nemijlocită a Bisericii, dar și prin mijloacele de informare directă adresate credincioșilor prin epistole, circulare² și, de la mijlocul secolului al XIX-lea și prin intermediul publicațiilor laice și religioase³.

¹ Școli primare organizate și întreținute în totalitate de comunitățile parohiale. Erau între puținele școli din Transilvania în care se putea preda în limba română. În multe sate, din cauza sărăciei oamenilor, aceste școli erau înjghebări foarte modeste, având învățători cu pregătire slabă, salarii mici, frecvență foarte redusă a copiilor. Biserica a luptat mereu pentru ridicarea nivelului acestor școli și a reușit, exemplu în acest sens fiind timpul păstoririi lui Andrei Șaguna. Pentru mai multe informații în privința școlilor confesionale, vezi Paul Brusanowski, *Învățământul confesional ortodox din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigențele statului centralizat și principiile autonomiei bisericesti*, editura Presa Universitară Clujeană, Cluj- Napoca, 2005; Simion Retegan, *Satul românesc din Transilvania, citor de școală (1850-1867)*, editura Echinox, Cluj Napoca, 1994; Simion Retegan (ediție îngrijită de, studiu introductiv, note și comentarii), *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

² Chiar de la venirea sa ca vicar în Transilvania, în 1846, Șaguna începe să trimită circulare care se adresau tuturor preoților din eparhie și conțineau sfaturi ale vicarului Andrei către aceștia. I. Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna, Monografie istorică*, ed. a II-a, Sibiu, 1911, p. 40-41.

³ Publicațiile periodice românești din Transilvania, atât cele laice cât și cele bisericesti, tipăreau și multe materiale menite să ridice nivelul cultural al poporului român de aici, editorii lor fiind conștienți de importanța factorului cultural în aducerea românilor pe o poziție de egalitate (chiar politică, socială și economică), cu celelalte

Un moment important în această activitate anevoioasă îl constituie venirea în Transilvania a personalității lui Andrei Șaguna⁴, în anul 1846, la 27 iunie, când tânărul arhimandrit Andrei a fost numit vicar general al eparhiei de la Sibiu, în urma trecerii la cele veșnice a episcopului Vasile Moga. În urma demersurilor făcute, Curtea de la Viena a admis să se respecte vechiul obicei al locului prin care noul episcop să fie ales de către protopopii eparhiei⁵. În urma exprimării voturilor pentru cei trei candidați, Ioan Moga, Moise Fulea⁶ și Andrei Șaguna, Curtea de la Viena l-a confirmat ca episcop, la 5 februarie 1848, pe Andrei Șaguna, care a fost hirotonit de către mitropolitul sârb Iosif Rajacici în catedrala din Karlovitz în Duminica Tomii, la 30 aprilie, 1848⁷.

națiuni ale Transilvaniei (sașii, secuii și ungurii). Pentru exemplificarea acestei idei vezi colecțiile publicațiilor *Gazeta Transilvaniei*, *Telegraful Român*, *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, etc.

⁴ Andrei (Anastasiu) Șaguna (1808-1873), cea mai importantă personalitate a Bisericii Ortodoxe din Transilvania în sec. al XIX-lea. Provenea dintr-o familie de aromâni stabilită la Mișcolț în Ungaria. A făcut studii gimnaziale la Mișcolț și Pesta, apoi a studiat Dreptul și Filosofia la Universitatea din Pesta (1826-1829), după care Teologia la Seminarul ortodox din Vârșeț (1829). A intrat în monahism în octombrie 1833. A funcționat ca profesor la Seminarul teologic din Carloviț și secretar al Consistoriului arhidiecezan de acolo. După 1842 a fost profesor la secția română a Seminarului teologic din Vârșeț și consilier al Consistoriului de acolo. În iunie 1846 a fost numit vicar general al Episcopiei Ardealului, cu sediul la Sibiu. În decembrie 1847 a fost ales episcop al acesteia, recunoscut în februarie 1848 și hirotonit la Carloviț la 30 aprilie 1848. Ca episcop a militat pentru restaurarea vechii Mitropolii a Transilvaniei, lucru pe care l-a obținut în decembrie 1864. A elaborat *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, aprobat de Congresul național-bisericesc întrunit la Sibiu în septembrie-octombrie 1868 și sancționat de către autoritatea de stat în mai 1869. După acest statut s-a condus Biserica transilvăneană până în 1925. Principiile de bază ale lui, sinodalitatea și autonomia față de stat au stat la baza Statutelor de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din 1925 și 1948.

Pe plan cultural a organizat învățământul elementar și mediu ortodox din Transilvania, punându-l sub îndrumarea Bisericii. În timpul păstoririi sale numărul școlilor primare a crescut semnificativ. A înființat mai multe gimnazii și licee, dar și un Institut teologic-pedagogic la Sibiu. A avut un rol însemnat în întemeierea și organizarea *Asociațiunii transilvane pentru literatura română și cultura poporului român*, fiind și primul ei președinte (1861-1866). A inițiat în 1853 ziarul *Telegraful Român*, care apare și astăzi. În 1871 a fost ales membru de onoare al Academiei Române.

Pe plan politic a îndeplinit un rol de seamă în evenimentele anilor 1848-1849, fiind președinte al Marii Adunări Naționale de pe Câmpia Libertății de la Blaj (3/15 mai 1848). A fost delegat de Adunare să prezinte revendicările românești împăratului și apoi Guvernului din Pesta. În anii următori a prezentat în repetate rânduri, singur sau cu alți delegați ai românilor, mai multe memorii către împărat cu doleanțele națiunii române. După 1860 a fost membru în Senatul imperial din Viena, în 1861 copreședinte al Conferinței național-politice a românilor de la Sibiu, în 1863 copreședinte al Congresului național al românilor de la Alba Iulia, între 1863 și 1865 deputat în Dieta Transilvaniei, iar după 1867 (crearea statului dualist austro-ungar), a fost mentorul direcției activiste în viața politică a românilor transilvăneni. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 431-433.

⁵ Protopopii, întruniți la Turda în sinod electoral au ales trei candidați. Dintre aceștia, Curtea din Viena urma să-l întărească pe unul ca episcop. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 90.

⁶ Ioan Moga și Moise Fulea erau protopopi și nepoți ai răposatului episcop Vasile Moga. Ei au obținut câte 33, respectiv 31 de voturi din partea Sinodului protopopesec de la Turda. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 90. Vezi și I. Lupaș, *op. cit.*, p. 52-53.

⁷ Vezi I. Lupaș, *op. cit.*, p. 52-59.

Revoluția română de la 1848⁸ i-a dat prilejul să cunoască mai bine situația și starea de spirit a supușilor săi din Transilvania, precum și condițiile în care poate stabili contacte, în vederea realizării dezideratelor comune, cu reprezentanții Blajului greco-catolic. Din fericire, aceștia, pătruși atunci de un autentic spirit patriotic, au înțeles imperativele momentului și au făcut un efort de conciliere și de sprijinire a inițiativelor ce vizau destinul tuturor românilor ardeleni.

Organele de presă de care dispuneau greco-catolicii, *Gazeta de Transilvania*⁹, fondată de George Barițiu¹⁰ în 1838, suplimentul cultural al acesteia, *Foaie pentru minte, inimă și literatură*¹¹, precum și *Organul luminării – gazetă bisericească, politică și literară*¹², fondat de Timotei Cipariu¹³ în anul 1848, ajutat de Aron Pumnul¹⁴ și Iosif Mani, ajunseseră la o mare audiență și se transformaseră în reale tribune ideologice ale revoluției române, dar și ale luptei pentru emancipare

⁸ Episcopul Andrei Șaguna s-a implicat activ în evenimentele din 1848-1849, fiind unul din conducătorii de seamă ai românilor în această revoluție. Va continua lupta pentru obținerea de drepturi pe seama românilor transilvăneni până la sfârșitul vieții sale, folosind mijloacele pe care le-a socotit mai eficiente.

⁹ I. Hangiu, *Dicționarul presei literare românești (1790-1990)*, editura Fundației Culturale Române, București, 1996, p. 208-209.

¹⁰ George Barițiu (1812-1893), istoric și întemeietorul presei românești în Transilvania. A făcut studii de teologie, filosofie și fizică la Blaj și Cluj. Din 1834 a predat fizica la Facultatea de filosofie din Blaj, iar din 1836 la școala românească din Brașov. A participat activ la Revoluția din 1848 din Transilvania, fiind și vicepreședinte al Marii Adunări Naționale de pe Câmpia Libertății de la Blaj. După înfrângerea Revoluției a fost persecutat de autorități și exilat. După pacificarea Transilvaniei s-a întors la Brașov, unde s-a ocupat mai ales de publicațiile sale *Foaia* și *Gazeta*. În 1866 a fost ales membru al Academiei Române. Între 1884 și 1887 a fost președinte al comitetului național al Partidului Național Român din Transilvania. Din acest an s-a retras din viața politică și și-a dedicat toată activitatea „Asociațiunii transilvane”, unde a fost ales secretar și apoi președinte. În martie 1893 a fost ales președinte al Academiei române. A murit la 20 aprilie/2 mai 1893. Pentru mai multe informații vezi și Lucian Predescu, *Enciclopedia României*, editurile Saeculum I.O. și Vestala, București, 1999, p. 82-83.

¹¹ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 197-198.

¹² Idem, p. 315-316.

¹³ Timotei Cipariu (1805-1887), filolog, preot greco catolic. Și-a făcut studiile la Blaj, după care a ajuns profesor la gimnaziul din Blaj, profesor de filosofie și prefect de studii la seminarul teologic de aici. 1854-1875 director al gimnaziului din Blaj, desfășurând în paralel și alte activități. A fost unul din cei 10 secretari ai Adunării Naționale de la Blaj din mai 1848. Aceeași adunare l-a ales în deputațiunea (al cărei președinte era episcopul Andrei Șaguna), ce avea să înmâneze împăratului cererile națiunii române. A fost membru fondator și vicepreședinte al Astei, iar din 1877 președinte și membru fondator al Fondului de teatru român. În 1866 a fost ales membru al Academiei Române, mai târziu fiind vice-președinte al ei. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴ Aron (Arune) Pumnul (1818-1866), profesor și filolog. A studiat filosofia și teologia la Viena, iar apoi a devenit profesor de filosofie la liceul din Blaj. Ca urmare a participării sale la Revoluția de la 1848-1849, a fost condamnat la moarte, reușind cu greu să scape și a fugit la București, apoi la Iași și în cele din urmă la Cernăuți. Aici a fost primit ca și colaborator la renumita gazetă *Bucovina*, pe care tocmai începuse să o scoată familia Hurmuzachi. Din februarie 1849 a fost profesor suplinitor la prima catedră pentru limba și literatura română a Institutului de studii filosofice din Cernăuți. Aici i-a fost profesor și lui Mihai Eminescu, cel care avea să-i închine mai târziu o poezie. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 699.

națională, socială și culturală¹⁵, fapt care l-a „stimulat” pe noul episcop ortodox să pună la dispoziția credincioșilor săi un instrument de presă asemănător, în care să valorifice inteligența și destoinicia colaboratorilor săi. Așa ia ființă, la 3 ianuarie 1853, publicația *Telegraful Român*¹⁶, tipărită inițial cu slove slavone, iar, de la 1 ianuarie 1864 cu litere latine.

Păstorirea lui Andrei Șaguna are o importanță cu atât mai mare pentru tema noastră, cu cât el este inițiatorul *Telegrafului Român*, ziar bisericesc ce apare până astăzi. Dacă inițial marele ierarh a vrut să aibă o publicație de valoare a celor greco-catolice, pentru a o pune în slujba ideilor sale naționale, putem afirma, fără teama de a greși, că a reușit chiar mai mult decât atât. Și din faptul că amintitele publicații unite l-ar fi inspirat pe Șaguna în întemeierea uneia din cele mai importante publicații bisericești ale Ortodoxiei românești, putem stabili o primă relație, o primă interferență între citatele periodice bisericești transilvănene.

În jurul publicației inițiate de Andrei Șaguna, care avea ca subtitlu formula: *gazetă politică, industrială, comercială și literară*, apar o serie de personalități recunoscute în viața socială, politică și culturală a românilor, dintre care îi enumerăm pe Zaharia Boiu¹⁷, Nicolae Cristea¹⁸, Matei Voileanu¹⁹, Remus Roșca²⁰, Nicolae Ivan²¹, viitor episcop al Vadului, Feleacului și Clujului, Silvestru Moldovan²², Elie-Miron Cristea²³, viitorul patriarh, Teodor Păcățian²⁴ și mulți alții. Programul publicației a fost prefigurat de către Florian Aron²⁵ în cuprinsul unui manifest intitulat *Prenumerație* și publicat la 8 decembrie 1852.

¹⁵ Intelectualii români din Transilvania secolului al XIX-lea au ajuns la concluzia că nu se poate face emancipare națională urmărind doar aspectul politic, ci la fel de importante erau ridicarea socială și culturală a românilor și chiar cea economică. De aceea urmăreau cu consecvență realizarea acestor puncte în vederea atingerii scopului principal, emanciparea națională.

¹⁶ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 464.

¹⁷ Zaharia Boiu (1834-1903), preot, pedagog și poet. A făcut studii superioare la Sibiu și Leipzig. A fost profesor suplinitor, iar după terminarea studiilor, definitiv, la Institutul teologic – pedagogic din Sibiu. În paralel, între ianuarie 1863 și octombrie 1865, a fost și redactor la *Telegraful Român*. La 13 septembrie 1877 a fost ales membru corespondent al Academiei Române. Alte informații privitoare la viața și activitatea sa se găsesc și la Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 55.

¹⁸ Nicolae Cristea a fost profesor la seminar și asesor consistorial. A fost investit cu funcția de redactor al *Telegrafului Român* chiar de către Andrei Șaguna, prin dispozițiile testamentului său. A funcționat pe acest post din decembrie 1865 până în 1883, când, în urma publicării unui articol deosebit de critic la adresa primului ministru Coloman Tisza, a fost nevoit să părăsească redacția. Pentru alte amănunte vezi și Ioan Lupaș, *Contribuțiuni la istoria ziaristiceii românești ardelenne*, editura „Asociațiunii”, Sibiu, 1926, p. 95.

¹⁹ Redactor la *Telegraful Român* între 1883 și 1886, urmașul lui Nicolae Cristea în acest post.

²⁰ Dr. Remus Roșca, redactor la *Telegraful Român* din 1887 până în 1890.

²¹ Nicolae Ivan a redactat *Telegraful Român* între 1890 și 1892.

²² Silvestru Moldovan a deținut funcția de redactor al *Telegrafului Român* între 1893 și 1895.

²³ Elie Cristea, viitor episcop de Caransebeș și primul patriarh al României, a fost redactor al ziarului *Telegraful Român* din 1898 până în 1900.

²⁴ Teodor V. Păcățian a fost redactor la *Telegraful Român* o perioadă destul de lungă, între 1901 și 1918.

²⁵ Florian Aron (1805-1887) a fost primul redactor al *Telegrafului Român*. A funcționat înainte ca profesor la Școala centrală din Craiova și la Colegiul național Sf. Sava din București. Sub redacția sa au apărut

În cuprinsul acestuia, publicațiile periodice erau denumite ”niște izvoare nescurse de învățătură, luminare și binecuvântare, căci prin felurimea ideilor și cunoștințelor ce cuprind, împodobesc mintea, îmbunătățesc inima, îndreptează spiritul, prefac năravurile, formează caracterul și perfecționează atât viața privată, cât și cea publică a unui popor... Tendința acestei gazete va fi: a împărtăși poporului român din politică, industrie, comerț și literatură idei și cunoștințe practice, potrivite cu timpul și amăsurate trebuințelor lui; a-l învăța cum să-și cunoască pozițiunea și drepturile, ce-i sunt asigurate în stat; a-l lumina asupra intereselor, care taie în viața privată și publică a lui, și a-i mișca activitatea puterilor fizice și morale; a da direcțiune spiritului lui către tot ce contribuie la înaintarea și dezvoltarea sa, și a-l convinge, că numai prin îmbunătățirea stării sale materiale și morale poate ajunge la cultură și fericire. Această tendință ce *Telegraful Român* nu o va pierde niciodată din vedere, va sta în cea mai strânsă legătură și armonie cu principiile cele nestrămutate ale Monarhiei, cu așezămintele ei fundamentale, cu paza cea sfântă a dreptului din lăuntru și din afară, cu ținerea cea strânsă a ordinii, cu respectul religiozității și al moralității, cu temeiul liberei dezvoltări de care se bucură toate popoarele din stat. Între marginile acestor momente mari și însemnătoare, pe care se razimă siguranța și tăria Monarhiei și fericirea publică și privată a popoarelor, care se află sub scutul legilor ei, *Telegraful Român* se va mișca liber în drumul ce și-a însemnat spre a ajunge la scopul ce și l-a propus, de a învăța și a folosi pe poporul român”²⁶.

Explicația atitudinii moderate pe care o are încă de la început ziarul lui Șaguna o găsim în faptul că înaltul prelat nu dorește să ajungă la suspendarea temporară sau definitivă a publicației, așa cum s-a întâmplat cu alte periodice românești ale timpului, sau la îndelungate, obositoare și costisitoare procese de presă, care puteau determina chiar întemnițarea redactorilor, așa cum s-a întâmplat în câteva rânduri cu George Barițiu, conducătorul *Gazetei Transilvaniei*, dat fiind faptul că reprezentanții autorităților imperiale erau deosebit de vigilenți la păstrarea ordinii și respectului față de reprezentanții monarhiei²⁷. Prin urmare această moderație poate fi văzută și ca o înțelepciune, aceea de a nu te arunca orbește în vâltoare, ci de a căuta să-ți atingi cu inteligență scopul propus.

Pe de altă parte, trebuie să subliniem că în acest interval de timp, începând cu perioada imediat următoare revoluțiilor burgheze de la 1848 din Europa și

primele 8 numere ale ziarului. Ulterior a părăsit Sibiu și s-a stabilit la Viena, fiind chemat aici ca și coredactor la *Buletinul legilor imperiului*, editat de Ministerul Justiției. După patru ani s-a întors la București, unde a ajuns profesor la Universitate. Mircea Păcurariu, “*Telegraful Român*” la 125 de ani de la apariție, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. XCVI, nr. 3-4, 1978, p. 252-266.

²⁶ *Prenumerarea* e reproducă de Ioan Lupaș în *Mitropolitul Andrei Șaguna, Monografie istorică*, ed. a II-a, Sibiu, 1911, p. 169.

²⁷ Nu era îngăduită dezbateră amănunțită a chestiunilor de politică internă ori a problemelor care frământau cu adevărat popoarele imperiului, căci „slujbașii absolutismului erau foarte vigilenți și fricoși; orice manifestare a vreunei opinii mai libere, mai îndrăznețe, era împedecată”. Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 171.

mergând până în decembrie 1918, teologii români, ortodocși²⁸ sau uniți²⁹, erau preocupați de problemele stringente cu care se confruntau românii din imperiu, obiectivul fundamental al tuturor acestora constituindu-l găsirea căilor și mijloacelor de conlucrare cu toate forțele valide ale națiunii în vederea emancipării poporului român din Transilvania.

Reformele la care este obligată Curtea de la Viena trebuiau speculate în folosul românilor, având în vedere că anul 1848 a determinat emanciparea țăranilor și ușurarea raporturilor economice și sociale ale acestora³⁰, iar anul 1851 a marcat emanciparea comerțului și meseriilor prin limitarea monopolurilor breslelor³¹.

Ancorat în realitatea imediată a timpului, *Telegraful Român* insistă asupra traducerii în fapte a îndemnurilor duhovnicești și, pentru a aduce argumente convingătoare, reproduce o serie de materiale cu același subiect publicate în *Gazeta Transilvaniei*, de la Brașov, *Gazeta poporului*³², de la Timișoara, *Tribuna Română*³³, de la Iași, *Buciumul*³⁴, de la București.

Revista *Telegraful Român* s-a făcut, de asemenea, purtătoarea mesajelor³⁵ care au fost redactate până când, formal, a fost recunoscută Mitropolia Ortodoxă a Ardealului, prin autograful imperial emis la 24 decembrie 1864³⁶.

Evenimentele acelor timpuri au fost deosebit de controversate, iar autorii polemicilor erau numeroși și bine cunoscuți publicului românesc, cei mai virulenți fiind George Barițiu și Ion Heliade Rădulescu³⁷. Celebrele polemici purtate între semnatarii din *Telegraful Român* și *Gazeta Transilvaniei* sau *Curier de ambe secse* au fost atât de dure încât mitropolitul Andrei Șaguna a ajuns să interzică credincioșilor

²⁸ Între cei mai de seamă teologi ortodocși ai acestei perioade îi amintim aici pe mitropolitul Andrei Șaguna, pe Elie (Miron) Cristea, viitorul patriarh al României întregite, pe episcopii Nicolae Ivan, Ioan Popasu, Nicolae Popea, Roman Ciorogariu, sau pe profesorii Zaharia Boiu și Petru Barbu.

²⁹ Îi menționăm dintre ei pe cunoscuții George Barițiu, Timotei Cipariu, Alexandru Ciura, sau pe episcopii Dimitrie Radu, Iuliu Hossu, Valeriu Traian Frențiu.

³⁰ Unul din rezultatele Revoluției de la 1848 a fost desființarea iobăgiei în Transilvania și împrăștierea țăranilor. Pentru amănunte vezi Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertatea națională*, editura Științifică, București, 1974, p. 25, 68-79.

³¹ Printr-o lege din noiembrie 1851 au fost reduse privilegiile breslelor, dându-se posibilitatea tuturor celor ce îndeplineau condițiile legale să practice o anumită meserie, indiferent de naționalitate și zona în care activau. Vezi I. Lupaș, *op. cit.*, p. 175.

³² Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 345.

³³ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 484.

³⁴ Idem, p. 71-72.

³⁵ Despre articolele respective vorbește mai amănunțit Ioan Lupaș în cap. X, intitulat *Mitropolia*, din *op. cit.*, p. 269-283.

³⁶ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 279-280.

³⁷ Ion Heliade Rădulescu (1802-1872), scriitor și om politic. Unul din inițiatorii "Societății Literare" și apoi a „Societății Filarmonice”. Participant la Revoluția de la 1848, membru al Guvernului Provizoriu, al Locoteneței Domnești. Din punct de vedere politic a avut o atitudine moderată. Costin Scorpan, *Istoria României. Enciclopedie*, editura Nemira, București, 1997, p. 299.

săi primirea *Gazetei Transilvaniei* și a improvizei traduceri a *Bibliei*³⁸, făcută de Ion Heliade Rădulescu: „a oprit lectura traducerii acestui *mirean din Țara Românească*, tocmai el, care emancipase, ca nimeni altul, pe mireni în Biserică! Dar emanciparea n-o făcea cu orice preț, ci cu știință despre ierarhia competențelor, care lui I. Heliade Rădulescu îi scăpa”³⁹.

Revista *Telegraful Român* a prezentat pe larg procesul de consacrare a Mitropoliei Ortodoxe a Ardealului și de constituire a episcopioilor sufragane de la Arad⁴⁰, Caransebeș⁴¹, Oradea⁴² și Cluj⁴³.

Colaborator apropiat al lui Andrei Șaguna, episcopul Ioan Popasu⁴⁴ al Caransebeșului (1865-1889) s-a distins printr-o activitate prodigioasă, mutând Institutul Teologic de la Vârșeț la Caransebeș și adăugându-i și o secție de pedagogie și creând astfel Institutul Teologic-Pedagogic⁴⁵, după modelul celor de

³⁸ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol III, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 98-99.

³⁹ Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1981, p. 337.

⁴⁰ Episcopia Aradului este continuatoarea vechii Episcopii românești a Ienopolei (Ineuului). În anul 1706, episcopul Isaia Diacovici al Timișoarei și Ienopolei, de neam sârb, și-a mutat scaunul de la Ineu la Arad. Cf. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ediția a II-a, editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 510-511. Primul episcop român al Aradului a fost Nestor Ioanovici (1767-1830), fost egumen, ales de către sinodul episcopesc din Carloviț în 1828, hirotonit în ianuarie 1829 și instalat în octombrie același an. Mircea Păcurariu, *Istoria...*, vol. III, p. 75-80.

⁴¹ Actul de reînființare a Mitropoliei Ardealului din 24 ianuarie 1864, prevedea ca aceasta să cuprindă pe lângă Arhiepiscopia Sibiului și eparhiile Aradului (aflată până atunci sub jurisdicția Mitropoliei sârbe de la Carloviț) și a Caransebeșului, care urma să fie înființată. Înființarea ei s-a făcut oficial prin diploma imperială din 6 iulie 1865 și era formată din 10 protopopiate ce aparținuseră până atunci Episcopioilor ortodoxe sârbe de Timișoara și Vârșeț. Primul episcop al Caransebeșului a fost Ioan Popasu, un colaborator apropiat al lui Andrei Șaguna. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 222-223 și 225-227.

⁴² Episcopia Oradiei a fost înființată la 30 august 1920, în locul vechiului Vicariat sau Consistoriu dependent de Episcopia Aradului, iar în octombrie 1920 a fost ales primul ei episcop, în persoana lui Roman Ciorogariu (1852-1936). Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 439.

⁴³ Pentru întemeierea eparhiei Clujului s-a făcut un prim pas în 1919, când Sinodul Arhiepiscopiei Sibiului a hotărât, la 20 iulie, înființarea unui Consistoriu ortodox român la Cluj. Conducerea acestuia a fost încredințată consilierului Nicolae Ivan de la Sibiu. La 18 iulie 1921 s-a înființat Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului, cu reședința la Cluj și cu jurisdicție peste teritoriile din dreapta Mureșului, care aparținuseră până atunci Arhiepiscopiei Sibiului. În septembrie 1921 a fost ales și înscăunat episcop Nicolae Ivan (1855-1936), care va păstori noua episcopie până la moarte. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 439-440.

⁴⁴ Ioan Popasu (1808-1889) s-a născut la Brașov într-o familie venită din Vălenii de Munte. A făcut studii la Sibiu, Brașov și Cluj, iar apoi a studiat teologia la Viena. A funcționat un an ca secretar al episcopului Vasile Moga, iar în 1837 a fost ales preot și protopop la Brașov. A participat activ la Revoluția de la 1848, fiind unul din cei zece secretari ai Adunării naționale a românilor de la Blaj și a făcut parte și din delegația condusă de Șaguna ce a prezentat împăratului doleanțele românilor. A fost unul din cei mai apropiați colaboratori ai lui Șaguna, care l-a și propus împăratului pentru a fi numit episcop la Caransebeș. Acest lucru s-a și întâmplat, fiind hirotonit la Rășinari în august 1865. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁵ Era un Institut cu o secție de teologie, având durata cursurilor de trei ani, pentru formarea viitorilor proești și una de pedagogie, cu o durată de doi ani, pentru formarea de dascăli. La început Institutul

la Sibiu și Arad. A înființat numeroase școli elementare confesionale⁴⁶ și a fondat una dintre cele mai reușite și longevive publicații teologice ortodoxe, *Foaia diecezană - organ bisericesc școlar, economic și literar*⁴⁷, publicație ce apare la Caransebeș, între 5 ianuarie 1886 și 1948, cu unele întreruperi.

Revista *Telegraful Român* s-a implicat direct în procesul de adaptare a alfabetului latin în scrierea limbii române, realitate demonstrată de faptul că, din anul 1863, este tipărit cu acest alfabet⁴⁸. Ca și în celelalte cazuri, marile polemici se poartă cu adepții purismului lingvistic, în special cu *Organul luminării*, editat de Timotei Cipariu, dar și cu *Gazeta Transilvaniei*, condusă de G. Barițiu.

Mitropolitul Andrei Șaguna se implică în disputele filologice din Transilvania, privind adoptarea alfabetului latin, realizând chiar un bruion de gramatică a limbii române, realizat între anii 1843 – 1844, *Grammatica Valachica*, rămas în manuscris⁴⁹. Majoritatea materialelor polemice⁵⁰ pe care Andrei Șaguna le publică în *Telegraful Român* se referă la lucrările lui Timotei Cipariu, *Ecstract de orthografie cu litere latinesci pe temeiul limbii și orthografiei bisericești și osebirea dialectelor; Compendiu de gramatica limbii române; Principia de limba și de scriptura; Gramateca limbei romane*, preluând și comentând o serie de observații judicioase referitoare la natura limbii române și la raporturile dintre etimologie și filologie⁵¹. Legat de această chestiune, cercetători din domeniul filologic consideră că mitropolitul Andrei Șaguna a contribuit decisiv, la început prin publicarea de materiale reproduse din publicațiile de dincolo de munți, iar apoi printr-o luptă fățișă, la combaterea și înfrângerea latinismului tocmai în momentul când acesta amenința să devină o rătăcire primejdioasă pentru unitatea noastră spirituală⁵².

Apreciind spiritul moderat și pragmatic, precum și activitatea generală a acestei publicații, Mihai Eminescu consideră că *Telegraful Român* este „foaia cea mai modernă de preste Carpați, care a urmărit politica modestă și sigură a neuitatului Șaguna”⁵³.

a avut doar doi profesori: George Peștean și Mihail Velceanu. Pentru a forma profesori, episcopul Ioan Popasu a trimis câțiva tineri la studii în centre universitare din Germania și Austria. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁶ În această acțiune a mers în strânsă legătură cu Șaguna, care a luptat mereu pentru înființarea de noi școli și ridicarea nivelului celor existente.

⁴⁷ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 225 și 313.

⁴⁸ Scrierea cu litere latine și ortografie fonetică a fost introdusă în *Telegraful Român* la 1 ianuarie 1863, dar au existat unele materiale scrise cu aceste caractere încă din anul 1859. Vezi și I. Lupaș, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁰ Andrei Șaguna a purtat o polemică foarte consistentă prin intermediul presei și în special în *Telegraful Român*, pe cele mai diferite teme: ideile lui Timotei Cipariu în domeniul lingvistic, Biblia tradusă de I. H. Rădulescu, școlile confesionale mixte ortodoxe și greco-catolice, etc.

⁵¹ Vezi I. Lupaș, *op. cit.*, p. 177-180.

⁵² Ion Breazu, *Studii de literatură română și comparată*, vol. I, Cluj, 1970, p. 161.

⁵³ Mihai Eminescu, *Scrieri politice și literare*, București, 1972, p. 158.

În spiritul aceleiași orientări, prin intermediul publicației sale, mitropolitul ortodox mobilizează spiritul unui grup de 176 intelectuali români ardeleni care semnează o petiție adresată guvernului ungar, la 10 mai 1860, întocmesc un statut de asociațiune⁵⁴, redactat de Timotei Cipariu, George Barițiu și Ion Pușcariu, și, cu sprijinul lui Andrei Șaguna, pun bazele „Asociațiunii transilvănene pentru literatura română și cultura poporului român” (ASTRA), la 13 septembrie 1861⁵⁵.

Activitatea în cadrul Asociațiunii a determinat concilierea dintre oponenții ce reprezentau cele două confesiuni religioase românești, realitate dovedită de faptul că, în timpul președinției lui Andrei Șaguna, vicepreședinți au fost Timotei Cipariu și George Barițiu, iar activitățile desfășurate s-au concretizat în reușite prețioase, începând cu constituirea fondului de bază al ASTREI, la care mitropolitul greco-catolic Alexandru Șterca-Șuluțiu a contribuit cu o donație de 2.000 de florini, iar mitropolitul ortodox Andrei Șaguna cu o donație de 1.050 de florini, bună parte din sumele colectate inițial fiind destinate școlilor celor două confesiuni⁵⁶.

În opinia lui George Barițiu, expusă în paginile revistei *Transilvania*, „prin aceste acțiuni inteligența poporului român ajunsese ca să își câștige un loc de convenire, unde să nu aibă a face nici cu scolasticismul teologilor, nici a se arunca în vâltoarele politicei militante, ci a se mărgini pe câmpul cel altmintrelea foarte larg, totodată frumos și dătător de viață al literaturii și al științelor, precum și a căuta neîncetat mijloace, nu fantastice, ci reale și oneste spre a lumina, cultiva, înavuți și ferici pe popor, pentru ca să fie fericită țara”⁵⁷.

Telegraful Român și-a păstrat și după moartea lui Șaguna spiritul moderat și pragmatic, grație activității profesorului și asesorului consistorial Nicolae Cristea, instalat la conducerea publicației în anul 1865, menținut prin testamentul lui Șaguna până în anul 1883, când, în urma pamfletului *Ave Tisza morituri te salutant*, este demis la ordinul primului-ministru maghiar Koloman Tisza⁵⁸.

Redactorii și colaboratorii de la *Telegraful Român* au cultivat relații de prietenie și de colaborare cu o serie de publicații românești între care: *Albina Carpaților*⁵⁹, Sibiu, în paginile căreia semnau materiale cu subiecte apropiate programului șagunian, *Albina Pindului*⁶⁰, București, vizînd strîngerea legăturilor cu românii suddunăreni, *Analele Academiei Române*⁶¹, unde materialele trimise de către ardeleni erau întotdeauna bine primite, *Familia (Foaie enciclopedică și beletristică cu ilustrațiuni)*⁶², publicată între 5 iunie 1865 –17 aprilie 1880, la Pesta,

⁵⁴ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁵ Idem, p. 242-248.

⁵⁶ I. Lupaș, *op. cit.*, p. 248.

⁵⁷ George Barițiu, *15 ani din activitatea Asociațiunii transilvane*, în *Transilvania*, 1888, p. 144-145.

⁵⁸ Vezi Mircea Păcurariu, „*Telegraful Român*” la 125 de ani de la apariție, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 3-4, 1978, p. 255.

⁵⁹ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁰ Idem, p. 22-23.

⁶¹ Idem, p. 36-38.

⁶² Idem, p. 175-177.

iar între 27 aprilie 1880 – 31 decembrie 1906, la Oradea, avându-l ca redactor-responsabil, proprietar și editor pe Iosif Vulcan⁶³, unde păstrau legătura cu românii din părțile ungurene, *Albina*⁶⁴, publicată prin stipendiu din partea familiei Mocsony, la Viena, *Luceafărul*⁶⁵, unde stabiliseră legături apropiate prin Octavian Goga⁶⁶, *Convorbiri literare*⁶⁷, conduse de Titu Maiorescu⁶⁸, a cărui obârșie ardeleană era mereu evidențiată, *Columna lui Traian*⁶⁹, unde B.P. Hasdeu prețuia informațiile și documentele istorice trimise de ardeleni și *Timpul*⁷⁰, unde se bucurau de prețuirea lui Eminescu⁷¹.

La rândul lor, în spiritul *Telegrafului Român*, cele două publicații eparhiale, *Foaia diecezană*, consacrată publicație de la Caransebeș și noua apărută, în 1877, *Biserica și școala*⁷², de la Arad, își continuă activitatea susținută, grație episcopilor Popasu și Popea⁷³, respectiv, lui Roman Ciorogariu⁷⁴, directorul Institutului teologic-pedagogic din Arad.

⁶³ Iosif Vulcan (1841-1907), scriitor și publicist. A studiat Dreptul la Budapesta, dar n-a profesat niciodată ca avocat. A grupat în jurul *Familiei* pe cei mai buni poeți români ai vremii. A fost cel ce i-a schimbat numele marelui nostru poet național din Eminovici în Eminescu. A fost inițiatorul și președintele Societății pentru înființarea unui teatru românesc în Transilvania. Membru corespondent al Academiei Române din 1879, iar din 1891 membru activ. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 913-914.

⁶⁴ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 19-20.

⁶⁵ Idem, p. 267-269.

⁶⁶ Octavian Goga (1881-1938), poet și om politic. A făcut studii de filologie la Universitățile din Budapesta și Berlin. A fost secretar al Astrei la Sibiu. A fost arestat de unguri pentru implicarea în politica națională din Transilvania. Refugiat în România, în timpul războiului a militat pentru ieșirea acesteia din neutralitate. După 1918 a activat și în învățământul universitar (profesor de estetică la Universitatea din Cluj), dar în primul rând s-a implicat în viața politică. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 365-366.

⁶⁷ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 106-110.

⁶⁸ Titu Maiorescu (1840-1917), critic literar, profesor și om politic. A studiat filosofia la Berlin și Giessen (cu doctorat) și dreptul la Paris. A fost profesor la Universitățile din București și Iași (chiar și rector) și a ocupat în mai multe rânduri posturi de ministru și prim-ministru. La 1863 a înființat societatea „Junimea”, cu revista ei, *Convorbiri literare*. S-a remarcat în lupta pentru limbă, opunându-se latinizanților ca Barițiu și Cipariu sau ortografiei lui Aron Pumnul de la Cernăuți. Critica literară și socială a fost de asemenea unul din punctele sale forte. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 509-510.

⁶⁹ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 97-98.

⁷⁰ Idem, p. 466-467.

⁷¹ M. Eminescu este redactor la *Timpul* între 1877 și 1880 și redactor șef între febr. 1880 și iun. 1883. Pentru alte amănunte vezi ibidem.

⁷² Mircea Păcurariu, *Istoria...*, vol. III, p. 313.

⁷³ Nicolae (Neagoe) Popea (1826-1908), episcop, om politic, istoric. A studiat dreptul la Cluj și teologia la Viena. A participat la Revoluția de la 1848, după care a ocupat diferite funcții în administrația de stat. După 1854 a devenit cel mai apropiat colaborator al lui Șaguna, fiind profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu, Consilier și apoi vicar al Arhiepiscopiei Sibiului. A ajuns deputat în Dieta Transilvaniei, membru în Senatul imperial din Viena, președinte al Comitetului național român din Transilvania. În aprilie 1889 a fost ales episcop al Caransebeșului, unde a fost instalat în iulie același an. A scris mai multe lucrări de istorie bisericească. În 1877 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, iar în 1899 membru activ. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 341-342.

⁷⁴ Roman (Romul Nicolae) Ciorogariu (1852-1936), episcop, pedagog, ziarist. A făcut studii de teologie, pedagogie, psihologie și filosofie la Arad, Leipzig, Bon. A fost funcționar la Episcopia

În același spirit, la 14 aprilie 1884, apare la Sibiu *Tribuna*⁷⁵, cotidian politic și literar al românilor din Transilvania, sub conducerea lui Ioan Slavici⁷⁶, cu sprijinul unor proprietari cu bună stare economică reprezentați de omul de afaceri Rudolf Orghidan⁷⁷.

În Transilvania sunt urmărite cu emoție evenimentele din timpul răscoalei țărănești din 1907 din Regat, despre care se spunea că s-a soldat cu 13.000 de victime. Teologii și oamenii politici români din Transilvania solicită clemență autorităților regale.

Președintele Partidului Național Român din Transilvania, George Pop de Băsești⁷⁸ lansează un apel și deschide o listă de subscripție pentru familiile victimelor.

Ziarul *Lupta*⁷⁹, de la Budapesta, care era stipendiat de el, refuză să publice apelul și lista. Acestea vor fi publicate de *Gazeta de Duminecă*⁸⁰, publicație greco-catolică de la Șimleul Silvaniei.

Inițiativa lui George Pop de Băsești are ecou în Țară, unde, sub pseudonimul Malatesta, Virgil Arion⁸¹ publică în ziarul *Patria*⁸² articolul intitulat *George Pop de Băsești*, remarcabil din mai multe puncte de vedere, dar mai ales din perspectiva curajului de a spune lucrurilor pe nume.

Se evidențiază, cu acest prilej, atitudinea diametral opusă a politicianilor de la București în raport cu cea a oamenilor politici din Transilvania. Din nefericire, această atitudine contradictorie se va manifesta atât în preajma, în timpul, cât și după încheierea războiului mondial, concretizându-se, în principal, în criza presei ardelene.

Aradului, profesor la Institutul teologic-pedagogic de aici și apoi director al său. Într 1917 și 1920 a fost vicar eparhial la Oradea, iar din 1920 primul episcop al noii Episcopii de Oradea. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 95-96.

⁷⁵ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 477-479.

⁷⁶ Ioan Slavici (1848-1925), scriitor, unul din clasicii literaturii române. A studiat dreptul la Pesta și Viena, unde a audiat și multe alte cursuri. A colaborat la Viena cu Eminescu la întemeierea societății „România Jună”. Tot prin Eminescu intră în relații cu „Junimea” din Iași cu care colaborează și unde-și va prezenta unele scrieri. Se mută de mai multe ori din Transilvania în Țara Românească și Moldova. Lucrează la diferite ziare. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 788.

⁷⁷ Rudolf Orghidan a mai susținut material și prima publicație periodică din Transilvania, *Foaia duminicii*, redactată de I. Barac și apoi de G. Barițiu la Brașov. Pentru mai multe amănunte vezi I. Hangiu, *op. cit.*, p. 192, și Mircea Popa și Valentin Tașcu, *op. cit.*, p. 52-56.

⁷⁸ George Pop de Băsești (1835-1919), fruntaș politic din Transilvania. A făcut studii de drept la Oradea. A participat la elaborarea Memorandumului și în urma procesului intentat memorandiștilor a fost condamnat la un an de închisoare. A fost vicepreședinte în Comitetul Partidului Național din Transilvania, iar după moartea lui Rațiu, președintele partidului. La 1 Decembrie 1918 a prezidat Adunarea de la Alba Iulia. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 671.

⁷⁹ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 280.

⁸⁰ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 207.

⁸¹ Virgil Arion, profesor universitar. A studiat dreptul la München și literale și filosofia la București. A fost secretar de stat în Ministerul cultelor și instrucțiunii publice. A mai fost director la Banca Națională și membru în Consiliul Ateneului Român. Din 1909 a fost profesor de filosofie dreptului și sociologie la catedra de doctorat a Universității din Iași. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 49.

⁸² N. Iorga, *op. cit.*, p.165.

Pe acest fundal, deloc încurajator, între anii 1907-1914, începe un vehement asalt⁸³ împotriva intelectualilor, publicațiilor, școlii și culturii românești în Transilvania, în general, grație politicii furibunde de maghiarizare, declanșate de guvernul de la Budapesta.

Activitatea Mitropoliei Ortodoxe a Ardealului se așează într-un con de umbră, iar despre înființarea noilor eparhii ortodoxe de la Cluj, Oradea și Timișoara nici nu se mai vorbește. În schimb, pentru a lovi în stabilitatea Ortodoxiei transilvănene din zona Bihorului și Sătmarului, și, implicit în națiunea română transilvăneană, este abuziv înființată, în 1912, eparhia greco-catolică de la Hajdudorogh⁸⁴ și așezată sub ascultarea episcopilor ruteni de la Muncaci.

După izbucnirea războiului, în anul 1914, majoritatea publiciștilor ardeleni de mare anvergură se refugiază la București, unde desfășoară o intensă activitate de mobilizare și de conștientizare în sprijinul românilor ardeleni, iar, în momentul în care în Rusia începe disoluția autorității țariste prin revoluția bolșevică, aleargă cu însuflețire în sprijinul fraților lor basarabeni, contribuind masiv la activitatea de renaționalizare culturală și politică a provinciei.

Criza presei ardeleni se accentuează prin politica oficialităților maghiare, care întemnițează sau deportează ziaristii români care au mai rămas pe baricadele luptei naționale din Transilvania.

Prin intrarea României în război, în anul 1916, presa românească din Transilvania își limitează drastic sau chiar își încetează activitatea. Singurele publicații care mai păstrează ceva din spiritul de frondă sunt *Biserica și Școala*, de la Arad și *Drapelul*⁸⁵, de la Lugoj, datorită bunului spirit organizatoric al lui Roman Ciorogariu și datorită spiritului revoluționar al lui Valeriu Braniște⁸⁶, care va plăti curajul de a-și spune cuvântul cu ani grei de temniță la Seghedin.

⁸³ Unul din cele mai importante instrumente folosite de unguri în acest asalt a fost legea XXVII din 2 iunie 1907, a lui Albert Appónyi, lege ce consfințea folosirea limbii maghiare chiar și în școlile confesionale ale minorităților. Acest lucru a dus la desființarea multor școli confesionale românești, sârbești și slovace. Prevederea a provocat proteste în străinătate (e cunoscută o scrisoare de protest a lui Lev Tolstoi). Costin Scorpan, *op. cit.*, p. 357. Vezi și Roman R. Ciorogariu, *Zile trăite*, Oradea, f.a., p. 91-94.

⁸⁴ Mircea Păcurariu, *Istoria...*, p. 240-245.

⁸⁵ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 154-155.

⁸⁶ Valeriu Braniște (1869-1928), publicist și om politic. A studiat filosofia la Budapesta, unde a și obținut titlul de doctor. A fost profesor la Gimnaziul românesc din Brașov, după care s-a ocupat de redactarea mai multor gazete în Transilvania și la Cernăuți. Este condamnat de mai multe ori la închisoare și amenzi pentru articolele sale (în februarie 1918 este condamnat chiar pentru spionaj în favoarea armatei române). În 2 decembrie 1918 este ales membru al primului guvern românesc transilvănean, iar în martie i se încredințează postul de ministru al Cultelor și instrucțiunii publice. Cea mai importantă realizare în această funcție este înființarea Universității românești din Cluj. Pentru meritele sale a fost ales membru onorific al Academiei Române. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 125.

În preajma evenimentelor care se focalizează la Alba Iulia, în ultima parte a anului 1918, reapare ziarul *Românul*⁸⁷, de la Arad, condus de cunoscutul luptător Vasile Goldiș⁸⁸, urmat de *Gazeta Poporului*⁸⁹, de la Sibiu.

Criza presei ardelene continuă și în anii 1919 și 1920, datorită faptului că toate forțele valide ale românilor transilvăneni erau concentrate în procesul de instaurare a noii administrații românești. Slujitorii Bisericii s-au aflat în primele rânduri ale militanților pentru realizarea unirii Transilvaniei cu Țara, contribuind activ la constituirea și funcționarea consiliilor și gărzilor naționale din localitățile transilvane⁹⁰. În această acțiune s-au ilustrat episcopul Miron Cristea, de la Caransebeș, devenit ulterior primul Patriarh al României Mari, profesorii Silviu Dragomir⁹¹ și Nicolae Bălan⁹², acesta din urmă devenind Mitropolit al Ardealului, Roman Ciorogariu, vicarul Episcopiei din Oradea, Vasile Suciuc⁹³, vicarul, iar apoi

⁸⁷ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 419.

⁸⁸ Vasile Goldiș (1862-1934), publicist și om politic. A studiat istoria și latina la Universitățile din Pesta și Viena. A urmat cursurile Institutului pentru formarea specială a profesorilor din Pesta, de unde a venit la Institutul diecezan din Caransebeș ca profesor de pedagogie. După trei ani a fost numit profesor de istorie și limba latină la gimnaziul din Brașov, unde a funcționat până în 1901, când a ajuns secretar al Consistoriului diecezan din Arad. A fost un fruntaș al Partidului Național Român și a desfășurat o activitate bogată în Parlamentul din Budapesta. Ca ministru al cultelor în guvernul generalului Averescu, a încheiat la 10 mai 1927 concordatul cu Vaticanul. În 1925 a fost ales președinte al Astreii. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 366-367.

⁸⁹ *Gazeta Poporului*, foaie politică-culturală ce apare la Sibiu, duminică. Primul număr a fost scos în 6 ianuarie 1918. Se adresa mai cu seamă țăranilor. Întemeietorii ei sunt Nicolae Bălan, S. Dragomir și I. Broșu.

⁹⁰ Între sfârșitul lui octombrie și începutul lui decembrie 1918, în localitățile din Transilvania se organizează consilii naționale, ce vor contribui la organizarea participării delegațiilor române la Adunarea de la 1 Decembrie 1918 de la Alba Iulia, și gărzi naționale, adică formațiuni înarmate, ce au menirea de a menține ordinea și de a apăra populația românească de actele de cruzime izvorâte din dorința de război a ungarilor ce simțeau că scapă Transilvania din mână.

⁹¹ Silviu Dragomir (1888-1962), istoric și om politic. A studiat teologia la Cernăuți, unde și-a luat și doctoratul în 1910. A făcut studii de specializare la Viena și Moscova și cercetări în arhivele de la Carloviț, Belgrad și Moscova. A fost profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu și la Universitatea din Cluj. A militat pentru unirea Transilvaniei cu România, a fost secretar al Marii Adunări Naționale de la Alba-Iulia din 1 Decembrie 1918, a fost ministru al minorităților în 1938, iar în Consiliul de coroană din 30 august 1940 s-a împotrivit Dictatului de la Viena. În timpul regimului comunist a fost închis la Sighet. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 150-152.

⁹² Nicolae Bălan (1882-1955), mitropolit al Transilvaniei. A studiat teologia la Cernăuți, unde a obținut și doctoratul în 1905. Studii de specializare la Breslau (azi Wrocław). Profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu. În noiembrie 1918 a fost trimis de către Consiliul Național Român din Transilvania într-o misiune la Iași, pe lângă Guvernul României, în vederea realizării unității noastre de stat. În 1919 a fost hirotonit preot, iar în februarie 1920 a fost ales mitropolit al Transilvaniei. Tot în 1920 a fost ales membru de onoare al Academiei Române. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 35-36.

⁹³ Vasile Suciuc (1873-1935), mitropolit greco-catolic al Transilvaniei. A studiat la Blaj și apoi la Roma, unde a obținut doctoratul în Filosofie (1894) și în Teologie (1898). Aici a fost hirotonit și preot. Întors la Blaj a funcționat ca profesor la diferitele școli de aici. În 1918 a fost numit vicar al Mitropoliei, iar din 1919 mitropolit. A fost membru de onoare al Academiei Române, vicepreședinte al Astreii, membru de onoare și președinte al Consiliului Național Român din Blaj. Datorită lucrărilor

mitropolitul Mitropoliei Greco - Catolice de la Blaj, protopopul Andrei Ghidiu, Aurelian Magieru⁹⁴, secretarul eparhial Cornel Corneanu⁹⁵, profesorii universitari Petru Barbu⁹⁶, Alexandru Borza⁹⁷, Alexandru Ciura⁹⁸ și mulți alții.

Vechile reviste teologice *Telegraful Român*, de la Sibiu, *Foaia diecezană* de la Caransebeș, *Biserica și Școala*, de la Arad, *Unirea*⁹⁹, de la Blaj consacră numere speciale pentru propaganda desfășurată în favoarea Unirii celei mari¹⁰⁰.

La 21 noiembrie 1918, cei cinci episcopi români din Transilvania, ortodocși și uniți, Miron Cristea, de la Caransebeș, Ioan I. Papp¹⁰¹ de la Arad, Dimitrie Radu¹⁰²,

sale de Teologie sistematică, e socotit cel mai de seamă teolog al Bisericii unite din Transilvania. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 428-429.

⁹⁴ Andrei (Aurelian) Magieru (1891-1960), episcop ortodox de Arad. A studiat Teologia la Cernăuți (cu doctorat în 1916) și Literele la Budapesta. A participat activ la evenimentele din 1918-1919 și a făcut parte din delegația română pe lângă Misiunea militară străină din Oradea. Între 1926 și 1935 a fost arhiepiscop vicar la Oradea, cu titlul „Crișanul”, pe lângă episcopul Roman Ciorogariu. În paralel a redactat *Legea Românească* și a fost rector și profesor de Noul Testament la Academia teologică din Oradea. În decembrie 1935 a fost ales episcop al Aradului și înscăunat în februarie 1936. Aici a păstorit până la moarte. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 240.

⁹⁵ Cornel Corneanu (n. 1884), consilier eparhial și director de bancă în Caransebeș. Doctor în teologie și filosofie. S-a implicat în viața politică și a ajuns șeful Partidului Liberal din Severin. A fost senator și deputat și chiar vicepreședinte al Camerei Deputaților. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 221.

⁹⁶ Petru Barbu (1864-1941), profesor de teologie. A studiat Teologia la Cernăuți (cu doctorat în 1891) și pedagogia la Graz și Berlin. 1892-1908 redactor al buletinului eparhial *Foaia diecezană* și profesor la Institutul teologic-pedagogic din Caransebeș. În 1908 a fost înlăturat din învățământ din dispoziția ministrului Cultelor și Instrucțiunii Albert Appony. A fost reintegrat în 1919. A fost ales vicepreședinte al Sfatului Național Român la Alba Iulia la 1 Decembrie 1918. În 1920 a fost numit rector al Institutului teologic (devenit apoi Academie), funcție pe care a ocupat-o până la pensionare, în 1937. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 28-29.

⁹⁷ Alexandru Borza (n. 1887), profesor universitar. A studiat teologia și filosofia la Budapesta, după care științele naturale (în care a și obținut titlul de doctor), la Breslau și Berlin. A fost protopop onorar și profesor al Universității din Cluj. S-a implicat și în viața politică, ajungând senator, dar numele său a rămas cunoscut mai ales în legătură cu înființarea Grădinii botanice din Cluj, pe care a organizat-o după modelul grădinilor similare din țările apusene. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 118.

⁹⁸ Alexandru Ciura (1876-1936), preot greco-catolic, profesor și scriitor. A studiat teologia și apoi literele la Budapesta, cu specializare în limbile română și elină. A predat la Gimnaziul din Blaj (1902-1919), iar apoi la Liceul „George Barițiu” din Cluj, unde a fost și director (1919-1936). A militat pentru unirea Transilvaniei cu România în 1918. Se numără între întemeietorii și primii redactori ai revistei *Luceafărul* din Budapesta (1902). După 1902 a lucrat la redacția foii *Unirea* de la Blaj. A fost un colaborator apropiat al principalelor periodice transilvănene din vremea sa. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 101.

⁹⁹ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 495.

¹⁰⁰ În perioada premergătoare datei de 1 Decembrie 1918, publicațiile periodice românești s-au concentrat aproape în exclusivitate asupra evenimentelor ce se pregăteau, lăsând la o parte orice alte preocupări ori tendințe polemice și de altă natură.

¹⁰¹ Ioan Ignatie Papp (1848-1925), episcop ortodox al Aradului. Și-a făcut studiile gimnaziale la Beiuș și de teologice la Arad. A fost funcționar, secretar și apoi consilier al eparhiei Aradului. În 1903 a fost ales și instalat episcop al Aradului, unde a păstorit până la moarte. A fost copreședinte al Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1918, iar din octombrie 1918 până în mai 1920 a fost locțiitor de mitropolit al Ardealului. Înainte de 1918 a fost unul din apărătorii școlilor românești din eparhia sa împotriva maghiarizării. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...*, p. 320.

de la Oradea, Iuliu Hossu¹⁰³, de la Gherla, și Valeriu Traian Frențiu¹⁰⁴, de la Lugoj, dau publicității o Declarație de adeziune la Consiliul Național Român, pe care îl recunoșteau ca singurul organ politic conducător, care exprimă voința poporului român din Transilvania.

În ciuda stării de euforie generală, criza presei ardelenе continuă. Când apare, în anul 1919, la Sibiu, ziarul *Patria*¹⁰⁵, încep să renască speranțele că acesta va avea puterea și audiența *Tribunei* de la Sibiu, sau a *Românului* de la Arad. Mutarea sa la Cluj și concurența neloială pe care i-o făcea ziarul local *Voința*¹⁰⁶, scos de către un consorțiu financiar românesc, a determinat scăderea audienței și a speranțelor în revigorarea presei patriotice, militante, românești.

Prima publicație teologică aptă să reia tradiția publicațiilor similare antebelice este *Biserica și școala* de la Arad, în 1920, urmată de *Biserica Ortodoxă Română*¹⁰⁷, revista Sfântului Sinod, de la București, *Revista Teologică*¹⁰⁸ și *Telegraful Român*, de la Sibiu, *Foaia diecezană*, de la Caransebeș, în anul 1921. Reaparitia acestor publicații a constituit o revelație pentru publicul cititor din Vechiul Regat, întrucât erau străbătute de un adevărat duh creștinesc iar, în coloanele lor, nota dominantă este cea religioasă, în aceeași măsură cu cea patriotic-națională.

¹⁰² Dimitrie (Demetriu) Radu (1861-1920), episcop greco-catolic. A studiat Teologia și Filosofia la Colegiul „De Propaganda Fide” din Roma, unde și-a luat și doctoratul. A fost funcționar la Mitropolia din Blaj, preot unit la București și profesor la Seminarul teologic romano-catolic. Din 1897 a fost episcop al Lugojului, iar din 1903 episcop al Oradiei, unde a păstorit până la moartea sa întâmplată în 1920, în urma atentatului cu bombă de la Senat, în care a fost rănit și episcopul ortodox al Oradiei, Roman Ciorogariu. În 1918 a fost copreședinte al Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 372-373.

¹⁰³ Iuliu Hossu (1885-1970), episcop greco-catolic. A studiat la Roma, unde și-a luat doctoratul în Teologie și Filosofie în 1910. A fost secretar la Episcopia Lugojului (1910-1913), profesor la Seminarul teologic de aici (1913-1914), confesor militar pentru soldații români din garnizoanele din Viena, Graz și alte orașe din Austria (1914-1917). În 1917 a fost numit episcop de Gherla (sediul acestei episcopii a fost mutat în 1930 la Cluj), unde a păstorit până în 1948. A participat la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918 și a fost ales membru în delegația care a prezentat la București actul Unirii. După 1919 a fost senator. În octombrie 1948 a fost arestat de către autoritățile comuniste, între 1950 și 1955 a fost închis la Sighet, după care i s-a impus domiciliu forțat la Căldărușani. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰⁴ Valeriu Traian Frențiu (1875-1952) episcop greco-catolic. A studiat Teologia catolică la Budapesta și Viena (unde a obținut și titlul de doctor). A fost funcționar la Episcopia din Lugoj, preot și protopop în Orăștie, protopop și vicar foraneu în Hațeg, iar din 1913 episcop la Lugoj. În 1922 a fost numit și instalat episcop la Oradea, unde a păstorit până în octombrie 1948, când a fost arestat. În 1950 a fost închis la Sighet. Aici a și murit în 1952. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰⁵ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 327.

¹⁰⁶ Idem, p. 524-525.

¹⁰⁷ Idem, p. 68.

¹⁰⁸ A apărut la Sibiu în 1907, din inițiativa profesorului de teologie Nicolae Bălan, viitorul mitropolit al Ardealului, având titlul complet *Revista Teologică, organ pentru știința și viața bisericească*. În 1916 și-a întrerupt apariția din cauza războiului. A reapărut începând cu 1921. Vezi și Mircea Păcurariu, *Istoria...*, p. 314.

Reorganizarea bisericească, determinată de noua structură teritorială a României Mari a asimilat multe dintre tradițiile Bisericii Ortodoxe din Transilvania. În cadrul aceleiași reorganizări a fost înființată și Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului, avându-l în frunte pe Nicolae Ivan.

Continuând tradiția presei sibiene, el însuși fiind un timp redactor al *Telegrafului Român*, noul episcop, Nicolae Ivan, înființează publicația *Renașterea*¹⁰⁹, ca organ de presă al Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

Înfăptuirile lui Nicolae Ivan au fost numeroase și activitatea sa l-a entuziasmat pe Nicolae Iorga, care, într-un articol apărut în revista *Neamul Românesc*, reprodus în nr. 11/1929 din publicația religioasă clujeană *Renașterea*, face o prezentare elogioasă a episcopului Nicolae Ivan: „...Vlădica din Cluj mă purta în jurul clădirii imense din care cândva se vor înălța către Dumnezeu rugăciunile mulțumitoare ale obiditului neam românesc. Alții fac politică, trăiesc pentru politică, acolo-și au prietenii și acolo și dușmanii, schimbători de pe o zi pe alta, acolo pierd și de acolo, mai ales, câștigă. El nu trăiește decât pentru averea diecezei lui și pentru lăcașul de închinare al Bisericii lui”¹¹⁰.

După anul 1921, publicațiile teologice au început să se înfiripeze una câte una, ajungând ca fiecare eparhie să aibă una sau mai multe publicații. Datorită creșterii nivelului de pregătire din instituțiile de învățământ religios și datorită creșterii nivelului cultural al populației, publicațiile periodice religioase s-au diversificat în funcție de nivelul comunității căreia i se adresează. În aceste condiții era firesc pentru eparhia Vadului, Feleacului și Clujului să-și aibă propriul organ bisericesc, asta cu atât mai mult, cu cât episcopul Nicolae Ivan venea din tradiția bogată a presei bisericești sibiene¹¹¹. E posibil ca apariția unei reviste bisericești noi la Cluj să fi restrâns oarecum aria de răspândire a *Telegrafului Român*. Încă de la primul număr, la 1 septembrie 1923, *Renașterea* se definește ca “organ oficial al eparhiei ortodoxe române a Vadului, Feleacului, Geoagiului și Clujului”¹¹². Tot în primele numere aduce specificarea că *Telegraful Român* încetează de a mai fi organ oficial la Cluj și, prin urmare, parohiile nu mai au obligația să facă abonamente la el, dar cititorii sunt îndemnați să continue să-l cerceteze pe acest “confrate mai mare”.¹¹³

O altă personalitate a Bisericii Ortodoxe Române care s-a impus prin activitatea sa neobosită este Roman (Romulus Nicolae) Ciorogariu, (1852 – 1936) primul episcop al Episcopiei Ortodoxe a Oradiei, absolvent al cursurilor de teologie

¹⁰⁹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 466.

¹¹⁰ N. Iorga, *Un ctitor*, în *Renașterea*, an VII, Cluj, 17 martie, 1929, nr. 11, p. 1. Articolul e reprodus din revista *Neamul Românesc*, numărul din 7 martie 1929 și e însoțit de câteva comentarii ce nu poartă semnătură.

¹¹¹ La Sibiu fuseseră redactate periodicele bisericești *Telegraful Român*, cu suplimentul *Foișoara Telegrafului Român*, *Calendarul Arhiepiscopiei Sibiului*, *Revista Teologică*, unele din cele mai reprezentative titluri din presa bisericească, dar și din presa românească în general.

¹¹² Această titulatură apare pe frontispiciul revistei. Vezi *Renașterea*, Cluj, an I (1923), nr. 1, 1 septembrie, p. 1.

¹¹³ Redacția, *Comunicări*, în *Renașterea*, Cluj, an I (1923), nr. 3, p. 5.

și filosofie a Universităților din Leipzig și Bonn. A scris în apropape toate publicațiile vremii din Transilvania¹¹⁴, fiind apreciat și citit cu multă plăcere pentru verva sa intelectuală, pentru profunzimea gândirii sale și pentru modul plăcut și convingător în care își prezenta ideile.

Alături de G. Barițiu, Ioan Slavici, Vasile Goldiș, Octavian Goga, Ioan Russu-Șirianu¹¹⁵, Valeriu Braniște și George Pop de Băsești, Roman Ciorogariu este unul dintre marii modelatori ai conștiinței publice românești din Transilvania.

Și-a închinat toată viața luptei pentru apărarea drepturilor românilor transilvăneni și pentru înfăptuirea unității naționale, pe care a avut norocul să o vadă și să întâmpine armata română eliberatoare în Oradea, în ziua de Paști, din anul 1919¹¹⁶.

Își începe activitatea la *Tribuna*, din Arad, considerându-se toată viața „un tribunist”. A colaborat la revistele: *Cele Trei Crișuri*¹¹⁷, *Tribuna Poporului*¹¹⁸, *Biserica și școala*, din Arad, pe care a condus-o 17 ani, *Tribuna Bihorului*¹¹⁹, *Legea românească*¹²⁰, revistă pe care o înființează și o conduce după ce ajunge episcop al Oradei, în 1920. Principalele articole prin care s-a făcut remarcat sunt: *O, ce veste minunată*, *Oglinda adevărului*, *Răsăriți din vremuri grele*, *Alianța popoarelor*, *Răsărit de soare* publicate în revista *Cele Trei Crișuri*, precum și prin lucrarea memorialistică *Zile trăite*¹²¹.

În paginile revistei *Biserica și Școala* au fost înserate numeroase informații despre presa de peste Carpați, fiind prezentate publicații ca: *Albina*¹²² – revistă enciclopedică populară, de la București, condusă de C. Rădulescu-Motru, G. Adamescu și alți oameni de cultură care își propuseseră să reînvie spiritul vechii *Albine românești*¹²³, condusă de Gh. Asachi, *Revista poporului român*¹²⁴, de la Dorohoi, *Viața românească*¹²⁵, de la Iași, *Junimea literară*¹²⁶, de la Suceava și altele.

¹¹⁴ Principalele periodice în care a publicat sunt: *Tribuna* din Sibiu, *Tribuna Poporului* din Arad, *Biserica și Școala* din Arad (al cărei redactor a fost între 1 ianuarie 1901 și 1 octombrie 1917), *Tribuna Bihorului*, *Cele Trei Crișuri*, sau *Legea Românească* de la Oradea. Mai semnează articole și în *Speranța*, *Lumina*, sau *Tribuna* de la Cluj.

¹¹⁵ Ioan Russu Șirianu (1864-1909), ziarist și scriitor. A fost nepotul lui I. Slavici, provenea dintr-o familie de meseriași. După terminarea studiilor la Institutul pedagogic de stat din Arad, în 1844 pleacă la București. Aici activează o vreme în învățământ, după care intră în redacția ziarului *Românul*, al lui Vintilă C. A. Rosetti. În 1891 ajunge în fruntea ziarului *Tribuna* din Sibiu, ce fusese întemeiat chiar de unchiul său. La 1893 întemeiază, tot la Sibiu, *Foaia Poporului*, iar în 1898 *Tribuna Poporului*, la Orăștie și Arad. Între 1905 și 1906 a fost deputat de Arad. A suferit mai multe condamnări pentru delict de presă. Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 747-748.

¹¹⁶ Roman R. Ciorogariu, *op. cit.*, p. 255-258.

¹¹⁷ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 90.

¹¹⁸ Idem, p. 483-484.

¹¹⁹ Roman R. Ciorogariu, *op. cit.*, p. 179, 199 și 222-224.

¹²⁰ Mircea Păcurariu, *Istoria...*, p. 466.

¹²¹ Cartea cuprinde memorii din timpul primului război mondial, din preajma lui 1 Decembrie 1918, precum și articole publicate în diverse ziare românești, pastorale, discursuri, etc.

¹²² I. Hangiu, *op. cit.*, p. 20-21.

¹²³ Idem, p. 23-24.

Atașat de ideile umaniste ale lui Spiru Haret, fondatorul școlii românești moderne, Roman Ciorogariu dezbate probleme pedagogice legate de organizarea bibliotecilor școlare, activitatea extrașcolară a învățătorului, dezvoltarea culturală a țărănimii.

Prin problematica abordată, prin conținutul articolelor și informațiilor publicate despre viața politică, socială și culturală de peste Carpați, revista *Biserica și Școala* a urmărit în mod consecvent formarea la cititori a unei imagini unitare a poporului român și a culturii românești.

Spiritul publicației a fost definit de însuși Roman Ciorogariu: „izvor de apă vie pentru sufletele setoase de adevăr și dragoste, carte deschisă a istoriei culturale contemporane, tribună a discuțiilor publice asupra așezămintelor noastre bisericești și școlare, râu de îndrumări pentru cei ce cearcă adevărul și dreptatea”¹²⁷.

În paginile publicației *Tribuna Bihorului*, dă expresie sentimentului identității naționale a poporului român, plămădit din coloniile romane amestecate cu viteazul popor al dacilor, aflat aici, care a rămas statornic pe teritoriul său și a dus o viață plină de încercări. În decursul istoriei, poporul român a înfruntat năvala popoarelor migratoare și „dreptul pumnului”¹²⁸ pe care stăpânitorii vremelnici ai unor părți ale pământului românesc au voit să-l impună românilor. Printre promotorii unei astfel de politici au fost și împărații Vienei, care, împreună cu grofii și baronii unguri, au voit să ne despartă de România liberă. Românii, însă, au fixat prin hotărârile Adunării de la Alba Iulia „tablele legii noi a neamului românesc”¹²⁹.

În același spirit, noua publicație de la Oradea, *Legea românească*, se remarcă prin nota de activism etic și cultural imprimată de teologul patriot Roman Ciorogariu.

Publicațiile bisericești de după 1918 obișnuiau să preia articole a căror tematică prezenta interes pentru propriii cititori, din alte publicații, bisericești ori laice. Spre exemplificare putem oferi cazul unor articole ale lui Nichifor Crainic¹³⁰,

¹²⁴ Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 726.

¹²⁵ I. Hangiu, *op. cit.*, p. 514-517.

¹²⁶ Idem, p. 247.

¹²⁷ Roman Ciorogariu, *Patruzeci de ani*, în *Biserica și școala*, Arad, an XLI (1917), nr 1, p. 3.

¹²⁸ Idem, *Oglinda adevărului*, în *Tribuna Bihorului*, 1919, nr. 2-3, din 12 și 19 ianuarie, articol reprodus și în Roman Ciorogariu, *Zile trăite*, p. 299-304.

¹²⁹ Idem, *Răsăriți din vremuri grele*, în *Tribuna Bihorului*, 1919, nr. 4 din 13/26 ianuarie, reprodus și în Roman Ciorogariu, *Zile trăite*, p. 305-309.

¹³⁰ Nichifor (Ion Dobre) Crainic (1889-1972), profesor de teologie, poet, eseist, filosof, ziarist, om politic. A făcut studii la Facultatea de Teologie din București (1912-1916), iar în timpul războiului a lucrat într-un spital din Iași (1916-1918). După război a făcut studii de specializare la Facultățile de Teologie catolică și Filosofie a Universității din Viena (1920-1922). A lucrat câțiva ani în redacția mai multor ziare, pentru ca între 1932-1933 să conducă el însuși ziarul *Calendarul*, și între 1926 și 1944 revista lunară *Gândirea*. A fost principalul animator și teoretician al curentului „gândirist” tradiționalist. În același timp a funcționat ca profesor la catedra de Literatură religioasă modernă a Facultății de Teologie din Chișinău (1927-1932), pentru ca în decembrie 1932 să se transfere la catedra de Istoria literaturii bisericești și religioase moderne a Facultății de Teologie din București, devenită catedră de Ascețică și Mistică. A avut o activitate destul de bogată și pe plan politic, ca secretar general în Ministerul Cultelor și Artelor (1926), deputat independent de Vlașca (1927), ministru al Propagandei Naționale (1940 și 1941). A fost ales membru al Academiei Române în

publicate de revista clujeană *Renașterea* în perioada 1925-1940. Majoritatea sunt preluate din ziarele *Curentul*¹³¹, *Universul*¹³², *Cuvântul*¹³³, *Calendarul*¹³⁴, sau *Gândirea*¹³⁵. Având în vedere uzanțele timpului, nu trebuie să vedem în aceasta decât o colaborare între revistele bisericești și cele laice.

La fel stau lucrurile și cu știrile apărute în revistele bisericești¹³⁶. Acestea căutau să transmită cititorilor lor noutățile din actualitatea internă și internațională. Bineînțeles că nu aveau corespondenți în diverse zone și atunci preluau știrile apărute în alte publicații.

Un alt aspect al relațiilor dintre diferitele organe de presă, pe care nu-l putem trece cu vederea, este polemica. Revistele noastre bisericești intrau adesea în polemică cu cele greco-catolice, și mai ales cu *Unirea*¹³⁷ de la Blaj. Dacă până la 1918 acest aspect nu este semnificativ, atenția redactorilor fiind absorbită de marile probleme ale națiunii noastre aflate sub stăpânire străină, după înfăptuirea unirii acest acord tacit de neagresiune, dacă-l putem numi astfel, cade, lăsând să răzbată spre publicul cititor, și prin intermediul presei, rivalitățile sau divergențele dintre cele două biserici românești.

Putem spune, prin urmare, că raporturile ce s-au stabilit între publicațiile bisericești de diferite confesiuni, pe de o parte, ori între publicațiile bisericești și cele laice, pe de altă parte, sunt diverse. Totuși, pentru simplificare, le putem împărți în raporturi de colaborare și raporturi polemice. Colaborarea este dată atât de preluarea de articole de interes din alte ziare, cum am arătat mai sus, cât și de conlucrarea redactorilor unei publicații cu alte publicații (asemenea colaborări au avut loc înainte de 1918 și între ortodocși și greco-catolici). Polemica nu trebuie redusă doar la relațiile dintre ortodocși și greco-catolici, căci ea apare, în unele cazuri și între revistele bisericești și cele laice.

Privită în ansamblul său, publicistica religioasă ortodoxă românească constituie o parte integrantă a vieții religioase românești și reprezintă o valoare materială și spirituală inestimabilă a patrimoniului național românesc.

locul lui Octavian Goga, dar a pierdut această demnitate în timpul regimului comunist. Universitatea din Viena i-a decernat titlul de „doctor honoris causa”. Fiind urmărit de regimul comunist, din iarna anului 1944/1945, până în mai 1947 a stat ascuns la mănăstirea Sâmbăta de Sus și în casele unor preoți din Munții Apuseni și de pe Târnavă. În iunie 1945 a fost judecat în lipsă și condamnat la închisoare pe viață. S-a predat autorităților în județul Mureș și a stat închis până în aprilie 1962. După această dată a lucrat la redacția ziarului *Glasul Patriei* până în 1968. Mircea Păcurariu, *Dicționarul...* , p. 129-130.

¹³¹ I. Hangiu, *op. cit.* , p. 125-126.

¹³² Idem, p. 496-497.

¹³³ Idem, p. 135.

¹³⁴ Idem, p. 81-82.

¹³⁵ Idem, p. 217-218.

¹³⁶ De obicei publicațiile bisericești aveau câte o rubrică cu câteva știri de interes general pe una din ultimele lor pagini.

¹³⁷ I. Hangiu, *op. cit.* , p. 495.

Ancorată în problemele majore ale Bisericii Ortodoxe Române, ea ilustrează partea cotidiană, practică și activă a dialogului Bisericii cu credincioșii.

Publicistica teologică oferă acele explicații necesare pentru mai buna înțelegere a textelor sfinte și a mesajelor care ne vin din acestea. În același timp, publicistica teologică este o tribună a vieții creștine, menită să realizeze legătura dintre aspectul religios și aspectul laic al vieții cotidiene. Pentru aceasta presa bisericească din Transilvania, în virtutea unei mai vechi tradiții, caută să ofere cititorilor săi materiale dintr-un spectru de interes cât mai larg.

Întâia școală a poporului român a fost Biserica, iar publicistica religioasă reprezintă aspectul teologico-literar al întrebărilor și răspunsurilor pe care credinciosul le formulează în raport cu cuvântul lui Dumnezeu.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

EVANGHELIE SI DOGMĂ TRINITARĂ - TEOLOGIA TRINITARĂ A SFÂNTULUI VASILE CEL MARE -

CIPRIAN VIDICAN

RÉSUMÉ. Évangile et dogme trinitaire. La théologie trinitaire de Saint Basile de Césarée. Saint Basile de Césarée est le défenseur et le continuateur de la triadologie de Nicée (325), qu'il prolonge en affirmant l'égalité du Saint Esprit avec le Père et le Fils. Sa contribution personnelle consiste dans le changement de sens du nicéen *hypostasis*. Alors que le synode de Nicée entendait par ce terme l'être commune au Père et au Fils, donc un équivalent de l'*ousia*, Saint Basile va désigner par lui la subsistence concrète des trois personnes. Cette innovation terminologique sera déterminée par le soin d'éviter tout mélange avec l'hérésie sabellienne. Le même soin explique le fait que Saint Basile conseillera les destinataires de ses lettres d'éviter l'usage du terme *prosopon*, lui aussi imprégné d'une saveur sabellienne.

I. DOVEDIREA DUMNEZEIRII SFÂNTULUI DUH.

Sinodul de la Niceea (325) nu a luat în discuție persoana Sfântului Duh. În privința Lui, mărturisirea de credință semnată de sinodali spunea doar atât: „Credem și în Duhul Sfânt”. Referirea laconică la Sfântul Duh se explică prin aceea că și Arie vorbea foarte rar despre El. În cele trei scrisori care s-au păstrat de la el numele Sf. Duh apare o singură dată, în mărturisirea de credință foarte scurtă și foarte vagă pe care o trimite împăratului Constantin. Citim acolo: „(Credem) și în Duhul Sfânt, și în învierea morților și în viața veșnică”.¹ Referirea lui Arie la Sfântul Duh este așadar la fel de sumară ca și cea a sinodului. Ce anume credea însă Arie despre Sf. Duh, epistolele rămase de la el nu ne spun. Dar un scurt pasaj din *Thalia*, reprodus de Sf. Atanasie, ne lămurește pe deplin: „Ființa Tatălui și a Fiului și a Sf. Duh este împărțită prin fire, fiind diferite și despărțite, străine și nepărtașe între ele, cum, a spus el (Arie), aceștia sunt cu totul și infinit neasemenea prin ființa și slava lor. Astfel, în ce privește asemănarea slavei și ființei, Cuvântul, zice, este cu totul străin de amândoi, adică de Tatăl și de Sf. Duh.”² Tatăl, Fiul și Sf. Duh compun, pentru Arie, o triadă inspirată din viziunile neoplatonice, aflându-se pe trei trepte despărțite de distanțe infinite. Deși Arie nu spune mai mult, este ușor să ne imaginăm că Duhul Sfânt era pentru el infinit neasemănător (adică, evident, mai mic) nu doar față de Tatăl, ci și față de Fiul.

¹ Apud Nicu Dumitrașcu *Cele șapte personalități de la Niceea*, p. 40.

² Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, V-VI, col. Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 15, pp. 160-161.

Cum însă Arie nu insistă asupra acestui subiect, nici simbolul niceean nu o va face, fiind mult mai preocupat să răspundă celeilalte doctrine Ariene – mult mai larg dezvoltată – a statutului creatural al Fiului și a neasemănării Lui cu Tatăl. Pe moment, crezul niceean a fost satisfăcător, dar în deceniile care au urmat s-a simțit tot mai mult nevoia unor precizări în plus. Desigur nici o fracțiune ariană, nici măcar cele aflate mai aproape de ortodoxie, nu a acceptat dumnezeirea Duhului Sfânt. Dar au existat – se va vedea acest lucru din epistolele Sf. Vasile – și creștini care acceptau deoființimea Fiului cu Tatăl, negând însă dumnezeirea Duhului Sfânt. De altfel e extrem de greu să spunem cine erau așa-nuimiții „pnevmatomahi”. Cine erau, cu alte cuvinte, cei cu care au polemizat câteva zeci de ani, rând pe rând, Sf. Atanasie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazians sau Sf. Grigore de Nyssa, dar și numeroși alți scriitori. Un istoric al dogmei creștine spune astfel într-o carte publicată în 1971: „Pe baza surselor care s-au păstrat, este aproape imposibil să stabilim cu precizie relația dintre numeroasele grupări numite în fel și chip, pnevmatomahi, tropici sau macedoneni, de către teologii și istoricii secolelor al IV-lea și al V-lea; nici eforturile moderne de reclasificare nu și-au dovedit eficiența.”³ Aceași resemnată concluzie o trage și prefațatorul ediției franceze a tratatului Sf. Vasile „Despre Sfântul Duh”: „În 375 (când apare *Despre Sfântul Duh*) erezia pnevmatomahă este într-o fază activă a formării sale, iar adevărata ei filiație rămâne încă greu discernabilă.”⁴

Cu siguranță însă au existat mai multe grupuri de astfel de pnevmatomahi, apărute în mai multe locuri cam în același timp și independent unele de altele. De asemenea, neprofesând o doctrină unitară. În jurul anului 360 însă, doctrina ariană a Duhului neasemănător nici cu Tatăl nici cu Fiul și deci neparticipând la dumnezeire, iese din faza embrionară și începe să se dezvolte. Pe de o parte în sistemul anomeean al lui Eunomie, pe de altă parte la cei pe care Sf. Atanasie îi va numi în epistolele către Serapion „tropici” (din cauza manierei alegorice în care interpretau textele scripturistice care vorbeau despre divinitatea Sf. Duh) și care văd în Duhul Sfânt un „duh slujitor”, diferit de îngeri doar prin grad.⁵ Pentru Sf. Vasile însă, nici eunomienii (a căror răspândire era redusă), nici tropicii din îndepărtatul Egipt nu reprezentau o problemă majoră. Pe de altă parte, se pare că semiarienii din diverse părți ale Asiei Mici, deveniți concilianți în privința relației Fiului cu Tatăl și aflați nu departe de a primi crezul niceean, au început, destul de brusc, în jurul anului 373, să nege explicit divinitatea Sf. Duh și să se despartă încă o dată de învățătura Bisericii.⁶ Un rol decisiv pare să fi avut episcopul Eustațiu de Sevasta, prieten al Sf. Vasile, ortodox la început, dar înclinat apoi spre pnevmatomahism.

³ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină – O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol I: *Nașterea tradiției universale (100-600)*, Polirom, 2004, p. 72.

⁴ *Sur le Saint Esprit*, în *Sources Chrétiennes*, vol. 17bis, ed. Cerf, Paris, 1968, cu o introducere de Benoît Pruche, p. 72.

⁵ *Epistola I către Serapion*, I,1.

⁶ Cf. Socrate, *Historia Ecclesiastica*, II, 45, PG 67, 360 A-B, apud Pruche, p. 73.

Relațiile dintre cei doi s-au răcit progresiv, pentru ca în 375, când Sf. Vasile termină de scris tratatul „Despre Sfântul Duh”, ruptura dintre ei să fie definitivă și publică, iar Eustațiu să fie numit, într-o epistolă din 377 a Sf. Vasile, „conducătorul ereziei pnevmatomahe”.⁷

Istoria confruntării Sf. Vasile cu detractorii Sf. Duh, indiferent cine au fost ei, este așadar extrem de complexă. Nu despre ea va fi vorba în acest studiu, nici despre circumstanțele, interesante și ele, în care el a simțit nevoia scrierii tratatului-epistolă „Despre Sfântul Duh”. Teologia tratatului este de o mult mai mare însemnătate. Se găsesc acolo toate argumentele necesare dovedirii egalității Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, rezultat al unei munci exegetice și al unei cunoașteri a Sfintei Scripturi sau a Tradiției anterioare care ne uimește astăzi. La fel de mult cum ne uimește și reținerea Sf. Vasile de a afirma explicit ceea ce afirmă mereu pe căi ocolite, și anume că Duhul Sfânt este consubstanțial (*homoousios*) cu Tatăl și cu Fiul și că este Dumnezeu. De altfel, în tot corpusul de scrieri vasiliene există doar câteva pasaje în care putem citi că Duhul Sfânt este „de o ființă cu Dumnezeu” sau că „este Dumnezeu”. Toate sunt cuprinse în epistola a opta, a cărei autenticitate a fost însă serios contestată și atribuită până la urmă lui Evagrie Ponticul.⁸ Dacă suprimăm așadar epistola a opta, nu mai găsim nicăieri afirmate divinitatea Sf. Duh sau deoființimea Lui cu Tatăl.

Cu toate acestea, ele reies cu prisosință din tot ce a scris Sf. Vasile despre Sf. Duh. Desigur cel mai amplu s-a exprimat el în chiar lucrarea „Despre Sfântul Duh”. Ea este scrisă pe un ton polemic, răspunzând unor obiecții ale adversarilor Duhului, obiecții a căror sursă pare a fi mai degrabă orală. Spre deosebire de polemica cu Eunomie, aici lipsește un document scris al adversarilor, care să ne permită să ne facem o idee despre sistemul (dacă a existat într-adevăr unul) pnevmatomahilor. Câteva idei pot fi totuși recompuse. Una dintre ele pleacă de la o doxologie, extrem de răspândită atunci, inclusiv în rândurile ortodocșilor, folosită chiar de Sf. Vasile, și care spunea: „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh.”⁹ Despre interpretarea pnevmatomahă a acestei formule Sf. Vasile scrie: „Așadar (ei) folosesc un vechi sofism inventat de Aetius, șeful acestei erezii, care a scris undeva în epistolele sale așa: cele deosebite după fire sunt numite diferit și invers: cele numite diferit sunt deosebite după fire... Or, deosebite (fiind expresiile) „din Care” și „prin Care”, deosebit este și Fiul de Tatăl... De aceea, ei atribuie lui Dumnezeu-Tatăl, ca privilegiu deosebit, (expresia) „de la Care”, lui Dumnezeu-Fiul (expresia) „prin Care”, iar Sfântului Duh (expresia) „în care”.¹⁰

⁷ Epistola 263, în traducere românească în colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB) vol. 12, p. 544.

⁸ În ediția românească a *Scrisorilor* (PSB 12, București, 1988), epistola se află la pag. 130-141 și poartă o notă care atrage atenția asupra arezervelor care există în privința autenticității ei.

⁹ Despre Sfântul Duh, I,3, PSB 12, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, II, PSB 12, p.20. Textul face referire și la I Cor. 8,6: „Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, de la Care sunt toate și noi întru El și un singur Domn, Iisus Hristos, prin care sunt toate și noi prin El.”

Răspunzând, Sf. Vasile observă pe de o parte că acest mod de a gândi vine din imitarea logicii „celor din afară”, iar apoi că Scriptura folosește nediferențiat aceste expresii, cele trei propoziții atribuindu-se, fiecare, tuturor celor trei persoane ale Sfintei Treimi.¹¹

Lăsând la o parte obiecțiile mărunte și ușor de răsturnat, găsim totuși câteva care par, cel puțin, mai serioase. Și care ne ajută să reconstituim o doctrină la care altfel nu avem acces. Capitolul 17 al tratatului este îndreptat împotriva celor care zic că Duhul Sfânt nu trebuie connumărat (*synarithmeisthai*) cu Tatăl și cu Fiul, ci subnumărat (*hyparithmeisthai*) Lor. Nu e clar ce se înțelege prin acest cuplu de termeni. Nici încercarea de lămurire care urmează nu aduce deplină lumină: „Ce susțin ei? Ascultați cuvintele fanfaronadei lor: „Noi susținem că trebuie connumărate cele de aceeași cinste și subnumărate cele inferioare.”¹² Sf. Vasile bănuiește, printr-o analogie, că este ca și cum aurul trebuie connumărat aurului, iar plumbul, fiind un material mai ieftin, trebuie subnumărat aurului. Aurul, la rândul lui, va fi subnumărat pietrelor prețioase. În fine, fraza de mai sus nu precizează, adaugă Sf. Vasile *cine* trebuie subnumărat: Fiul Tatălui și Duhul Fiului, sau Duhul Tatălui și Fiului? Ceea ce spune totul nu doar despre lipsa unui document scris care să rezume concepția pnevmatomahilor, ci și despre lipsa unui consens în rândul numeroasei tabere a acestora. Altă dată poziția pnevmatomahilor pare mai bine definită, iar Sf. Vasile poate să-și descrie mai cu precizie adversarii: „Vrăjmașii noștri ne descoperă și mai precis scopul argumentării lor: despre Tatăl ei admit că e Dumnezeu; despre Fiul admit la fel că se cuvine ca și El să fie cinstit cu nume de dumnezeire; cât despre Duhul Sfânt, deși e numărat alături de Tatăl și de Fiul, totuși ei nu vor să-l mai cuprindă sub numirea de dumnezeire.”¹³ Aceasta nu e însă singura opinie cu care se confruntă Sf. Vasile.

Revenind însă la subnumărare, dacă deducția Sf. Vasile e adevărată, ar urma că pnevmatomahii își imaginau că Duhul Sfânt ocupă, în cel mai bun caz, o poziție mijlocie, între Dumnezeu și creatură, ca și aurul care e la mijloc între pietrele prețioase și plumb. Aceași impresie o creează și un alt scurt citat din „învățătura orală” a pnevmatomahilor: „Duhul, zic ei, nu este nici rob, nici stăpân, ci liber”¹⁴ așadar nici Dumnezeu nici creatură, ci undeva între cele două stări. Acest lucru apropie viziunea lor de cea homeusiană în privința Fiului. Ca și Fiul pentru homeusieni, Duhul Sfânt pentru pnevmatomahi are, ontologic, o poziție de interval între Dumnezeu și creație, nefiind Dumnezeu, dar nefiind, în egală măsură, nici o creatură. Desigur Sf. Vasile respinge această idee, argumentând, simplu, că nici măcar nu există o poziție de intermediaritate, așa cum și-au imaginat-o pnevmatomahii. Tot ce nu e Dumnezeu e rob. Inclusiv îngerii: „Chiar dacă unul se zice stăpân, iar

¹¹ *Ibidem* III-IV, PSB 12, p. 20-27.

¹² XVII, PSB 12, p. 57.

¹³ Epistola 189, PSB 12, p. 385-386. (Epistola este scrisă tot în jurul anului 375, același an în care apare și tratatul *Despre Sfântul Duh*).

¹⁴ XX, PSB 12, p. 65.

altul slugă, (noi) toți, datorită cinstei regale cu care am fost înzestrați, și faptului că suntem posesiuni ale celui ce ne-a creat, suntem tovarăși de robie. Acolo (în cer), ce poți să sustragi robiei?”¹⁵

Nu le rămâne deci pnevmatomahilor, după cum dovedește Sf. Vasile, decât această dublă alternativă: Duhul Sfânt sau este Dumnezeu, sau este creatură. Totul însă mărturisește despre El că este Dumnezeu. Modul în care culege Sf. Vasile aceste mărturii din Scriptură, din tradiție, din argumentație proprie, este unul care nu lasă aproape nimic neexplorat.¹⁶ Concluzia care se desprinde din toate este că Duhul Sfânt merită să primească aceeași cinste ca și Tatăl și Fiul. Nemărturisit, acest lucru înseamnă că împărtășește cu Ei aceeași natură. Deși homoousia nu se găsește nicăieri formulată, există totuși expresii care o aproximează: „Și nu se vede numai de aici că *participă la firea (lui Dumnezeu)*, ci și din faptul că se spune (despre El) că este ”din Dumnezeu””¹⁷. Sau: „preamărind pe Duhul Sfânt împreună cu Tatăl și cu Fiul, pentru că credem că *nu-i străin de firea dumnezeiască*.”¹⁸ Sau: „(Duhul Sfânt) este unit cu Tatăl și cu Fiul în toate, în mărire și în veșnicie, în putere și în împărăție, în stăpânire și *în dumnezeire*.”¹⁹ Într-o omilie a Sf. Vasile apare un termen de asemenea apropiat de *homoousios*-ul niceean: „Acolo vei vedea pe Duhul Sfânt unde este Fiul și unde este Tatăl, având toate și El, conființial (*synousiomenos*) după fire: bunătatea, dreptatea, sfințenia, viața.”²⁰ Dar poate cele mai convingătoare pasaje sunt cele care, fără a spune că Sfântul Duh este consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul, vorbesc în schimb despre consubstanțialitatea persoanelor Sfintei Treimi. Iată unul dintre ele: „Prin învățătura despre „deoființime” se asigură și unitatea dumnezeirii, dar și recunoașterea Treimii, adică existența concomitentă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh.”²¹ Vom reveni mai încolo asupra acestui citat, pentru că el dă o interpretare originală consubstanțialității niceene, care ar exprima nu doar unitatea Dumnezeirii, ci și alteritatea ipostasurilor Ei.

Lipsa unor afirmații mai clare i-a fost reproșată și în timpul vieții²² și a fost discutată și de teologii moderni, găsimu-se însă suficiente motive, de ordin pastoral sau ținând de grija lui pentru unitatea Bisericii și evitarea schismelor.²³ În

¹⁵ XX, PSB 12, p. 66.

¹⁶ Părintele I. G. Coman a scris un studiu despre *Elementele demonstrației în tratatul „Despre Sfântul Duh al Sf. Vasile cel Mare* (Studii teologice 5-6/1964, pp. 275-302), în care enumeră nu mai puțin de 12 direcții de argumentare, acoperind abordări filologice, logice, exegetice, sau chiar un argument „al evlaviei personale”).

¹⁷ XVIII, PSB 12, p. 60.

¹⁸ Epistola 159, PSB 12, p. 346.

¹⁹ Epistola 105, PSB 12, p. 286.

²⁰ *Omilia despre credință*, 3, P. G. XXXI, 468, apud Ștefan Alexe, *Dumnezeirea Sf. Duh la Sf. Vasile cel Mare*, în *Sfântul Vasile cel Mare - Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1990.

²¹ *Epistola 214*, PSB 12, p. 441.

²² Cf. *Ep. 58* a Sf. Grigore de Nazians, care reproduce indignarea unui călugăr ce a auzit o omilie a Sf. Vasile și i s-a părut, deși clară în privința Fiului, confuză în privința Sf. Duh (apud Pruche, p. 80).

²³ B. Pruche observă (op. cit. p. 183), că în *Despre Sfântul Duh* chiar și *ousia* apare rar, fiindu-i preferat în general *physis*. Explicația constă probabil în faptul că Sf. Vasile îi menaja astfel pe

orice caz însă, și în lipsa lor, teologia Sf. Vasile vorbește suficient de răspicat despre faptul că Duhul Sfânt este Dumnezeu, asemeni Tatălui și Fiului. Triadologia Sf. Vasile (care va fi tratată mai încolo), cu accentul pus pe cele trei ipostasuri având o singură ousie, este de asemeni limpede și imposibil de răstălmăcit.

Nu trebuie să uităm nici argumentul care face apel la sfințirea noastră de către Duhul, sfințire care nu s-ar putea săvârși dacă Duhul ar fi împreună-rob cu noi. Un argument care pleacă nu de la relațiile intratrinitare, ci de la legătura lui Dumnezeu cu lumea și în special cu Biserica Sa. Un argument de asemenea care arată că apărarea dumnezeirii Duhului Sfânt ne privește pe toți. Că nu este un adevăr abstract, ci unul cu cele mai profunde implicații în viața noastră de creștini. Nu în ultimul rând, este un argument care arată că cei care se luptă să dovedească nedumnezeirea Duhului acționează împotriva propriei lor persoane și a propriei lor eliberări. Scrie deci Sf. Vasile într-o scrisoare din timpul episcopatului: „Făptura e roabă. Duhul ne face liberi; făptura are nevoie să i se dea viață, Duhul e dătător de viață; făptura simte nevoia să fie învățată, Duhul este tocmai cel ce ne învață; făptura e sfințită, Duhul sfințește.”²⁴

II. UN TERMEN RESEMNICAT: HYPOSTASIS.

Scopul acestei lucrări nu este însă să urmărească modul în care Sf. Vasile *dovedește* dumnezeirea Sf. Duh. Mai de interes este pentru noi terminologia Sf. Vasile. În ciuda ezitărilor ei, această terminologie se va impune în Biserică, nuanțând-o destul de serios pe cea niceeană, devenită între timp insuficientă. Dintre ezitățile de care pomeneam, cea mai notabilă este, evident, rezerva lui în fața lui *homoousios*. Se pot cita numeroase locuri din scrisorile Sf. Vasile în care el recomandă diversilor destinatari acceptarea simbolului de la Niceea, împreună cu acceptarea faptului că Fiul este de o ființă cu Tatăl. Nici unul însă în care același termen să fie recomandat și în privința Sf. Duh. Iată un exemplu definitoriu pentru atitudinea Sf. Vasile: „Să răsune și la noi iarăși acea propovăduire bună a Sfinților Părinți, care dărâmă erezia nelegiuită a lui Arie și care zidește Bisericile în învățătura cea sănătoasă în care Fiul e mărturisit ca fiind de o ființă cu Tatăl (*homoousios*), iar Duhul împreună mărit și închinat cu aceași cinste.”²⁵

Dar terminologia niceeană avea să fie revizuită și într-o altă privință, și anume în sinonimia pe care o stabilea între ousia și *hypostasis*. Mărturisirea de credință semnată de sinodali avea atașate cinci anatematisme, unul dintre ele fiind îndreptat împotriva celor care socoteau că Fiul este dintr-o altă ousie sau ipostas

homeeni, care arătau aversiune față de utilizarea acestui termen și interziseseră „să se predice despre ousia, substantia, *homoousios* și *homoiousios*” (cf. Sf. Atanasie, *Despre sinoade*, XXVIII, PSB 16, p. 142). Tot așa se explică lipsa oricărei referiri nominale la sf. Atanasie cel Mare. (v. și I. G. Coman, art. cit, p. 295).

²⁴ *Epistola 159*, PSB 12, p. 347.

²⁵ *Epistola 90*, PSB 12, p. 264.

decât Tatăl.²⁶ Cum în același simbol se spunea că Fiul este *homoousios* cu Tatăl, deducem că *ousia* se înțelegea în sensul ei general, nu în cel de subzistență concretă, caz în care Fiul n-ar mai fi putut fi de aceeași ousie cu Tatăl. Iar cum, pe de altă parte, *hypostasis* era considerat sinonim cu *ousia*, rezultă că ambii termeni denumeau ființa divină, ca ceea ce aparține în comun Tatălui și Fiului. Desigur grija sinodalilor a fost să accentueze, cât mai clar cu putință, unirea dintre Tatăl și Fiul și egalitatea lor, împotriva oricărei tendințe subordinaționiste, actuale sau viitoare. Cum, în perioada respectivă, sabelianismul era deja de mult dispărut și fusese aproape complet uitat, sinodali n-au simțit nevoia să arate prin ce anume Fiul este altul decât Tatăl. De altfel nici nu era nevoie, pentru că nimeni nu credea în acel moment în indistinția lor. Așadar deși vorbește despre Tatăl și despre Fiul ca despre două persoane și nu despre una, simbolul nu spune mai mult și mai ales nu conține nici un tremen în baza căruia Tatăl și Fiul să fie distincți, așa cum în baza *ousiei* și a lui *hypostasis* sunt uniți.

Această insuficiență a simbolului de credință de la Niceea va ieși în curând la iveală, o dată cu reînvierea sabelianismului, mai întâi prin intermediul ilustrului episcop Marcel de Ancyra, fost apărător al ortodoxiei în timpul sinodului, iar apoi prin tot mai mulți adepți, între care Paulin, unul din episcopii aflați în schismă în Biserica Antiohiei. Învățătura lui Sabelie revine revine așadar în actualitate, iar răspândirea ei trebuie să fi fost notabilă, de vreme ce Sf. Vasile îi consideră pe sabelieni amenințări serioase pentru Biserică, atunci când îi compară cu aderenții lui Eunomie: „sunt nevoit... să nimicesc cu argumentele potrivite două încercări deodată, care se fac atât dintr-o parte cât și din cealaltă pentru schimonosirea învățăturii creștine și să redau astfel adevărului puterea probatoare care i se cuvine. De o parte ne sfâșie aderenții lui Eunomios, de cealaltă se arată ucenicii lui Sabelios.”²⁷

Sabelienii reprezentau o amenințare nu doar prin învățătura lor (socotită de Sf. Vasile a fi un iudaism care a început să se furișeze în învățătura evanghelică sub haina creștină²⁸), ci, poate mai ales, prin terminologia lor. Sabelienii afirmă că Dumnezeu este o singură ființă sau un singur ipostas, care se manifestă diferit și progresiv în trei persoane (*prosopa*): Tatăl, Fiul și Sf. Duh.²⁹ Așadar terminologia lor se plia periculos de bine pe cea de la Niceea. Ca și niceenii, sabelienii învățau că există o singură ousie și un singur ipostas în dumnezeire. Mai mult, și în ce privește distincțiile în Treime, termenii convergeau din nou. Sabelienii afirmă deschis că există trei *prosopa*. Pe de altă parte, deși crezul de la Niceea păstra tăcerea în această privință, adepții lui mărturiseau și ei existența tot a trei persoane (*prosopa*), atunci când erau confrunțați cu întrebarea (nepusă la Niceea): prin ce totuși de disting Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dacă prin *ousia* și prin *hypostasis* nu? E

²⁶ Textul simbolului, împreună cu anatematisme, este reprodus de Sf. Vasile integral în *Ep. 125*, scrisă în timpul episcopatului.

²⁷ *Epistola 210*, PSB 12, p. 432.

²⁸ *Ibidem*, p. 431.

²⁹ Cf. *ibidem*.

ușor de bănuț că suprapunerea vocabularului sabelian peste cel ortodox nu era deloc confortabilă pentru ortodocși. Mai întâi pentru că mulți credincioși ortodocși, mai ales dintre cei simpli, ar fi putut fi tentați să recepteze astfel doctrina sabeliană. Se impunea deci ca Biserica să marcheze foarte clar, inclusiv pe tărâm terminologic, distanța pe care o are față de această erezie. Dar nu este exclus ca sabelienii să fi văzut în toată această situație o legitimare a opiniilor lor, din moment ce simbolul de la Niceea părea să le fi dat dreptate.

Reacția Sf. Vasile și după el a celorlalți capadocieni, a fost, pe scurt, resemnificarea termenului *hypostasis*. Dacă la Niceea el desemnase ceea ce Tatăl și Fiul au în comun, pentru Sf. Vasile el va desemna, dimpotrivă, ceea ce Ei sunt, fiecare în parte. Există de altfel un pasaj într-o epistolă a sa, în care își exprimă părerea că încă de la Niceea cei doi termeni care par să aibă același sens au de fapt sensuri diferite: „Unii din urgisita sectă a lui Sabelius Libianul cred că ipostasul și ființa sunt unul și același lucru și de aici iau dovezi pentru susținerea blasfemiilor lor, pentru că în Mărturisire este scris: „dacă însă cineva va zice că Fiul e dintr-o altă ființă sau ipostas, pe acela îl exclude din rândurile ei Biserica universală.” În realitate, acolo Părinții n-au înțeles sub ființă și ipostas unul și același lucru. Dacă amândouă aceste cuvinte ar avea același înțeles, de ce ar fi fost nevoie de amândouă?”³⁰ Dar, așa cum cu dreptate s-a observat,³¹ demonstrația care urmează este departe de a fi convingătoare. În plus, este ușor de observat că *ousia* și *hypostasis* chiar au fost considerați sinonimi de către mulți autori creștini, inclusiv post-niceeni.³²

Mult mai multă dreptate are însă Sf. Vasile atunci când, în încercarea de a dovedi că și la Niceea se exprimase alteritatea dintre Tatăl și Fiul, face apel la însuși cuvântul *homoousios*. Acest termen nu are sens decât atunci când descrie relația dintre două realități: ”căci deoființimea nu-i ceva ce se referă la sine însăși, ci e o raportare a unei realități către o altă realitate. Prin urmare el precizează bine și după cuviință deosebirea dintre ipostase și evidențiază neschimbabilitatea firii.”³³ Cu alte cuvinte, *homoousios* ne spune nu doar că Fiul are aceeași ființă cu Tatăl, ci și că este altul decât Tatăl. Dacă nu ar fi așa, termenul nu ar avea sens, ar fi o precizare redundantă. Aceeași concluzie exprimată mai succint într-o altă epistolă: „prin învățătura despre „deoființime” se asigură și unitatea dumnezeirii, dar și recunoașterea Treimii, adică existența concomitentă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh.”³⁴

Pe scurt așadar, Sf. Vasile a căutat să arate că simbolul de la Niceea i-a combătut, fără să fi urmărit acest lucru, și pe sabelieni la fel de bine ca și pe arieni.

³⁰ *Epistola 125*, PSB 12, p. 305.

³¹ Lucian Turcescu, *Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), pp. 383-385.

³² L. Turcescu îi citează pe episcopul Alexandru al Alexandriei, pe Eusebiu al Cezareei și chiar pe Sf. Vasile însuși, care în *Contra lui Eunomie* I, 20, 11 se folosește de sinonimia celor 2 cuvinte pentru a dovedi consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Într-adevăr, întărește autorul, până la sinodul din Alexandria din anul 362, nu s-a făcut diferența voită de Sf. Vasile între *ousia* și *hypostasis*.

³³ *Epistola 52*, PSB 12, p. 218.

³⁴ *Epistola 214*, PSB 12, p. 441.

Pentru că a vorbit nu doar despre unirea strânsă dintre Fiul și Tatăl, ci și despre distincția lor, deși despre acest din urmă aspect mai voalat și mai indirect. Dar indiferent cât de mult a apreciat simbolul de la Niceea, Sf. Vasile a fost conștient că el trebuie cel puțin completat, dacă nu chiar revizuit. Faptul că vorbește atât de lapidar despre Sf. Duh ar putea constitui el singur un motiv de revenire asupra Mărturisirii.

De fapt primul care a revenit în mod decisiv a fost tot Sf. Atanasie cel Mare. Sinodul de la Alexandria din anul 362 a fost primul care a folosit expresia *treis hypostaseis*, cu o semnificație nouă a lui *hypostasis*. Nici Sf. Vasile, nici ceilalți capadocieni n-au făcut apoi altceva decât să apere această nouă terminologie și să explice mai cu detalii decât o făcuse sinodul alexandrin ce se înțelege prin *hypostasis*, dar și cum Dumnezeu e unul, în ciuda celor trei ipostasuri în care subzistă.

În ce constă așadar diferența dintre *ousia* și *hypostasis*? Cel mai bun și mai amplu răspuns se află în epistola 38 din corpusul epistolar vasilian. Dar paternitatea vasiliană a acestui mic tratat de teologie a fost respinsă de numeroși cercetători, astfel că îndeobște astăzi se admite că avem de a face în realitate cu o epistolă a Sf. Grigore de Nyssa.³⁵ Însă chiar fără să ținem cont de ea, găsim numeroase locuri în alte epistole ale Sf. Vasile, care deosebesc cele două noțiuni, considerate în continuare de către unii intersanjabile. În rezumat, diferența dintre *ousia* și *hypostasis* este aceeași cu diferența dintre comun și particular, idee care nu face decât să abstragă teza principală a epistolei 38. Iată deci câteva din aceste locuri: „Dacă s-ar simți nevoia să-mi spun și eu pe scurt părerea despre această temă, aș zice cam așa: raportul dintre ceea ce-i comun și particular e același ca și cel dintre ființă și ipostas, pentru că fiecare din noi participăm la „ființă” prin ceea ce avem în comun, în schimb însușirile individuale sunt specifice fiecăruia în parte.”³⁶ Sau, dintr-o epistolă trimisă prietenului său, Amfilohie de Iconium: „Ființa și ipostasul se deosebesc atât de mult una de alta pe cât se deosebește generalul de particular, cum de pildă e cazul cu ființa însuflețită față de un individ particular.”³⁷ Epistola 214 este interesantă și pentru că folosește ca argument faptul că latinii („frații din Apus”), „simțind sărăcia limbii lor”, au tradus din grecește cuvântul *ousia*, rezultând astfel latinescul *usia*. Un cuvânt care, crede Sf. Vasile, n-ar fi fost creat dacă n-ar fi fost nevoie de el, pentru a-l deosebi de *substantia*, existent deja. Gestul latinilor ar fi deci o dovadă că noțiunile de *ousia* și *hypostasis*, redată în latină prin *usia* și *substantia*, sunt bine distincte. Această distincție merge mână în mână cu afirmația, mărturisită și astăzi, că în Dumnezeu există nu unul, ci trei ipostasuri. O afirmație majoră a Sf. Vasile, care e menită pe de o parte să suplinească și ezitării lui în fața unei formulări mai explicite a dumnezeirii Duhului Sfânt, ezitări pe care le-am discutat deja. Dar înainte de a vorbi despre cele trei ipostasuri, trebuie să analizăm

³⁵ Cea mai recentă editare a ei în limba română, prezentată într-o nouă traducere, o consideră, fără nici un alt comentariu, a Sf. Grigore de Nyssa către fratele său, Petru de Sevasta (în *Sf. Teodor Studitul – Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, traducere de Diac Ioan I. Ică jr., Deisis, 1994, pp. 196-207).

³⁶ *Ep. 214*, PSB 12, p. 441.

³⁷ *Epistola 236*, PSB 12, p. 491.

și poziția Sf. Vasile față de un termen care revine la fel de frecvent în limbajul trinitar și al secolului IV, dar și al secolelor următoare: *prosopon*.

III. UN TERMEN NERECOMANDAT: PROSOPOON.

Prosopon nu apare, așadar, în textul simbolului de la Niceea. Lipsa lui se explică prin aceea că el nu servea ideii de unitate între Tatăl și Fiul, idee pe care sinodul a ținut să o sublinieze cât mai convingător cu putință. În ce-l privește pe Sf. Vasile, atâta timp cât termenul nu fusese împrăștiat de sabelieni și folosit împotriva Treimii, el nu și-a formulat o atitudine clară în privința lui. Nu i-a acordat vreun rol important în discursul său, după cum nici nu l-a respins cu argumente, așa cum va face mai târziu. S-a observat de pildă³⁸ că în *Contra lui Eunomie* (scrisă în 364, când Sf. Vasile avea 34 de ani) *prosopon* apare de 14 ori, putând fi tradus în general prin persoană, în înțelesul cel mai larg al termenului și neavând un sens mai bine determinat și mai stabil. El înseamnă, spune autorul citat, fie gură, fie persoană, fie mască într-o piesă de teatru.³⁹ Ceea ce se observă este deci maleabilitatea sensului cuvântului și folosirea lui liberă. De unde înțelegem că nu fusese încă în centrul unei polemici și nu își fixase astfel înțelesul.

Lucrurile se vor schimba însă o dată cu ascensiunea sabelianismului. Scrisorile din timpul episcopatului (posteroare anului 370) dovedesc mai multă precauție în utilizarea lui *prosopon* și chiar o neîncredere vizavi de el. Niciodată respins categoric, *prosopon* nu va fi nici recomandat. În general, sfatul Sf. Vasile va fi ca după ce s-a mărturisit existența a trei persoane (*prosopa*), să se adauge imediat că fiecare *prosopon* există într-un ipostas propriu. Încă o dată însă, atitudinea Sf. Vasile va evolua lent. O scrisoare din 373, prima, cronologic, care pune în discuție problema, conține următoarea frază: „Același termen (*homoousios*) corectează și răstăcirea lui Sabelie, întrucât desființează unitatea ipostasului și introduce noțiunea desăvârșită a persoanelor.”⁴⁰ L. Turcescu consideră ca foarte important în acest context adjectivul *desăvârșit* (*teleia*): „Prezența lui indică faptul că termenul *prosopon* singur nu este suficient să desemneze persoanele divine. Pentru Vasile termenul *prosopon* e mai degrabă slab și are, cu certitudine, rezonanță sabeliană. De aceea, Vasile îi preferă *hypostasis*.”⁴¹

Indiferent dacă observația de mai sus e corectă sau nu, e clar că *prosopon* pierde încet teren. În anii următori, el va fi considerat inadecvat, cu sau fără un adjectiv care să-i întărească sensul. De vină este, desigur, compromiterea lui de către sabelieni și teama de a nu introduce în ortodoxie nici măcar bănuiala că Tatăl, Fiul și Duhul ar fi manifestări tranzitorii ale unui singur ipostas, care se bucură, numai el, de realitate, de stabilitate și de veșnicie. Iată de ce mărturisirea a trei

³⁸ Lucian Turcescu, *Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, p. 374.

³⁹ *Ibidem*, p. 377.

⁴⁰ *Epistola* 52, PSB, p. 217.

⁴¹ *Art. cit.*, p. 386.

persoane în Dumnezeu, dar nu și a trei ipostasuri devine suspectă în ochii Sf. Vasile: „Nu-i destul numai să specificăm că există, în general, o oarecare diferență între persoanele divine, ci mai trebuie să admitem și că fiecare dintre ele există într-o adevărată ipostază. Dacă admitem numai ficțiunea persoanelor, fără ipostase, tot n-am respins învățătura lui Sabelios, pentru că acela a zis că deși Dumnezeu e unul ca subiect, tot El este Cel ce se schimbă de fiecare dată după trebuință, încât o dată împlinește funcția de Tată, altă dată de Fiul și altă dată de Duh Sfânt.”⁴² Din aceeași epistolă un extras care arată până unde merge pericolul: „În realitate, cel ce afirmă că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt o singură ființă în mai multe persoane, dar care nu admite pentru cele trei persoane decât un singur ipostas, ce altceva face decât să nege existența din veci a Fiului Cel Unul-Născut?”⁴³ Concluzia, în ce privește uzul lui *prosopon*, o formulează tot Lucian Turcescu: dacă la început Sf. Vasile a folosit fără mari precauții termenul, pe parcurs a descurajat utilizarea lui fără adaosul că cele trei persoane există în trei ipostasuri. Dar chiar și așa, el ar fi preferat ca termenul să nu mai fie folosit deloc în legătură cu Sfânta Treime.⁴⁴

Evident, recomandările Sf. Vasile au fost gândite în funcție de contextul lor istoric. Context în care pândeau amenințarea sabeliană. Cum însă sabelianismul s-a stins în curând, rezervele în ce-l privește pe *prosopon* au dispărut și ele. În vremea Sf. Ioan Damaschin de exemplu, controversa din secolul IV va fi uitată, iar *prosopon* și *hypostasis* vor fi practic sinonimi. Ba chiar Sf. Ioan consideră că *prosopon* e preferabil lui *hypostasis*, de vreme ce persoană au doar ființele raționale, iar ipostas pot avea și obiectele neînsuflețite.⁴⁵

Revenind la Sf. Vasile, el a contribuit la impunerea formulei „o singură ființă, trei ipostasuri”. Mărturisirea a trei ipostasuri era, în acea vreme, una extrem de curajoasă și de inovatoare, pentru că presupunea încreștinarea și a noțiunii de ipostas, dar și a expresiei: trei ipostasuri. Expresia este una care duce imediat cu gândul la neoplatonism. Exact în forma aceasta ea apare în chiar titlul unui tratat plotinian, tratatul I din Eneada a V-a.⁴⁶ Cele trei ipostasuri (sau ipostaze) sunt Unul (*Hen*), Inteligența (*Nous*) și Sufletul (*Psyche*), și sunt departe de a fi consubstanțiale, formând, dimpotrivă, o ierarhie. Probabil din Plotin s-a inspirat și Arie, când a folosit și el formula, în scrisoarea către episcopul Alexandru al Alexandriei: „Deci trei sunt ipostasurile...”⁴⁷ Deși anunță trei ipostasuri, Arie va vorbi însă numai de două, de Tatăl și de Fiul, scrisoarea încheindu-se înainte ca el să zică vreun cuvânt și despre Duhul Sfânt. Problema raportului dintre „ipostasurile” Tatălui și Fiului era atunci prea stringentă ca să mai lase loc și Duhului Sfânt. La Eunomie expresia

⁴² *Epistola 210*, PSB 12, p. 434.

⁴³ *Ibidem*, p. 431.

⁴⁴ *Art. cit.*, p. 394.

⁴⁵ Cf. André de Halleux, *Patrologie et Oecuménisme*, p. 115.

⁴⁶ În traducerea românească a lui Andrei Cornea (Humanitas, 2002) titlul capitolului este: *Despre cele trei ipostaze primordiale*. (p. 313).

⁴⁷ Apud Sf. Atanasie cel Mare, *Despre sinoade*, XVI, PSB 16, București, 1988, p. 123-125.

„trei ipostasuri” nu apare, dar e limpede că ea ar fi putut apărea, fiind în complet acord cu doctrina lui. De aceea deci învățătura Sf. Vasile despre cele trei ipostasuri dumnezeiești apare ca un act temerar. Nu înseamnă ea oare despărțirea de sabelianism, dar apropierea de arianism, cu care începe să concorde terminologic? Desigur că nu, pentru că, în ciuda identității de expresie, sensul din spatele ei este cu totul altul. Iar ceea ce diferențiază învățătura ortodoxă de arianism este mărturisirea niceeană a unei singure ființe. Acest lucru face ca ipostasurile să fie consubstanțiale. Mărturisirea unei singure ființe și a trei ipostasuri corectează așadar și arianismul și sabelianismul, primul multiplicând ființele, iar cel de al doilea confundând ipostasurile.

În *Contra lui Eunomie*, *hypostasis* singular apare frecvent, cu sensuri care merg de la cel mai general, denumind pur și simplu ceva ce are subzistență, până la cel de la Niceea, care face din el un sinonim al lui *ousia*.⁴⁸ Dar sintagma trei ipostasuri „treis hypostaseis” apare o singură dată.⁴⁹

Expresia se întâlnește și în *Despre Sfântul Duh*⁵⁰, acolo unde mai găsim, mult mai des, pluralul *hypostaseis*, ca de exemplu în acest pasaj: „Unul este Dumnezeu și Tatăl, de la care sunt toate și Unul este Iisus Hristos, prin care s-au făcut toate. (I Cor. 8,6). Acestea nu sunt cuvintele unuia care legiferează, ci ale unuia care distinge ipostasurile.”⁵¹ Dar tot în *Despre Sfântul Duh* se găsește un pasaj de o extremă importanță pentru problema în cauză, pentru că în el Sf. Vasile ține să ia distanță în mod explicit față de neoplatonism și față de „ipostasurile” acestuia: „Nimeni să nu-și închipuie că (sunt obligat) să zic că sunt trei ipostase-principii (*arhikas hypostaseis*)... pentru că principiul celor ce există este unul, Care creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul.”⁵²

În fine, scrisoarea 236, scrisă în anul 376, deci după redactarea tratatului „Despre Duhul Sfânt”, vorbește mai clar despre acest subiect decât au făcut-o textele anterioare. Ea este marcată de aceeași grijă de delimitare față de sabelianism, prin distincția – mereu accentuată – dintre fire și ipostas. Pentru că „cei care zic că ființa și ipostasul ar fi unul și același lucru, vor trebui să mărturisească cum că numai fețele sau persoanele sunt diferite, și dacă vor refuza să mărturisească existența a trei ipostase, atunci va apărea clar că ei nu se rușinează a urma învățătura urgisită a lui Sabelie.”⁵³ Se vede deci că mărturisirea a trei ipostasuri o completează și o îndreptează pe aceea, de inspirație sabeliană, a trei persoane (*prosopa*). O completează în sensul că spune ceea ce-i lipsește celeilalte,

⁴⁸ Cf. Lucian Turcescu, *art. cit.*, pp. 377-379.

⁴⁹ „Căci de aceea, cred eu, stă scris în Isaia că serafimii strigă de trei ori Sfânt, pentru că sfințenia după natură este contemplată în trei ipostasuri.” (*Contra lui Eunomie* III, 2; P. G. 29, 661a; Sources Chrétiennes 305, p. 155).

⁵⁰ XVIII, p. 59.

⁵¹ V, PSB 12, p. 23.

⁵² XVI, PSB 12, p. 51.

⁵³ *Epistola 236*, PSB 12, p. 492.

și anume că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au subzistență proprie și nu sunt doar aparențe contextuale.

Contribuția pe care o aduce Sf. Vasile la cristalizarea dogmei trinitare este greu de supraestimat. Dar sunt mulți care consideră că prin teologia Sf. Vasile (și, e adevărat, și a celorlalți doi părinți capadocieni) s-a făcut un enorm progres și în istoria gândirii umane. Noțiunea de persoană a fost în felul acesta pentru prima oară elaborată. Desigur nevoile momentului au impus un anumit reducționism în înțelegerea persoanei. Ele au făcut de pildă să nu se mai vorbească de „fețe” în triadologie, însuși cuvântul *prosopon* fiind practic prohibit. Accentul s-a mutat aproape în exclusivitate pe subzistența ipostasurilor, pierzându-se un moment din vedere însăși „personalitatea” lor. Realitatea lor profundă și veșnică a fost atunci mult mai importantă decât comuniunea sau transparența lor iconică. Nimic mai firesc deci decât faptul că, o dată criza sabeliană dezamorsată, *prosopon* a revenit și a ocupat locul pe care i-l știm, mai ales în teologia icoanei, în care este unul din elementele fundamentale.

Dar, deși ne aflăm doar la începutul unei noțiuni complexe și profunde de persoană, deși persoanele Sf. Vasile sunt prea rigide și nu sunt încă prinse în dinamica iubirii, începutul pus de el este unul epocal. Un patrolog contemporan s-a exprimat astfel în legătură cu „momentul” Sf. Vasile: „Bazat pe cercetările mele și pe studiile altor specialiști în Grigore de Nyssa și în filosofia antică, pot spune că un concept de persoană nu a existat înainte de Grigore și Vasile. Idealul platonismului era să se piardă în contemplarea lumii formelor (justiția, frumosul), așa că individul (și ca atare persoana) nu conta; Aristotel era interesat de individ doar în măsura în care acesta era membru al unui grup. Neoplatonicieni precum Plotin au propus o formă eretică de platonism în care se punea întrebarea despre posibilitatea existenței formelor individuale (forma lui Socrate), nu doar a formelor generale. Porfir, discipolul cel mai celebru al lui Plotin, a propus un rudiment de concept de persoană, ca o „colecție” de proprietăți. Deși Vasile și Grigore au folosit unele dintre aceste rudimente, contribuția cea mai importantă la construirea propriului lor concept de persoană au avut-o cei doi în calitate de creștini care încercau să justifice de ce Dumnezeu este unul în trei persoane. Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt sunt persoane în principal datorită iubirii și comuniunii supreme dintre ele.”⁵⁴

IV. TOLERANȚĂ TERMINOLOGICĂ ÎN SLUJBA UNITĂȚII BISERICII.

Sf. Vasile n-a făcut, în tot ceea ce a scris, nici un rabat de la ortodoxia credinței. Dumnezeirea Sf. Duh și consubstanțialitatea lui cu Tatăl și cu Fiul, deși nu apar formulate în acești termeni, sunt totuși frecvent mărturisite și apărute. Și totuși, ca și în cazul dumnezeirii Fiului, se observă că și acum Sf. Vasile pare să tolereze opinii și formule care diferă de ortodoxie. Este vorba de acelea care se

⁵⁴ Aprecierile îi aparțin lui Lucian Turcescu și au fost făcute într-un interviu acordat lui Cristian Bădiliță și publicat în volumul coordonat de acesta *Pe viu despre Părinții Bisericii*. (Humanitas, 2003).

apropie de credința Bisericii, dar refuză totuși să se contopească cu ea. În disputele cu arienii s-a remarcat faptul că Sf. Vasile tolera formula *homoios kat'ousian* (o formulă evident semiariană), atunci când era însoțită de adverbul *aparallaktos* (întru totul). Desigur adăugarea acestui adverb nu are darul de a face pur și simplu dintr-o formulă semiariană una ortodoxă, după cum nu putea să schimbe nici modul în care un întreg grup de oameni gândea despre Fiul. Dar Sf. Vasile se arată dispus să treacă peste aceste lucruri, dacă în felul acesta slujește unitatea Bisericii și, așa cum el însuși se exprimă, reunificarea bisericuțelor”.⁵⁵ Această larghețe de spirit a Sf. Vasile ar putea crea suspiciuni, dacă nu ar fi conjugată cu o convingere personală lipsită de ezitări în privința dogmei ortodoxe. Nu înseamnă așadar că Sf. Vasile a făcut un compromis, ci înseamnă mai degrabă că dorința lui de unitate și de comuniune a Bisericii a biruit în fața unor diferențe de doctrină care pentru cei mai mulți erau insesizabile.

Aceeași atitudine împăciuitoare se poate observa și în legătură cu unii creștini care profesau un pnevmatomahism moderat și care, deși nu-L considerau pe Duhul Sfânt Dumnezeu, nu-L considerau de asemenea nici creatură. O poziție pe care pare să se fi situat la început chiar liderul pnevmatomahilor, Eustațiu de Sevasta, despre care se spune că ar fi zis: „Nici nu aleg să-l numesc pe Sfântul Duh Dumnezeu, nici nu îndrăznesc să-l numesc creatură.”⁵⁶ În ce-l privește însă, Eustațiu de Sevasta va aluneca înspre o formă extremă de pnevmatomahism, numindu-L până la urmă pe Duhul Sfânt creatură și fiind considerat de Sf. Vasile liderul acestei erezii. Dar Eustațiu (cel de la început) nu a fost singurul care a gândit astfel despre Sfântul Duh. Două scrosori ale Sf. Vasile, trimise una Bisericii din Tars și alta unui eretic din Tars pe nume Chiriak (Kiriakos) ne dau de înțeles că acesta din urmă era un pnevmatomah moderat. Ambele scrisori îndeamnă ca aderenții acestui Chiriak să accepte simbolul de la Niceea și, în plus, să nu facă altceva decât să nu spună despre Sfântul Duh că ar fi o creatură și să nu primească în comuniune pe cei care-l numesc așa.⁵⁷ Nu se poate reconstitui cu precizie învățătura acestui grup din Tars, nici nu se poate spune fără ezitare dacă erau pnevmatomahi propriu-zisi, sau doar homeusieni care aveau o opinie vagă și încă neformată despre Sfântul Duh.⁵⁸ Nici nu are de altfel prea multă importanță, importantă este disponibilitatea Sf. Vasile de a-i primi în Biserică și de a evita astfel schisma.

De asemeni e un fapt recunoscut de toată lumea că afirmarea moderată și indirectă a divinității Sfântului Duh la sinodul de la Constantinopol (381) a fost pregătită tot de Sf. Vasile, deși o inspirație directă este totuși puțin probabilă. În orice caz articolul din crez care vorbește despre Sf. Duh conține doar expresii care indică indirect divinitatea Lui, fiind așadar o mărturisire „ecumenică” mai mult

⁵⁵ *Epistola 113*, PSB 12, p. 243.

⁵⁶ Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 2.45, apud Michael A. G. Haykin, *And who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus*, Vigiliae Christianae, 41 (1987), p. 377.

⁵⁷ *Epistolele 113 și 114*, PSB 12, pp. 293-295.

⁵⁸ Cf. Michael A. G. Haykin, *art. cit.*, p. 381-382.

decât strict ortodoxă și putând fi acceptată nu doar de ortodocși ci și de acei pnevmatomahi care se situau mai aproape de ortodoxie. Aspect care, de asemenea stă în prelungirea spiritului de împăciuitoare al Sf. Vasile.

V. CONCLUZII.

Sfântul Vasile este primul Sfânt Părinte care elaborează o teologie a Treimii nu doar ireproșabilă dogmatic (ceea ce cu greu s-ar putea spune despre scriitorii secolelor anterioare), dar și exprimată într-o terminologie precisă și, dacă nu ținem seama de unele ezitări, stabilă (ceea ce nu se poate spune nici despre sinodul de la Niceea și nici despre Sf. Atanasie, care marchează, terminologic, o punte de trecere între Niceea și Sf. Vasile). Despre sinodul de la Niceea se poate spune că nu a formulat o teologie trinitară. El a luat în discuție doar relația dintre Tatăl și Fiul, iar în privința acesteia a ținut să sublinieze doar unitatea și legătura strânsă care există între Ei. Așa se face că Duhul Sfânt e menționat doar în treacăt, fără să se adauge nimic despre ființa sau lucrarea Lui, iar distincția dintre Tatăl și Fiul nu este nici ea expusă satisfăcător. Însușind așadar, simbolului de la Niceea îi lipsește o viziune de ansamblu asupra Treimii, care să includă nu doar mărturisirea dumnezeirii Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh ci și specificări în ce privește ceea ce este unic în Dumnezeu (ființa) și ceea ce este multiplu (ipostasurile). A lipsit desigur și problematizarea în sine, iar în consecință au lipsit și soluțiile, inclusiv terminologice. Sf. Vasile a moștenit așadar o situație incertă, în care aportul Sf. Atanasie a fost foarte important, dar totuși nu decisiv. Sf. Vasile avea să impună un vocabular trinitar precis și complet, cu termeni adecvați realităților pe care le exprimă. Ortodoxia a fost pusă astfel la adăpost de marile erezii ale momentului: arianismul, pnevmatomahismul (granița dintre acestea două fiind greu de trasat) și sabelianismul. Sf. Vasile n-a inventat nici un cuvânt nou, termenii săi erau formal aceiași cu ai oponenților săi, dar folosința pe care le-o dădea și sensul cu care îi investea erau, evident, fără abatere, ortodocși. Dacă arienii vorbeau de trei firi și trei ipostasuri, iar sabelienii de o fire și un ipostas, Sf. Vasile mărturisea credința în trei ipostasuri și o singură fire. Arienii greșeau mergând prea departe cu distincția în Treime, deosebind nu doar ipostasurile, ci și naturile. Arie vorbea, așa cum am arătat, nu doar de trei ipostasuri, ci și de trei ființe. Ființa Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh erau nu doar separate, ci considerate a fi infinit disanalogice între ele. Dimpotrivă, sabelienii accentuau până la extrem și până la indistinție unitatea ipostasului lui Dumnezeu. Ființa și ipostasul însemnau pentru ei unul și același lucru, adică ceea ce este etern subzistent în Dumnezeu. Distincte mai rămâneau atunci doar manifestările acestei ființe sau ale acestui ipostas, iar acestea sunt Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În zadar însă aceste manifestări sunt trei, pentru că, atâta timp cât însăși subzistența și deci însăși realitatea lor este negată, nu se poate vorbi despre Treime. Așadar, rezumând, în treimea lui Arie nimic nu mai este una, inclusiv firile sunt trei, iar Treimea alunecă de fapt înspre o triadă cum sunt cele ale neoplatonismului. La cealaltă extremă, pentru urmașii lui Sabelie din secolul IV

trei nu mai sunt decât „măștile”, numai ceea ce este (în opinia ereziarhului) aparent, inconsistent și chiar trecător. Nu dintr-o dorință de echilibru, ci din respect pentru datele Revelației și pentru tradiția învățătoarească a Bisericii, Sf. Vasile va fundamenta o teologie a Treimii care recunoaște alteritatea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh (în contrast cu ceea ce profesau sabelienii), în aceeași măsură în care subliniază, pe urmele Niceei dar și ale Evangheliei, unitatea dintre cele trei persoane.

Limbajul Sf. Vasile nu este unul care excelează prin inovație. S-a arătat că Sf. Atanasie cel Mare a folosit cel dintâi expresiile *o singură ființă (mia ousia)* și *trei ipostasuri (treis hypostaseis)*, în cadrul unui sinod din 362, an în care Sf. Vasile nu scrisese încă nici măcar *Contra* lui Eunomie. La rândul lui, Sf. Atanasie folosea termeni de la Niceea, e adevărat însă dându-i lui *hypostasis* un sens pe care Niceea nu îl cunoscuse. El era menit însă să sublinieze subzistența reală și nu aparentă a celor trei persoane treimice, lucru care se află în perfect acord cu mărturisirea de la Niceea, în ciuda sensurilor divergente ale aceluși cuvânt. În fine, dacă sintagma *trei ipostasuri* există și în repertoriul lui Arie sau Plotin, faptul trebuie interpretat ca o coincidență. Nu la aceștia doi se gândeau Sf. Vasile sau Sf. Atanasie când se exprimau astfel, ci la eroarea lui Sabelie și la modul în care i se poate da cel mai bun răspuns. În nici un caz nu se poate vorbi de un împrumut terminologic din neoplatonism sau din arianism. De altfel sensul trinității ipostasurilor era cu totul altul la Arie sau Plotin pe de o parte și la cei doi Sf. Părinți pe de alta, consubstanțialitatea lor făcând o profundă diferență.

Nimic mai adevărat așadar decât următoarea auto-caracterizare a Sf. Vasile dersprinsă dintr-o scrisoare către Eustațiu de Sevasta: „Chiar dacă între noi au fost unele lucruri regretabile, măcar pentru asta am curajul să mă laud în Domnul: că niciodată n-am susținut opinii greșite despre Dumnezeu, nici n-am gândit în alt fel, încât să trebuiască, mai târziu, să-mi schimb credința. Dimpotrivă, am păstrat în mine, adâncind-o, aceeași învățătură pe care am primit-o de la răposata mea mamă și de la bunica mea, Macrina. Această credință n-am modificat-o nici mai târziu, când m-am mai maturizat, ci doar am adâncit-o, dar tot pe linia pe care mi-au transmis-o părinții încă de la început.”⁵⁹

⁵⁹ *Epistola* 223, PSB 12, p. 459.

GÂNDIREA LUI PLOTIN ȘI IMPACTUL NEOPLATONISMULUI ASUPRA GÂNDIRII CREȘTINE DIN PRIMELE SECOLE

IOAN GHEORGHE ROTARU

ABSTRACT. Plotinus' Thinking and the Impact of Neo-Platonism upon the Christian Thinking in the First Centuries. The Neo-Platonism was the second extremely powerful current, along with Gnosticism, which had a significant impact over the Christianity and its values. Plotinus studied the philosophy at the great cultural center of that time - Alexandria. But, not satisfied by the philosophers' schools from Alexandria, of the greatest fame, he arrives to the Ammonius Sakkas' school, where, listening to him, he would have said: „He was the one I was looking for”. Herennius and Origene also studied with this great teacher. Then, Plotin arrives in Rome, where he revives Plato's philosophy in the aristocratic social circles. With an equilibrated life, Plotin will still have mystical openings, searching for the touch of the transcendentalism. With his thesis about souls' immortality, Plato imposes himself again through Plotin in the world of Ideas, world of which the Christian philosophers inspired.

Neoplatonismul a fost cel de-al doilea curent extrem de puternic, alături de gnosticism, care a avut un impact semnificativ asupra creștinismului și valorilor lui.

Plotin a învățat filosofia în marele centru cultural al vremii, Alexandria. Însă nemulțumit de școlile filosofilor din Alexandria, de cea mai mare faimă, ajunge la școala lui Ammonius Sakkas, unde ascultându-l ar fi spus: “Pe acesta îl căutam”. La acest mare dascăl a învățat și Origene (se vorbește de doi Origene, pe care Porphyrios i-ar fi confundat. Numai că despre “celălalt” Origene nu se știe nimic) și Herennios.¹ Plotin ajunge apoi la Roma, unde reînvie filosofia lui Platon în cercurile aristocratice. Cu o viață echilibrată de altfel, Plotin va avea totuși deschideri mistice, căutând atingerea cu transcendentalul. Platon cu teza nemuririi sufletului se impune din nou prin Plotin, în lumea Ideilor, lume din care filosofii creștini se adăpau din plin.²

Lui Platon filosofia îi datorează aproape totul. Problema sufletului devine punctul cardinal al cercetării filosofice, prin gândirea lui Platon dar și de la el încoace. “Distincția așa de rodnică dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă e

¹ Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Ed. Paideia, 2001, pag. 382; Vezi și Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Iași, Editura “Agora”, S.R.L., 1993, pag. 15-16.

² Lucian Cristescu, *Galileanul*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 2002, pag. 498; Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești...*, pag. 516.

stabilită, pentru prima oară sistematic și clar, de el; și tot acestui mare gânditor, metafizica îi datorează întemeierea idealismului și închegarea desăvârșită și definitivă a spiritualismului. Alături de aceste mari merite filosofice, Platon a câștigat în domeniul metafizicii popularizate, în religie merite covârșitoare. El e primul filosof la care instinctivele atacuri contra politeismului antropomorfic, se cristalizează într-o formă clasică; el e primul evanghelist al religiei, ce va distruge un imperiu pentru a clădi o lume, prin concepția sa înaltă, despre un singur Dumnezeu, un Dumnezeu bun și milos, întruparea celui mai sublim Bine, la care îi e dat minții omenești să ajungă.³ În locul vechii credințe antropomorfe, Platon întemeiază un monoteism, în locul Zeului de temut, el își închipuie un zeu eteric, o chintesență tipică a ideilor eterne și dătătoare de viață și în locul pesimismului pentru viața aceasta, așa cum era prezentat în literatura clasică greacă: “Primul bine e de a nu te fi născut și al doilea de a muri cât mai curând posibil”⁴ Față de aceste considerente pesimiste ale literaturii grecești, Platon va susține că totul este alcătuit în folosul omului și spre mai binele lui, fiind cea mai admirabilă icoană a armoniei divine. Astfel filosofia lui Platon, considerată ca o întrupare a tot ce a putut produce mai bun spiritul grecesc devine o profetică viziune a creștinismului și poarta către o lume nouă – lumea valorilor spirituale creștine. A fost necesar să treacă ceva timp, pentru ca modul de a gândi, de a înțelege lumea, după Platon să fie revigorat. Omul care a reînviat spiritul gândirii lui Platon a fost Plotin, cel care a reluat firul gândirii Academiei.⁵ “Renașterea platonismului, neoplatonismul, ca orice renaștere a fost mai mult o transformare sănătoasă și nu o dezgropare a unei teorii vechi. Filosofia lui Plotin nu e o apologie a Academiei, ci o continuare progresivă a acestei școli, o corectare a temeliilor slabe și o îndrumare dincolo de limita la care Platon, printr-o precauție logică, se oprise. Neoplatonismul este deci un nou avânt dat spiritului filosofic luând drept bază sau ca punct de plecare sinteza metafizică a lui Platon.”⁶

Plotin avea nevoie de o modalitate nouă spre a putea realiza fuziunea dintre principiul formal și principiul material, dintre puterea ce creează și obiectul creat. Noua modalitate de care avea nevoie Plotin a fost descoperită în ipoteza emanației din filosofia lui Filon Alexandrinul, o filosofie orientală kabbalistică. Teoria emanației a ajuns una din strălucitele ipoteze metafizice. Datorită introducerii acestei ipoteze în speculația filosofică grecească: “principiul creator, postulat de inteligență ca o substanțialitate *in se*, există, fără a se confunda cu însăși lumea, ca în sistemele panteiste, și fără a sta totuși ca o existență străină și deosebită calitativ de însăși lumea fenomenală, cum se admite acest lucru în cele mai multe metafizici. Prin emanație rațiunea poate înțelege, bazată pe o intuiție superioară, antagonismul dintre creator și creație, dintre principiul primitiv și principiul creator, dintre destrucție și nemurire. Cu modul acesta dogma emanației a stabilit oarecum coronamentul

³ Grigore Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, Iași, Ed. “Agora” S.R.L., 1993. pag. 31.

⁴ Sofocles, *Oedip la Colonna*, v.1216, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 34-35.

⁵ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 34-36.

⁶ *Ibidem*, pag. 36.

speculației grecești, rezolvând contradicția celor două principii, admise în toate sistemele antichității.”⁷

a. Concepția lui Plotin despre Sufletul universal și cel particular (individual).

Întâlnim la Plotin triada ipostazelor. Ipostaza Binelui, Ipostaza Inteligenței și Ipostaza Sufletului. Ipostaza Binelui, constă în acest principiu al creației, izvor creator al întregii vieți și lumi, caracterizându-se prin perfecțiune. Acest Bine suprem, în forma sa creatoare, ia forma unui alt principiu, inferior lui însuși, o emanație a celui Indivizibil, și anume Inteligența, ipostaza gânditoare. Din acest principiu, sau ipostaza Inteligenței, iese a treia ipostază, Sufletul, ipostaza principiilor dătătoare de viață. Ipostaza Sufletului constituie baza întregii lumi reale. Unul, Intelligent și Suflet sunt cele trei manifestații ale principiului creator. Pentru studiul nostru prezintă interes două aspecte: ipostaza sufletului, ipostază care formează temelia existenței, și raportul dintre Sufletul universal și sufletul particular sau individual.

Prin ipoteza emanației, Plotin se deosebește în mod radical de toate sistemele filosofice grecești, deoarece bazându-se pe această concepție orientală, el nu admite nici transcendența Academiei și dualismul antitetic al ideii și al formei. De asemenea, Plotin nu admite nici panteismul filosofiei stoice, sau decadența lumii din Dumnezeu, cum o concepeau gnosticii, ci el susține că lumea este o răspândire ideală și virtuală a acelei lumini absolute a lui Dumnezeu. Inteligența și Sufletul sunt aspecte diverse ale aceluiași principiu absolut, ipostaze ale divinității, ce produce totul prin emanație și nu prin răspândire substanțială. Dacă sufletul este o modalitate divină, iar Dumnezeu nu poate fi răspândit în lume, atunci cum este oare posibil să se admită că sufletul este însăși temelia substanțială a lumii ? Pentru a da o rezolvare acestei incompatibilități, Plotin recurge la o diferențiere și o ierarhie de suflete, încercînd să dea o soluție problemei în cauză. “Unele sunt cu adevărat răspândite în lume, sunt imanente realului, cum se susținea de stoici, dar alături cu aceste suflete individuale, întrucât toate și fiecare în parte înviază și animă, formele îngrădite și fragmentate ale individualităților, stă mai sus, sufletul transcendent care nu e nici unul în parte, dar sintetizează pe toate. Acest suflet deosebit de cele particulare, reale și imanente, e <Sufletul universal>, transcendent lumii.”⁸

Între cele două categorii de suflete există diferențieri observabile de rațiune. Iată cum afirmă Plotin în *Enneade*: ”Din sufletul ceresc provine și decurge întrucâtva o imagine (Natura) care formează ființele pământești. Aceste suflet inferior imită principiul său inteligibil (Sufletul universal, ceresc), dar nu poate să semene perfect cu acesta, pentru că întrebuițează materiale mai puțin bune (decât cele cerești), deoarece locul în care le pune în lucrare e mai puțin bun (decât cerul) și că materialele pe care el le organizează nu pot sta unite: rezultă deci că ființele de aici de jos nu pot trăi veșnic.”⁹

⁷ *Ibidem*, pag. 37-38, 117, 149; Vezi și notele de subsol, nr. 36,39,44.

⁸ *Ibidem*, pag. 97-98.

⁹ Plotin, *Enneade*, II, c.I, vol.I.5, (t. grec), pag. 124 și t.I. (tr.fr.), pag. 150, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 98.

Între cele două suflete se observă o deosebire ierarhică. Unul este prototip și model, iar celălalt este copie iar din cauza acestei diferențieri sufletești, rezidă și diferențierea lumilor pe care cele două suflete le animă. Sufletul universal este etern și animă lumea cerească, eternă și perfectă, în timp ce sufletul particular animă și vivifică lumea materială, lumea noastră pământească. Sufletul particular (individual) este immanent lumii materiale și realizatorul formelor din lumea primită inteligibilă. Sufletul universal planează peste tot și stabilește armonia totului. Potrivit lui Plotin, sufletul universal din lumea cerească și eternă, stăpânește lucrurile din lumea noastră materială: “Acolo sus, sufletul universal planează asupra lumii impunându-i permanența; aici jos, părțile care se scurg întrucâtva, sunt menținute la locul lor printr-o secundară legătură, adică sufletul individual (particular).”¹⁰

a.1. Raportul dintre Sufletul universal și Sufletele particulare.

Plotin combate ipoteza că sufletele particulare ar fi părți ale sufletului universal, așa cum fiecare organ este o parte a corpului întreg sau fiecare ramură, o parte a arborelui întreg. Plotin va combate această ipoteză prin chiar argumentele celor ce susțin această ipoteză. Dacă se admite faptul că sufletul individual este o parte a sufletului universal, prin aceea că sunt conforme ca funcție și ca natură, atunci tocmai aceasta arată că nu sunt părți, datorită faptului că niciodată *partea* nu este conformă cu *totalul*, sau *întregul*. *Partea* nu poate fi identică cu *întregul* sau *totalul* nici din punct de vedere cantitativ și nici din punct de vedere calitativ, deoarece *partea* nu poate face ceea ce face *întregul*. O altă considerație este aceea că sufletul nu se poate împărți, divide în părți mai mici, deoarece sufletul este o calificație, o formă și nu chiar materia calificată de el. Iar calificația unui lucru, a unui obiect nu poate fi împărțită, indiferent cât de mult s-ar diviza materia calificată de el. Spre exemplu: Putem împărți o cantitate de vopsea de culoare roșie, în oricât de multe părți dorim, chiar până la ultimele posibilități de împărțire, dar calitatea roșie a vopselei rămâne totdeauna aceeași, indiferent de mulțimea părților divizate, așa încât roșul părții celei mai mici este identic cu roșul părții celei mai mari. Astfel calitatea părții este identică cu calitatea întregului. Potrivit lui Plotin, sufletul nu se poate împărți, deoarece se observă că părțile sunt conforme, iar partea nu este conformă, identică cu întregul. Iar dacă întregul și partea sunt egale calitativ înseamnă că nu sunt părți, deoarece numai forma rămâne identică, rămâne aceeași, indiferent care ar fi diviziunea materiei. Ca atare, sufletele fiind identice nu pot fi părți. Identitatea acestora relevă faptul că ele formează o calitate unică, iar forma calității nu poate fi divizată material. Astfel și viața este rezultatul întregului suflet, răspândit, nu substanțialmente, ci răspândit asemeni unei călduri care cuprinde totul fără a fi necesar să-și împartă forța ei în fragmente diferențiate. Dacă sufletul universal este același cu sufletul particular ce animă un corp material, atunci după cum sufletul care animă un organ nu este o parte a sufletului întreg, tot astfel sufletele individuale nu

¹⁰ Plotin, *Enneade*, II, c.IX,7, vol. I (t.grec), pag. 192; și t.I (tr.fr.), pag. 276. cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 98.

pot fi părți ale sufletului universal. Plotin face precizarea că: “Această ipoteză nu distinge de o parte sufletul universal, de altă parte, părțile acestui suflet, cu atât mai mult cu cât aceste părți au aceeași putere (ca și sufletul universal), căci chiar pentru organele care au funcții deosebite, ca ochii și urechile, nu se poate admite că există o parte a sufletului în ochi, o alta în urechi..., dar se va zice că e aceeași parte a sufletului care animează aceste două organe, exercitând în fiecare o facultate deosebită.”¹¹

Plotin consideră că sufletele individuale sunt conforme și identice reciproc, astfel după cum toate împreună sunt conforme și identice cu sufletul universal. Conformitatea acțiunii relevă o conformitate substanțială a naturii acestora. Dar tocmai această conformitate de natură substanțială arată că sufletele particulare nu pot fi diviziuni ale sufletului universal, datorită faptului că partea, diviziunea nu poate fi conformă cu întregul. Plotin gândea că sufletele particulare reprezintă niște emanații, sau niște dezvoltări ale virtualității calitative cuprinse în sufletul universal. Spre exemplu. Un stejar cu toate ramificațiile sale, crengile, frunzele, florile, roadele, nu sunt altceva decât dezvoltarea în spațiu a micii ghinde puse în pământ. Puternicul stejar nu ar putea să existe decât prin puterea seminală a ghindei, din care a ieșit el, stejarul. Însă fiecare, parte a copacului, deși poartă în sine puterea seminală a ghindei din care a ieșit, soarta ei este deosebită de a seminței. Părțile copacului sunt supuse unor variațiuni, unor schimbări. Astfel aceste părți pot fi rupte, îndoite, pot cădea frunzele, roadele, totuși puterea concentrată în mica ghindă nu poate fi schimbată, (mărită sau micșorată) de schimbările intervenite asupra părților. Astfel Sufletul universal, pulsând de seva vieții, naște toate sufletele individuale și precum fiecare ramură are o anumită individualitate și specific al său, la fel fiecare suflet are soarta, viața cu peripețiile ei, fără ca specificul vieții sufletului individual să influențeze în vreun fel Sufletul universal.¹² Sufletele care modulează materia sensibilă nu sunt părți, diviziuni ale Sufletului universal, ci emanații ideale și virtuale ale Sufletului universal. Sufletele individuale au individualitatea lor, după ce s-au născut. Înainte însă de a se fi născut sufletele particulare făceau parte integrantă, substanțială din Sufletul universal, care este izvorul lor.¹³

Sufletul universal stă în lumea cerească, eternă și imuabilă, lume de unde descind în lumea pământescă sufletele individuale. Astfel soarta sufletelor individuale este inferioară sufletului universal. Aici apar câteva chestiuni de natură logică și anume: Cine a silit sufletele particulare să descindă din lumea eternă și imuabilă aici jos în lumea pământescă, lume materială? Care a fost scopul descinderii lor în lumea materială? Iar dacă nu au fost silite să descindă în lumea materială atunci care era motivul înjosirii lor însuflețind lucrurile materiale și trecătoare din lumea pământescă? Plotin consideră că:

¹¹ Plotin, *Enneade*, VI, c.III, vol. II, (t.gr.), pag. 13; t.II, (tr.fr.), pag. 269. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 102-103.

¹² Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 103-104.

¹³ Idem, *Op. cit.*, pag. 112.

• **Sufletele descind în lumea materială, prin propria lor natură**, silite de însăși firea lor, iar această descindere e liberă din momentul exercitării ei. “Aceea ce se cheamă inevitabilă Necesitate și Justiție divină, constă în stăpânirea Naturii, care face să treacă fiecare suflet cu ordine în imaginea corporală care a devenit obiectul afecției și al dispoziției sale particulare. Astfel, sufletul se apropie prin forma sa de obiect..., nu că este silit de a descinde la acest moment, în acest corp, dar la o epocă fixă, el descinde ca și prin el însuși și intră acolo unde trebuie... Descinderea sufletelor în corpuri nu e nici voluntară, nici forțată; nu e voluntară, pentru că nu a fost aleasă și consimțită de suflete; nu e forțată în sensul că ele se supun numai unei impulsii naturale, cum ești împins la căsătorie... mai mult prin instinct decât prin raționament.”¹⁴ Dacă Divinitatea sau Sufletul creează, creația este o înjosire, atunci oare de cine au fost silite sufletele a crea? Sufletele au fost libere prin faptul că nu trebuiau să se supună decât propriei lor naturi și voințe, nefiind silite de nimeni din afara lor. Iată cum consideră Plotin aceasta: “Astfel indivizii vin aici jos în virtutea legii comune la care ei sunt supuși. Fiecare poartă în el această lege comună, care nu-și trage forța sa din afară.”¹⁵

• **Scopul descinderii sufletului.** Plotin rezolvă această chestiune prin faptul că orice principiu creator are un plus de energie, care în mod firesc trebuie cheltuit pe calea creării unui alt lucru. Cu cât principiu creator este mai puternic cu atât el va crea mai mult. Sufletul care este o ipostază creatoare, prin exuberanța propriei sale firi, trebuie să creeze, să producă, având nevoie să descindă din lumea eternă intrând și formând lumea pământească: “Astfel, deși sufletul are o esență divină... intră într-un trup. Fiind un zeu inferior, descinde aici jos printr-o înclinație voluntară, în scopul de a-și dezvolta puterea sa și de a împodobi ceea ce se găsește sub el... Într-adevăr, facultățile sufletului ar fi fost inutile, dacă ar dormita într-una în esența lor necorporală, fără a trece la act. Sufletul ar ignora ceea ce el însuși posedă dacă facultățile sale nu s-ar manifesta prin procesiune... Varietatea efectelor sensibile face să se admire mărirea principiului inteligibil a cărui natură se manifestă astfel prin frumusețea operelor sale.”¹⁶ Creația, ca un act de finalitate este dedusă chiar din conceptul de divinitate, căci în măsura în care acest principiu există, el trebuie să-și exercite funcțiile naturii sale. Sufletele creează lumea materială, fără a fi avut un motiv sau un folos individual din actul creării. Ipoteza aceasta Plotin o împrumută de la Filon Iudeul și Alexandrinul, care afirma că “Dumnezeu nu încetează niciodată a produce, natura sa e de a produce mereu, după cum aceea a focului e de a arde și aceea a zăpezii de a răspândi frigul.”¹⁷ Prin această ipoteză de proveniență filoniană se putea admite crearea lumii materiale, fără admiterea unei deliberări a Divinității, lumea nefiind făcută dintr-o anumită cauză, ci din

¹⁴ Plotin, *Enneade*, IV, c.III, 13, (t.gr.), pag. 26; t.II, (tr.fr.), pag. 292. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 107.

¹⁵ În același loc cu punctul precedent, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 107-108.

¹⁶ Plotin, *Enneade*, IV, c.VIII, 5, (t.gr.), vol. II, pag. 149; t.II, (tr.fr.), pag. 489. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 105.

¹⁷ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 105. Nota de subsol, nr. 96, referitoare la Filon Iudeul și Alexandrinul.

impulsiunea principiului creator.¹⁸ În fapt, corpurile materiale sunt chiar sufletele depărtate, prin acest act de descindere, până la ultima limită permisă de depărtare a unei existențe față de principiul creator divin. Sufletele sunt absolut libere, nefiindu-le impusă nici o condiție de inferioritate, ele acceptând în mod voit descinderea sau înjosirea în lumea materială, datorită naturii lor superioare creatoare, iar orice principiu creator trebuie să producă ceva inferior lui.¹⁹

- **Modalitatea de descindere a sufletelor.** Dacă sufletele intră în materie, atunci aceasta ar fi o existență și o realitate anterioară, cum o concepea Platon, sau cel puțin simultană ideii. Iată cum rezolvă Plotin chestiunea: “Dacă zicem că Sufletul intră în corpul universal și vine pentru a-l însufleți, aceasta e numai pentru a explica gândirea noastră într-un mod mai clar; succesiunea pe care o stabilim între actele sale e pur verbală, căci n-a existat un singur moment în care universul nu a fost însuflețit, în care corpul său să existe fără suflet, în care materia să existe fără formă. Dar poți separa aceste lucruri (materie și suflet) în cugetare, și prin limbaj, deoarece un obiect compus poți a-l descompune prin cugetare și vorbă.”²⁰ Conceptul *descinderii* este un termen convențional de expunere, mai mult de natură metodică și rezultatul unei analize artificiale, căci în fapt sufletul a produs materia, iar aceasta nu a existat ca un element preexistent (ca în sistemele dualiste) principiilor ideale și creatoare. Sufletul a produs materia, în care descinde din când în când și pentru un timp finit: “Deoarece Sufletul trebuie să se întindă (să producă în spațiu), va naște un loc în care să poată fi primit, adică, va naște corpul...Universul a devenit astfel o locuință frumoasă și variată pe care Sufletul universal nu a sărăcit-o de prezența sa, fără totuși a se încorpora cu ea... În felul acesta însuflețindu-l (pe univers) Sufletul îi dă prezența sa, fără a deveni proprietatea lui, și-l stăpânește și-l posedă fără a fi vreodată posedat de el. Universul este într-adevăr în Sufletul care îl conține, la care participă cu totul.”²¹

- **Animismul fiziologic al lui Plotin.** Dacă sufletul individual formează întreaga lume materială este relevant faptul că trebuie să producă modificări în timp asupra unui corp. Potrivit lui Plotin, sufletul este creatorul și administratorul corpului, fiind răspândit în tot organismul, și îi conduce funcțiunile organelor sale: “Sufletele noastre descind aici jos, pentru că un loc determinat le este dat în această lume și sunt silite a se ocupa de un corp care le cere o susținută luare aminte. Sufletul universal seamănă în partea sa inferioară principiului vital care însuflețește o plantă și pe care o administrează încetșor și fără zgomot.”²²

¹⁸ *Ibidem*, 105.

¹⁹ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 112.

²⁰ Plotin, *Enneade*, IV, c.III, 9, vol. II, (t.gr.), pag. 20; t.II, (tr.fr.), pag. 283. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 108.

²¹ Plotin, *Enneade*, VI, c.III, 9, (t.gr.), vol. III, pag. 20; t.II, (tr.fr.), pag. 284. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 107.

²² Plotin, *Enneade*, IV, c.III, 4, vol. II, (t.gr.), pag. 14; t.II, (tr.fr.), pag. 292. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 107.

Sufletul care întreține astfel viața, nu este *sufletul rațional*, care pricepe și judecă, admiră frumosul și respectă dreptatea, ci un altul, *sufletul vegetativ*, mai apropiat, fiind prin natura sa mai apropiat de viața pământească, schimbătoare și plină de vicisitudini. Astfel și la Aristotel organizația corporală este condusă de sufletul vegetativ, care se deosebește de partea rațională a sufletului. Și stoicii înțelegeau sub numele de natură animală sau rațiune seminală, sufletul care cârmuiește trupul. La kabbaliști, în *Zohar* găsim ipoteza unui suflet vital, cu rolul de conducător al corpului. Plotin a fost influențat și de filosofia orientală, precum și de filosofia clasică greacă în susținerea diferențierilor dintre spiritul organic și spiritul gânditor. Plotin a ajuns un ecou însemnat al filosofiei orientale, dar și a celei clasice grecești. Viața are nevoie să fie condusă de către un principiu unitar, iar acest principiu unitar nu poate fi altul decât sufletul. Sufletul conduce multitudinea funcțiilor organismului în așa manieră încât activitatea fiecărei părți să fie în folosul totului, al întregului corp.²³

b. Aspecte din antropologia lui Plotin și efectele ei asupra gândirii creștine.

b.1. Problema nemuririi sufletului.

Problema nemuririi sufletului este una din problemele fundamentale care a preocupat mintea omenească în orice civilizație. Credința în nemurirea sufletului este rezultanta cercetării cu mintea omului a unor aspecte enigmatice privitoare la om și la soarta lui pe pământ, a încercărilor de descifrare a tainei morții și a ceea ce este dincolo de aceasta.

Teza sau dogma că sufletul este nemuritor este exprimată de diverse credințe și religii, filosofii și superstiții, care într-o formă diversă afirmă același lucru. “De la credința naivă a sălbaticului care îngroapă alături cu mortul, obiectele și persoanele de care el s-a servit sau iubit în viață, socotind că va avea nevoie de ele și în cer, până la concepția sufletelor eterice și pur spirituale ale lui Augustin sau Porfir: de la superstiția creștinului care – contra spiritului religiei lui – aduce ofrande alimentare mortului, până la credința unui spirit modern, sunt diferențe ce se explică prin cultură și educație deosebită, în fond e aceeași credință manifestată sub forme deosebite.”²⁴

Oamenii au ajuns la concepția nemuririi sufletului, bazându-se pe propria lor logică și dorință. Gândul că omul pierе ca un tot (trup și suflet) era prea îngrozitor pentru oameni. Se dorea ca ceva să se continue, ceva din om să treacă mai departe, ceva să dănuie, iar acel ceva, era considerată partea mai bună, adică sufletul. Apoi ideea că adesea oamenii buni care pe pământ sunt nedreptățiți, vor găsi în final dreptate și rehabilitare. Apoi dorința de a nu se distruge partea mai bună a omului, sufletul și valorile spirituale. Din cauza aceasta pentru ei viața viitoare, se impunea pe calea logicii umane ca fiind un necesar al vieții pământești, viața

²³ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 110-111.

²⁴ *Ibidem*, pag. 189; Vezi nota de subsol, nr. 1.

imperfectă și injustă. Viața de dincolo apărea ca o dorință de consolare și reabilitare, ca un complement necesar vieții pământene finite. Așadar putem înțelege de ce credința în nemurirea sufletului este una dintre doctrinele metafizice cele mai populare, mai universale și mai durabile din lume. Astfel marele merit de a fi întemeiat o teză a nemuririi sufletului, revine filosofiei, care printr-o dialectică proprie, îngrijită, prin argumente și analogii, observații și inducții preia această credință populară, naivă și nereflectată a omului, care spera fără o cercetare ca atare, mânat doar de simțământul moștenit din strămoși într-o eternitate a sufletului. Cel dintâi filosof care a utilizat dialectica în sprijinul acestei teze a fost Platon. Platon poate fi considerat – ca originalitate - primul și ultimul spiritualist, ce și-a făcut apariția în lume. Înainte de Platon nu găsim decât schițări și firave argumentări în sprijinul nemuririi sufletului, iar toți filosofii care i-au urmat au dezvoltat sau doar au imitat ipotezele metafizice ale geniului gândirii, Platon.²⁵ Plotin se bazează pe Platon în ipotezele sale asupra nemuririi sufletului.

În concepția lui Platon teza nemuririi sufletului îmbracă două aspecte: sufletul este deosebit de trup și este nemuritor. Reiese din această concepție că sufletul este etern, adică a trăit înainte de corpul actual și urmează să trăiască și după părăsirea corpului actual. Condiția sufletului întrupat este de natură inferioară existenței lui și această condiție este temporară și accidentală. “Tot ce s-a născut trebuie să piară, tot ceea ce a crescut să decline, dar sufletul necoruptibil, etern, stăpân al genului omenesc, face totul, stăpânește și nu cunoaște stăpân.”²⁶ Și la Plotin găsim concepția diferențierii sufletului față de corp și calitatea sufletului de a fi nemuritor. Iată câteva argumente pe care le aduce Plotin în sprijinul tezelor sale:

b.2. Diferențierea sufletului de corp.

Plotin demonstrează că sufletul formează și conduce corpul dar acesta este diferit de corp:

- Plotin combate ideea că sufletul ar fi localizat în corp, așezat în spațiul corporal: “Nu trebuie a admite, nici că o parte a sufletului, nici că sufletul în întregime, este în corp ca într-un loc, *en topo*. Într-adevăr, locul e capabil a conține ceva și a conține un corp, însă acolo unde fiecare lucru este împărțit, e imposibil ca totul să fie în fiecare parte; dar sufletul nu e corp, și el mai mult conține corpul decât e conținut de acesta.”²⁷ Din acest pasaj observăm concepția plotiniană că nu poate fi admisă localizarea reală a sufletului, din cauza faptului că trupul e compus și divizat, iar fiecare diviziune a lui conține întreaga virtualitate a sufletului.

- Plotin spune că: “sufletul nu e ca într-un vas, căci în acest caz corpul ar fi neînsuflețit...”²⁸ Raportul dintre suflet și corp nu poate fi conceput ca dintre

²⁵ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 190.

²⁶ Crispus Sallustius, *Bellum Jugurthinum*, II, cit. în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 192, nota de subsol nr. 11.

²⁷ Plotin, *Enneade*, IV, c. III, 20, (t.gr.), vol II, pag. 32; t. II., (tr.fr.) pag. 303, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 192-193.

²⁸ *Ibidem*, IV, c. III, 20, (t.gr.), vol. II., pag. 32; t. II., (tr.fr.) pag. 303, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 193.

suflet și un vas, deoarece atunci corpul (trupul), comparativ cu vasul ar rămâne neînsuflețit, pentru că este imposibil să se amestece substanța sa cu substanța conținutului vasului.

- Plotin combate și ipoteza aristoteliană, potrivit căreia, sufletul este o funcție. Sufletul nu va fi în corp, ca o calitate într-un subiect, astfel cum arbitrul unui subiect este o simplă afecție. Aristotel afirmase că sufletul nu poate fi o calitate, ci o substanță esențială.²⁹ Plotin zicea că: “sufletul nu poate fi în corp ca parte în tot, căci sufletul nu e o parte a corpului. Se va zice că e o parte a întregului cu viață ? Va rămâne totuși să se determine cum e în tot, căci nu poate fi, după cum vinul este într-o amforă, sau, după cum un vas este într-altul...”³⁰ Plotin spune că sufletul: “nu va putea fi corp ca totul în părți: ar fi ridicol să numești sufletul un tot și corpul, părțile acestui tot.”³¹ Tot Plotin spune că sufletul: “nu poate fi un corp, nici ca forma în materie, căci forma cuprinsă în materie nu poate fi despărțită. Trebuie, de altfel, ca materia să existe înainte ca forma să vină să se adauge; însă tocmai sufletul produce forma în materie; el e deci ceva deosebit. Se va răspunde, poate, că sufletul nu e forma închisă în materie, că e o formă ce se poate despărți. Ar rămâne atunci să se explice cum e această formă în corp, pentru că sufletul este despărțit de corp.”³² Potrivit lui Plotin sufletul nu e o funcție corporală, din cauza faptului că noi percepem viața intelectuală ca fiind ceva cu totul deosebit de viața fizică trupească. Dacă sufletul ar fi o formă atunci n-ar fi posibilă lupta dintre rațiune și pasiune.

- Plotin combate și pe pythagoreici, care considerau că sufletul e un număr care se mișcă prin sine însuși, potrivit afirmației lui Xenocrat³³, sau sufletul este o armonie, cum spune Philolaos: “este introdus în corp sufletul, adaptându-se prin lucrarea numărului și prin acordul unei armonii nemuritoare.”³⁴ Plotin consideră că sufletul stăpânește corpul și aceasta înseamnă că este cu totul altceva decât o simplă armonie, un simplu răsunet, un efect, un rezultat al corpului: “deoarece sufletul nu e corporal, trebuie a determina natura sa proprie. Să admitem oare că e ceva deosebit de corp, dar dependent totuși de el, o armonie, spre exemplu? Pythagora... a crezut că armonia corpului ar fi asemănător ceva cu armonia unei lyre.”³⁵ În măsura în care se compară sufletul cu armonia muzicală, care rezultă din mișcărilor, într-un anume fel, ale instrumentului, atunci unde este adevărul Interpret,

²⁹ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 194.

³⁰ Plotin, *Enneade*, IV, c. III, 20, (t.gr.), vol. II., pag. 32; t. II., (tr.fr.) pag. 303, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 194.

³¹ *Ibidem*, IV, c. III, 20, (t.gr.), vol. II., pag. 32; t. II., (tr.fr.) pag. 303, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 194.

³² *Ibidem*, IV, c. III, 20, (t.gr.), vol. II., pag. 33; t. II., (tr.fr.) pag. 304, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 194.

³³ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 196.

³⁴ *Despre Pythagora și pythagorei*. Philolaos, trad. și note de Mihai Nasta, București, Ed. Paideia, 2001, pag. 39; Platon, *Phaidon*, III, 85e-86 a-d, în *Op.cit.* pag.195.

³⁵ Plotin, *Enneade*, IV, c.VII, 8, vol. II, (t.gr.), pag. 133; t. II. (tr.fr.), pag. 460, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 196.

sau Autor care a pus în mișcare corzile vibrante ? Dacă ar fi așa atunci sufletul ar avea el nevoie de o forță motrice.

- Dacă sufletul ar fi corporal, potrivit concepției materialiştilor, atunci cum s-ar putea explica că partea cea mai mică a sufletului, conține toată puterea întregului ? Nu se poate concepe că unei părți a sufletului i-ar lipsi una din proprietățile sufletului întreg, căci într-o astfel de situație acea parte n-ar mai fi suflet.

- Perceperea lumii exterioare probează că natura reală a sufletului, este totalmente deosebită de natura reală corporală.³⁶

- Materia nu poate intra în circuitul mișcării fără intervenția unui factor nematerial, a unei forțe. Și materia corporală, trupească nu poate face excepție de la condițiile materiei universale. Materia corporală este mișcată de un principiu nematerial, iar acest principiu este sufletul. “Dacă puterile active ar fi corporale, atunci ar trebui să aibă o masă materială proporțională cu forța sau slăbiciunea lor: însă sunt mase mari care sunt dotate cu forțe slabe, și mase mici care au forțe mai puternice, aceasta arată că puterea nu depinde de întindere, că trebuie să fie atribuită unei substanțe fără întindere.”³⁷

- Cele mai înalte idei ale omului sunt lipsite de vreo notă extensivă. Cine ar putea măsura virtutea, frumosul, dreptatea, bunătatea, printr-o delimitare a întinderii lor ? Datorită acestui fapt nu poate fi admisă teza identității sufletului cu corpul, datorită faptului că aceste idei reprezintă cele mai înalte eflorescențe ale sufletului uman.³⁸

- Filosofii stoici considerau sufletul ca fiind un amestec cu corpul. Plotin răspunde acestei concepții cu faptul că în orice amestec lucrurile amestecate își pierd din calitățile lor, ceea ce nu se întâmplă cu presupusul amestec dintre trup și suflet.

- Plotin consideră că nu corpul conține sufletul, ci invers, sufletul conține trupul: “Sufletul nu e nici într-un chip în corp, că... accesoriul este așezat în principal, conținutul în (vasul) cel conține, ceea ce se scurge în ceea ce nu se scurge.”³⁹ Plotin afirmă că; ”Sufletul este prezent corpului după cum lumina este prezentă aerului.”⁴⁰ Potrivit lui Plotin, sufletul nu poate să fie imaginat ca o dezvoltare a corporalității, cum o consideră atomiștii, sau ca partea unui tot sau cu totul alcătuit din părți materiale, ori ca un principiu complementar și neseparabil al unui singur și aceluiasi corp, cum consideră peripateticii, sau ca o armonie a activității trupesti, cum cred pythagoreicii, ci sufletul – după Plotin este o natură absolut deosebită, față de natura materială a corpului. Dacă între cele două naturi există o deosebire radicală,

³⁶ *Ibidem*, VI, c.VII, 5, vol. II, (t.gr.), pag. 126; t. II. (tr.fr.), pag. 445-446, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 197.

³⁷ *Ibidem*, IV, c.VII, 8, vol. II, (t.gr.), pag. 133; t. II. (tr.fr.), pag. 455, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 198. Nota de subsol nr. 29.

³⁸ *Ibidem*, IV, c.VII, 8, vol. II, (t.gr.), pag. 129; t. II. (tr.fr.), pag. 452-453, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 198.

³⁹ *Ibidem*, IV, c. III, 20, vol. II, (t.gr.), pag. 34; t. II. (tr.fr.), pag. 456, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 199.

⁴⁰ *Ibidem*, IV, c. III, 22, vol. II, (t.gr.), pag. 35; t. II. (tr.fr.), pag. 307, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 199.

atunci înseamnă că evoluția unei naturi nu poate sta într-un raport de dependență cu evoluția celeilalte naturi. Astfel trupul se poate prăpădi și pieri pentru veci, în timp ce sufletul poate trăi veșnic.⁴¹

b.3. Sufletul este nemuritor în concepția lui Plotin.

- Sufletul este considerat nemuritor datorită faptului că ceea ce dă viață corpului nu poate să aibă în el sămânța morții.

- “Perceperea variabilității formelor din lumea externă, silește inteligența să admită existența unui principiu permanent, care nu poate fi altul, decât însuși sufletul”.⁴² Pentru că: “Este absolut necesar ca să existe o natură deosebită de corpuri, posedând complet, prin ea însăși, existența adevărată, care nu poate nici să se nască, nici să piară: altfel toate lucrurile s-ar anihila. Sufletul dă viață corpurilor care le însuflețește, dar singur posedă viața, fără a fi vreodată expus să o piardă, pentru că o posedă prin sine însuși... Există o natură mai înainte de oricare altă viețuitoare, cu necesitate necoruptibilă și nemuritoare deoarece este principiul vieții în general.”⁴³

- Conștiința morală, după Plotin, relevă existența sufletului etern. Atunci când omul comite o faptă rea, simte că este altul, că este înjosit în ochii săi. Se îndoiește de faptul că sufletul trăiește dincolo de groapa în care este așezat trupul, doar acela care n-a simțit în viață valoarea binelui și a iubirii dezinteresate. "Sufletul are afinitate cu natura divină și eternă, aceasta e evident... Înțelepciunea și adevărata virtute, fiind lucruri divine, nu ar putea să rezide într-o substanță vie și muritoare; existența care le primește este cu necesitate divină... Dacă toți oamenii, sau cel puțin dacă mulți dintre ei, ar avea sufletul lor în această dispoziție, nimeni nu ar fi atât de sceptic, ca să nu creadă, că sufletul e nemuritor.”⁴⁴

“Oricare ar fi însă evoluția (mai mult formală) a teoriilor lui Plotin, trebuie să recunoaștem că fundamentala problemă a nemuririi sufletului, e discutată de el cu o necontestată originalitate metodică. Toate părerile marilor săi predecesori, sunt cântărite și comparate, analizate și discutate, încât, prin ajutorul lui Plotin, putem cunoaște variațiile istorice prin care a trecut problema nemuririi până la el. Dacă lui Platon, filosofia îi datorează întemeierea <spiritualismului> și clarificarea logică a credinței în <nemurire>, lui Plotin trebuie să i se recunoască meritul că, el cel dintâi, a introdus metoda comparativă și critică în stil metafizic al acestei mari probleme.”⁴⁵ Nu putem discuta despre nemurirea sufletului, fără să ne gândim la acea religie care face din această teză metafizică, întreaga ei esență. Teologul creștin cel mai apropiat de filosofii păgâni este Augustin, care se distinge față de Plotin printr-o analiză psihologică mult mai fină decât el. El trage concluzia că

⁴¹ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 200.

⁴² *Ibidem*, pag. 201.

⁴³ Plotin, *Enneade*, IV, c. VII, 9, vol. II, (t.gr.), pag. 136; t. II. (tr.fr.), pag. 466, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 196. Vezi nota de subsol nr. 35.

⁴⁴ Plotin, *Enneade*, IV, c. VII, 10, vol. II, (t.gr.), pag. 139; t. II. (tr.fr.), pag. 469, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 202.

⁴⁵ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 204.

sufletul este deosebit de corp și ca atare nemuritor ținând cont de argumentele: conștiința sufletului este deosebită calitativ de corp; conștiința sufletului ca nemediată, pe când a corpului e mijlocită; în memorie se păstrează imagini fără extensiune.⁴⁶

b.4. Modalitatea nemuririi sau a eternității sufletului la Plotin.

Teza nemuririi “e deosebită de cea a eternității, și poți crede într-una fără a fi constrâns să primești pe cealaltă. Astfel, cei mai mulți scriitori creștini au admis nemurirea sufletului, și au combătut, în același timp, viața lui eternă; pe când filosofii păgâni au susținut eternitatea desăvârșită. Dar admiterea eternității vieții sufletești – implicit deci, pre existența sufletului generic față de individualul și vremelnicul trup – atrage corolarul: sufletele trec dintr-un corp în altul. Cu modul acesta, ipoteza eternității produce cealaltă ipoteză: metempsihoza sau metem somatosa, după terminologia lui Olympiodor. Și după cum eternitatea deschide problema pre existenței, tot astfel, după diversele interpretări ce se pot da acesteia din urmă, decurg o sumă de ipoteze metafizice, căci, se poate admite sufletul - anterior corpului – sub forma, așa numitei, *pneuma*, (un corp eteric și semi-material, unit cu același corp), dar existând independent și mai înainte de acel corp, precum se poate admite, de exemplu, un spirit pur, anterior corpului, cum susține Platon sau Porfir. De asemenea nemurirea, abstracție făcând de ipoteza pre existenței, poate fi interpretată în diverse chipuri: astfel, sau sufletul se unește, după moartea lui aparentă, cu corpul său purificat, cum susține creștinismul; sau se poate admite veșnica unire a sufletului cu un corp material, oricum ar fi acel corp, cum credea pythagoreicii..”⁴⁷

În concepția lui Plotin, starea sufletului, ia următoarele modalități:

- **Sufletul a beneficiat de o viață anterioară înainte de a fi în trup.**

Dumnezeu este considerat principiul etern universal creator, manifestat prin atribuțiunile sale în cele trei ipostaze: Binele, Inteligența și Sufletul. Sufletul este considerat a fi o ipostază divină, creatoare, fie ca suflet universal, fie ca suflet individual. Dacă se afirmă că sufletele creează trupul atunci în mod logic ele trebuie să pre existe trupului, altminteri nu ar putea pune în aplicație facultatea de a crea. Esența filosofiei lui Plotin este recunoașterea acestei teze metafizice a Principiului spiritual, ca absolut și unic creator. Doar ipostaza Sufletului este singura creatoare. Întreaga teorie metafizică a neoplatonismului scoate în evidență Principiul spiritual creator. Sufletele creează prin descindere trupurile. Însă este relevant de știut drumul parcurs între starea primordială absolut spirituală a sufletului înainte de descinderea lor în corpuri și materialitatea trupului.

Spre a putea intra într-un trup pământesc “sufletul se asociază sau se confundă într-un corp aerian și eteric, numit *pneuma*. Grație acestei asocieri, sufletul se coboară într-o natură care îi e absolut contrară. Răspunsul lui Plotin nu este chiar atât de limpede cum îl precizăm noi, însă în realitate găsim chiar o

⁴⁶ *Ibidem*, pag. 204, nota de subsol, nr. 39.

⁴⁷ *Ibidem*, pag. 204-205.

contrazicere în această problemă. Iată cum afirmă Plotin: “Există, pentru suflet, două feluri deosebite de a intra într-un corp. Una e, când sufletul fiind într-un corp, suferă o metematosă, adică trece dintr-un corp aerian sau de foc într-un corp pământesc, migrație care nu se numește de obicei metematosă, pentru că nu se poate vedea de unde sufletul vine; altfel, e atunci, când sufletul trece dintr-o stare necorporală într-un corp oarecare, și intră astfel, pentru prima oară, în legătură cu corpul.”⁴⁸ În acest pasaj Plotin nu vorbește de trecerea sufletului prin starea intermediară numită *pneuma* înainte de a intra în corpurile pământești. Însă în altă parte în *Enneade*, prezintă mai clar această teză: “Descinzând în lumea inteligibilă sufletele vin mai întâi în cer, și iau un corp prin mijlocul căruia trec în corpurile pământești.”⁴⁹ Această ultimă afirmație este mai clară și am adoptat-o pe aceasta deoarece este în spiritul concepției generale a lui Plotin în această chestiune. *Pneuma*, corpul eteric sau excipientul material sufletească (gr. *σημα πνευματικον*) însoțește sufletul, atât timp cât însuflețește un corp.

În ceea ce privește ipoteza *pneumei*, Jamblichos afirmă că este de origine platonice, sau cel puțin concepută în școala acestuia: “afirmând că sufletul este totdeauna într-un corp, acești filosofi, ca Erastosthenes, Ptolemeu platonicianul, și alții, cred că sufletul trece din corpuri subtile în corpuri dense...”⁵⁰ Ipoteza *pneumei* este de origine orientală, unde este acceptată și explicată. Din lumea orientală, probabil prin intermediul lui Filon Iudeul și Alexandrinul a ajuns să fie preluată și de Plotin. Dacă am face o comparație între concepția neoplatonică în această privință și *Kabbala* am observa o analogie: “În timpul când se realizează unirea pământescă, sfântul binecuvântat fie numele său, trimite aici jos o formă asemănătoare omului... În momentul când sufletele sunt gata de a părăsi cerescul locaș, fiecare apare înaintea regelui suprem îmbrăcat într-o formă sublimă.”⁵¹

Dogma preexistenței sufletelor a fost și este una din problemele cele mai controversate și dezbătute în teologia creștină. Origen credea în pre existență,⁵² acceptând în totalitate filosofia lui Platon. Alți reprezentanți ai patristicii o combăteau, ca spre exemplu: Tertulian afirma că toate sufletele sunt o emanație dintr-unul singur. Ieronim susținea că sufletele sunt create în mod succesiv pentru fiecare trup în parte. Aceștia nu admiteau ipoteza preexistenței, ipoteză combătută și de Aurelius Augustin. Plotin, mergând pe linia filosofiei grecești admite pre existența sufletelor și ca atare eternitatea acestora. În creștinism este admisă nemurirea sufletului, după moartea trupului, dar nu este admisă și eternitatea lui, în sensul existenței sale înaintea trupului. Plotin se deosebește astfel prin doctrina preexistenței de reprezentanții

⁴⁸ Plotin, *Enneade*, IV, c. III, 9, vol. II, (t.gr.), pag. 20; t. II. (tr.fr.), pag. 282, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 40, pag. 206.

⁴⁹ *Ibidem*, IV, c. II, 15, vol. II, (t.gr.), pag. 27; t. II. (tr.fr.), pag. 294 B, cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, Nota de subsol nr. 40, pag. 206.

⁵⁰ Jamblichos, *Tratatul sufletului*, II, B, pag. 469, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 42, pag. 207.

⁵¹ Franck, *La Kabbale*, pag. 175-176, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol, nr. 43, pag. 207.

⁵² Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, București, Ed. Polirom, 2001, pag. 314-318.

patristicii, deoarece el admitea eternitatea sufletelor, adică existența lor mai înainte de a intra în corpurile pământești.

- **Sufletul descinde în trup prin propria lui voință.**

Dacă sufletele intră, descind, în materie, atunci aceasta ar fi o existență și o realitate anterioară, cum o concepea Platon, sau cel puțin simultană ideii. Plotin încearcă să rezolve chestiunea astfel: “Dacă zicem că Sufletul intră în corpul universal și vine pentru a-l însufleți, aceasta e numai pentru a explica gândirea noastră într-un mod mai clar; succesiunea pe care o stabilim între actele sale e pur verbală, căci n-a existat un singur moment în care universul nu a fost însuflețit, în care corpul său să existe fără suflet, în care materia să existe fără formă. Dar poți separa aceste lucruri (materie și suflet) în cugetare, și prin limbaj, deoarece un obiect compus poți a-l descompune prin cugetare și vorbă.”⁵³ Conceptul *descinderii* sufletului este un termen convențional de expunere, mai mult de natură metodică și rezultatul unei analize artificiale, căci în fapt sufletul a produs materia, iar aceasta nu a existat ca un element preexistent (ca în sistemele dualiste) principiilor ideale și creatoare. Sufletul apare la Plotin ca fiind preexistent materiei și nu invers. Sufletul a produs materia, materie în care el descinde din când în când și pentru un timp finit: “Deoarece Sufletul trebuie să se întindă (să producă în spațiu), va naște un loc în care să poată fi primit, adică, va naște corpul... Universul a devenit astfel o locuință frumoasă și variată pe care Sufletul universal nu a sărăcit-o de prezența sa, fără totuși a se încorpora cu ea... În felul acesta însuflețindu-l (pe univers) Sufletul îi dă prezența sa, fără a deveni proprietatea lui, și-l stăpânește și-l posedă fără a fi vreodată posedat de el. Universul este într-adevăr în Sufletul care îl conține, la care participă cu totul.”⁵⁴

Dacă sufletului i-ar fi impusă acțiunea descinderii nu s-ar putea discuta despre libertatea omului. Sufletul care descinde, pentru a vitaliza materia o face pentru că legea firii cere ca ceea ce este superior să producă ceea ce este inferior. În felul acesta prin actul creației, creatorul își relevă superioritatea sa și viața sa proprie manifestată prin acțiunea creației făcută fără efort. Plotin subscrie lui Platon, potrivit căruia soarta sufletului în materie, sau pe pământ este asemănătoare condiției întemnițatului închis în ocnă, potrivit alegerii proprii.⁵⁵ Potrivit lui Plotin, sufletul descinde în lumea materială pentru a-și împlini un impuls al firii sale creatoare, împlinind o obligație de ordin moral, nu pentru a ispăși greșelile săvârșite în trecutul său înainte de descindere: “Astfel deși sufletul are o esență divină, și e originar din lumera inteligibilă, intră într-un corp. Fiind un zeu inferior descinde aici jos, printr-o înclinație voluntară, cu scopul de a-și dezvolta, și de a împodobi ceea ce este sub el. Dacă el fuge iute, de aici de jos nu regretă că a cunoscut răul și a știut care e natura viciului, nici că a avut ocazia de a manifesta facultățile sale, și de a-și arăta actele și operele sale. Într-adevăr, facultățile ar fi

⁵³ Plotin, *Enneade*, IV, c. III, 9, vol. II, (t.gr.), pag. 20; t. II, (tr.fr.), pag. 283. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 108.

⁵⁴ *Ibidem*, VI, c. III, 9, vol. II, (t.gr.), pag. 20; t. II, (tr.fr.), pag. 284. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 107.

⁵⁵ *Ibidem*, IV, c VIII, 5, (t.gr.), vol. II, pag. 148; t. II, (tr.fr.), pag. 487. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 208.

nefolositoare, dacă ar amorți în esența lor necorporală, fără a trece la act. Sufletul ar ignora, el însuși, ceea ce posedă, dacă facultățile sale nu s-ar manifesta prin procesiune... Varietatea efectelor sensibile face să se admire mărimea principiului inteligibil, a cărui natură devine cunoscută prin frumusețea operelor sale.”⁵⁶ Libertatea sufletului în descindere și bunătatea lumii sunt dogme fundamentale în neoplatonism. Astfel potrivit concepției plotiniene descinderea sufletului nu este considerată ca o înjosire, ca fiind consecința unei greșeli, cum considerau gnosticii, sau ispășind o pedeapsă, cum credeau filosofii Empedocles,⁵⁷ Pythagora și pythagoreicii⁵⁸ și de asemenea Platon⁵⁹. Aceștia considerau descinderea sufletului în lumea materială ca fiind o pedeapsă, o decădere, impusă prin voința unei forțe superioare. Platon spune despre suflet: “faptul că a intrat într-un corp omenesc a constituit, întocmai ca o boală, începutul pieirii lui. Că-n viața asta, cât trăiește, mai mult îndură necazuri... indiferent dacă el intră numai o dată sau de mai multe ori în corp...”⁶⁰ Doctrina sufletelor pedepsite, prin intrarea lor silită în corp, era admisă și în misterele orifice.⁶¹ “Teza lui Plotin e, dealtfel, consecventă premiselor finaliste de la care pleacă cele mai multe metafizici vechi, căci, dacă totul în lume e bine ordonat, dacă fiecare existență separată și orice mișcare neînsemnată, contribuie la armonia și perfecția totului, atunci sufletul, elementul de perfecție și de progres, nu a putut intra în lume drept pedeapsă, și, atât cât stă, nu e închis fără de voia lui. Finalismul naturii implică, deci, voluntara unire a principiului sufletesc cu materia trupească. Astfel, corpul nu e haina imperfectă, obstacolul oricărui avânt sufletesc, ci, pentru Plotin, e emanația unei substanțe perfecte și divine.”⁶² În felul acesta Plotin devine un antemergător al lui Augustin.

- **Metempsihoza sau metemsomatoza sufletului.**

Doctrina metempsihozei ori metemsomatozei, sau a sufletului care se mută în alte corpuri, era specifică în speculațiile filosofiei grecești, deși dogma își are

⁵⁶ *Ibidem*, IV, c VIII, 5, (t.gr.), vol. II, pag. 149; t. II, (tr.fr.), pag. 488-489. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 208.

⁵⁷ Pentru Empedocles, Plotin este un izvor istoric special. Iată: “Sufletele sunt depărtate de Dumnezeu și rățacite...au comis o pedeapsă pe care o expiază.” în Plotin, *Enneade*, IV, c VIII, 5, Cons. Zeller, *Filosofia Grecilor*, vol. III, (tr.fr.), pag. 248-249 și V. Cousin, *Fragmente filosofice.*, t. II, pag. 158. în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, Nota de subsol nr. 47, a, pag. 209.

⁵⁸ Pythagoreicii considerau că sufletul este închis în trup. Cons. V. Cousin, *op. cit.*, t. II, pag. 175. În Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 47, b, pag. 209.

⁵⁹ În ceea ce privește concepția lui Platon avem dialogul *Phaidon* și *Gorgias*. Enea din Gaza, afirmă că: “Acest filosof (Platon), introducând în Grecia înțelepciunea Chaldeenilor, ca și a Egyptianilor și dând la lumină dogmele lui Pythagoras, Heraclit și Empedocles”, în *Teofrast*, II, pag. 663 din trad. Leveque, anexă Bouillet, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 47,c, pag. 209.

⁶⁰ Platon, *Phaidon*, în Platon, *Banchetul și alte dialoguri*, III, 95 d..., pag. 208.

⁶¹ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 47, c, pag. 209.

⁶² *Ibidem*, pag. 210.

originea în Egipt. Egiptenii admiteau faptul că: ”aceiași suflet poate trece succesiv în corpul unui om, unui bou, câine, pasăre sau unui pește...”⁶³

Primul filosof care a încheiat o formulare sistematică a acestei dogme populare, ridicând-o la înălțimea de postulat metafizic a fost Empedocles. Teza acestui interesant gânditor, în care imaginația se îngemănează cu o adâncă observație a naturii, e împrumutată de școala pythagoreică, ce susținea, ca și stoicii că întreg universul este un animal ordonat și însuflețit de o divinitate de ordin psihic, așa încât mutarea sufletelor, dintr-un trup în altul ar fi o schimbare ușoară a locuințelor lor pământesti. Animismul teoriilor pythagoreice și unitatea fondului naturii, explică și motivează ipoteza metempsihozei. Pentru pythagoreici metempsihoza este o operație naturală și fatală, ce decurge din însuși modul de organizare a lumii. Platon admite și el această ipoteză, dându-i însă o interpretare mai profundă și morală. Metempsihoza pentru Platon, este o sancțiune de ordin moral, fiind un accident și nu o fatalitate universală a naturii. Potrivit lui Platon, după moartea trupului, sufletul trece într-altul inferior cu scopul ispășirii greșelilor înfăptuite în precedentă întrupare, în timp ce sufletele care au trăit absolut pure, în viața lor, disprețuind plăcerile înjositoare ale trupului, stând închise în casa lor divină, trec de-a dreptul în lumea senină a Ideilor. Iată concepția lui Platon despre metempsihoză, prezentată în *Phaidon*:

“...Și nu sufletele celor buni, ci ale celor răi sunt silite să rătăcească prin asemenea locuri. Ele-și ispășesc astfel păcatele vieții celei rele de mai înainte și vor rătăci prin acele meleaguri până ce, datorită înclinării resturilor trupesti ce le însoțesc, vor fi din nou legate de un corp. Desigur, de data asta se întruchipează în caractere cu aceleași moravuri ca în viața lor de mai înainte.

- Ce fel de caractere, Socrate ?
- De pildă: în cazul celor ce s-au dedat cu totul mâncării, nesăbuiței și băuturii, și n-au fost călăuziți de rușine, sufletele lor trec poate în corpuri de măgar și alte viețuitoare de acest fel. Sau nu crezi cu puțință lucrul ?
- Îl cred cu puțință.
- Iar la cei ce n-au prețuit decât nedreptatea, tirania și jafurile – sufletele vor intra în trupuri de lupi, ulii sau șoimi. Căci unde aiurea am putea crede că se duc astfel de suflete ?
- Poate că, zise Cebes, și este firesc să intre în astfel de trupuri.
- La fel va fi, zise Socrate, și cu celelalte; fiecare suflet se va îndrepta către diferite viețuitoare, prin asemănarea înclinărilor vieții de mai înainte.”⁶⁴ Sau “acest suflet va cădea neîntârziat din nou în alt trup...”⁶⁵

Platon face o diferențiere între sufletele oamenilor cu comportament josnic și cele ale acelor ce au trăit o viață plină de virtute, astfel după cum el precizează: “Dar sunt deosebit de fericiți printre ei, urmă Socrate, și vor ajunge în locul cel mai

⁶³ Enea din Gaza, *Teofrast*, II, pag. 676-677, anexa *Enneade*, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 50, pag. 210.

⁶⁴ Platon, *Phaidon*, II, 81, e – 82, a., în Platon, *Banchetul și alte dialoguri...*, pag. 189-190.

⁶⁵ *Ibidem*, II, 83, d, în Platon, *Op. cit.*, pag. 192.

bun cei care au respectat virtutea față de popor și de stat, ceea ce numim chibzuință și justiție – cele însă izvorâte mai mult prin deprindere și obișnuință decât prin filozofie și cugetare.

- În ce chip sunt deosebit de fericiți ?
- Fiindcă, poate, sufletele lor, la a doua naștere, vor intra în trupuri de viețuitoare sociabile și uneori blânde, cum sunt de pildă albinele, viespile, furnicile, dacă nu chiar în același neam omenesc, ivindu-se din ei oameni cumpătați.”⁶⁶

Filosofia lui Plotin în această privință e mai aproape de Platon decât de cea a pythagoreicilor. Plotin admite metempsihoza. Combătând concepția lui Aristotel că sufletul ar fi o entelehie, Plotin afirmă că: “Același suflet trece din corpul unui animal în corpul altui animal. Cum ar fi posibil ca sufletul celui dintâi să devină sufletul celui de-al doilea, dacă ar fi entelehia unuia ?”⁶⁷ Sau: “Dacă sufletul nu ar deveni rău... în ce consistă deschiderea și ascensiunea periodică a sufletului, pedepsele pe care le suferă și imigrațiunile în alte corpuri de animale?”⁶⁸ În aceste două paragrafe Plotin spune tot ce are de spus despre metempsihoză, în cuprinzătoarea sa scriere. S-ar părea că din aceste fragmente reiese faptul că Plotin ar fi acceptat metempsihoza în sens pythagoreic. Mai există un fragment în *Enneade* care relevă metempsihoza acceptată de Platon: “Dacă e adevărat că corpurile animalelor cuprind sufletele omenești care au păcătuțit, partea acestor suflete, care se poate despărți, nu aparține acestor corpuri.”⁶⁹

Se pare că Plotin trata oral această problemă în mod mult mai detaliat, decât a făcut-o prin scris, deoarece altfel nu ne putem imagina cum contemporanii și discipolii săi vorbeau despre analogiile privind metempsihoza dintre Platon și Plotin. Enea din Gaza în *Theofrast* afirmă că Plotin este identic cu Platon în privința metempsihozei și că această doctrină a fost modificată mai târziu de eruditul (*polimatis*) Porfir și de inspiratul (*entus*) Jamblichos. A. Augustin va cita în lucrarea sa *De civitate Dei* pe Plotin și pe Porfir ca susținători ai metempsihozei.⁷⁰

În privința izvorului privitor la teza metempsihozei se pare că Plotin a fost influențat nu doar de Platon, ci și de kabbalistică iudaică. În *Kabbala*, metempsihoza este explicată, nu ca un mijloc de pedeapsă sau de ispășire, ci ca un mijloc de perfecționare, de câștigare a înaltelor virtuți. În *Zohar* din *Kabbala* se spune: “Toate sufletele sunt supuse la încercarea transmigrației... oamenii ignorează câte transformări și misterioase probe au fost siliți să treacă, câte suflete și spirite vin în această lume, care nu se vor mai reîntoarce în palatul Regelui ceresc...”⁷¹ Fiind, în spirit kabbalistic, Frank adaugă: “trebuie ca sufletele, ca oricare existență particulară

⁶⁶ *Ibidem*, II, b, în Platon, *Op. cit.*, pag. 190.

⁶⁷ Plotin, *Enneade*, IV, c VII, 8, (t.gr.), vol. II, pag. 135; t. II, (tr.fr.), pag. 465. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 212..

⁶⁸ *Ibidem*, VI, c IV, 16, (t.gr.), vol. II, pag. 382; t. III, (tr.fr.), pag. 337. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 212.

⁶⁹ *Ibidem*, I, c I, 11, (t.gr.), vol. I, pag. 47; t. I, (tr.fr.), pag. 48. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 212.

⁷⁰ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 55, pag. 212.

⁷¹ Frank, *La Kabbale*, pag. 184, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 57., pag. 213.

din această lume, să intre în substanța absolută din care sunt ieșite. Dar pentru aceasta, trebuie ca ele să dezvolte toate perfecțiile al căror germen indestructibil e în ele...”⁷²

Întoarcerea sufletului în lumea inteligibilă.

Indiferent de soarta sufletelor pe pământ, mai curând sau mai târziu el se întoarce în lumea sferelor pure ale Inteligibilelor. Sufletul părăsește lumea pământeană, pieritoare și brăzdată de timp și spațiu și pleacă în lumea ideilor. Cu cât sufletul va fi mai conștient de originea sa de sus și de misiunea sa de jos, se va strădui să scape, eliberându-se din învelișul lui trupesc.

Sufletele se întorc în lumea Inteligibilelor, potrivit lui Plotin, absolut pure și fără nici un amestec corporal. Iată câteva afirmații: “Unde va trece sufletul după ieșirea din corp ? Nu se va duce unde nimeni nu-l poate primi. Nu va trece acolo, unde nu e nimic dispus natural să-l primească... În acest caz, sufletul locuiește în ceea ce este capabil să-l primească și urmează acolo, unde natura sa poate exista și produce (crea)...Iar cât privește sufletele care sunt pure, care nu aduc cu ele nimic trupesc, au cu necesitate privilegiul de a nu sta în nimic trupesc. Dacă nu sunt însă în nimic trupesc (căci n-au corp), ele trebuie să stea acolo unde e esența, existența și divinitatea, adică în Dumnezeu. Aici, în Dumnezeu, locuiește sufletul curat, cu esențele inteligibile”⁷³

Odată cu trecerea timpului, ideile lui Plotin au suferit modificări prin creștinism. A. Augustin susține că sufletele după moarte, au corpuri, care sunt însă mai subtile, mai delicate, mai supuse, și mai fidele față de suflet, decât corpul pământesc: “În lumea cealaltă, sufletul va fi astfel unit cu corpul, și scopul va fi astfel încât această unire nu va putea fi distrusă prin nici o scurgere de timp, nici prin oricâtă durere.”⁷⁴

Plotin nu face precizarea nicăieri în mod categoric că sufletele care au însuflețit un corp material în lumea pământească, ar putea, după trecerea unei perioade de timp în lumea inteligibilă să se întoarcă iarăși într-un corp material. Deși nu pot fi aduse dovezi ale unor texte în această privință, ne face să credem că Plotin credea în întoarcerea sufletelor, după un timp, în corpuri pământești prin faptul că Augustin, o personalitate a lumii creștine, fiind aproape contemporan cu această filosofie, care avea pretenția de a cunoaște spiritul neoplatonismului susținea că potrivit neoplatonismului, sufletele se întorc din nou pe pământ, după trecerea unei perioade de timp. Asta ar însemna veșnica perindare a sufletelor din lumea inteligibilă în lumea pământească și invers. Aceasta nu poate fi argumentată decât cu spiritul general al *Enneadelor* și cu mărturia lui Augustin. Plotin considera că sufletul, eliberându-se de trup, s-a purificat de orice cunoștință și sentimentalitate pământească, deoarece tot ceea ce îi era de folos în lumea aceasta nu-i folosește la

⁷² *Ibidem*, pag. 183, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol, nr. 57., pag. 213.

⁷³ Plotin, *Enneade*, IV, c III, 24, (t.gr.), vol. II, pag. 37; t. II, (tr.fr.), pag. 312. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 215.

⁷⁴ A. Augustin, *De civitate Dei*, lib. XXI, cap. III. Sufletul apoi după Augustin, intră prin înviere, în corpul său pământesc de mai înainte. S-ar putea numi ipoteza metempsihoza creștină, vezi A. Augustin, *De civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIV, XXX, V, și Enea din Gaza, *Teofrast*, X, II, pag. 387, anexă *Enneade*, în Grigore Tăușan, *Op. cit.*, nota de subsol nr. 59., pag. 215.

nimic dincolo în lumea inteligibilului: “Un suflet cu cât dorește să se apropie de lumea inteligibilă, cu atât trebuie să uite lucrurile de aici... În această lume chiar, e bine de a se elibera de preocupările omenești; e deci de dorit de asemenea ca să fie uitate toate. Se pare zise, în acest sens, cu dreptate că sufletul virtuos trebuie să fie uituc... Într-adevăr, când fiind încă aici jos, dorește să trăiască în lumea inteligibilă, disprețuiește atunci tot ceea ce e străin naturii sale. El reține astfel puțin din lucrurile pământești, când a ajuns în lumea inteligibilă, căci are mai mult când locuiește cerul.”⁷⁵

Plotin va scoate la iveală o concluzie interesantă, cu interes în special pentru lumea teologică: “Când sufletul se depărtează de lumea inteligibilă, când în loc de a continua să fie fuzionat, voiește să devină independent, să se deosebească și să se stăpânească pe sine însuși, când, în sfârșit, înclină către lucrurile de aici de jos, atunci își aduce aminte. Aducerea aminte a lucrurilor inteligibile îl împiedică de a cădea, aceea a lucrurilor pământești îl îndeamnă de a se coborî aici, aceea a lucrurilor cerești, îl face să stea în cer. În general, sufletul, este și devine lucrurile de care își aduce aminte...”⁷⁶ E clar că, după Plotin, un suflet care ajunge din nou în lumea inteligibilă nu mai poate memora evenimentele petrecute în corpul material în lumea pământească, pentru că prin chiar acest act al reamintirii sufletul nu ar mai fi totalmente în lumea inteligibilă, memoria fiind o actualizare trezită dintr-o virtualitate a trecutului. În lumea inteligibilă sufletul nu numai că nu memorează, dar nu are nici percepție. În lumea inteligibilă sufletele nu au nevoie, potrivit lui Plotin, de memorie, rațiune, percepție, de senzație sau de anumite nevoi corporale, de facultățile exercitate în timpul vieții pământești.⁷⁷ Sufletele, fiind miniaturi ale divinității nu au nevoie de absolut nimic din ce are de-a face cu viața pământească. Ele sunt absolut pure în lumea inteligibilă.

Neoplatonismul a avut o influență covârșitoare asupra gândirii creștine⁷⁸ în mod special prin Augustin. Geneza sa teologică este neobișnuită. La vârsta de 20 de ani devine adept al gnosticismului maniheist. La vârsta de 30 de ani el devine un adept al neoplatonismului lui Plotin. Chiar înainte de a se boteza creștin el va scrie o lucrare în care aduce 16 argumente în favoarea tezei nemuririi sufletului. Teza aceasta este foarte bine descrisă în neoplatonism. După convertirea sa la creștinism, Augustin forjează definitiv unificarea dintre platonism și creștinism, dându-i conturul final.⁷⁹

⁷⁵ Plotin, *Enneade*, IV, c III, 32, (t.gr.), vol. II, pag. 46-47; t. II, (tr.fr.), pag. 328-329. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 217-218.

⁷⁶ *Ibidem*, IV, c IV, 3, (t.gr.), vol. II, pag. 49; t. II, (tr.fr.), pag. 335. Cf. Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 218.

⁷⁷ Grigore Tăușan, *Op. cit.*, pag. 218-221.

⁷⁸ Ioan Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pag. 275-296.

⁷⁹ Lucian Cristescu, *Op., cit.*, pag. 500.

LITURGIE UND DIAKONIE

MIHAI VALICA

ABSTRACT. Liturgie și diaconie. Credința creștină ortodoxă își are expresia cea mai profundă în săvârșirea Sf. Liturghii. Sf. Liturgie se află în centrul vieții Bisericii și este o formă a Predaniei, ca și învățătura creștină însăși, de aceea ea este strâns legată de diaconie. Teologi mai noi ca Al. Schmemmann, în teologia ortodoxă, Romano Guardini și Odo Casel, în teologia catolică, au subliniat importanța Liturghiei nu numai pentru viața creștină ci și pentru teologie. Întrucât caracteristica principală a Liturghiei este aceea că ea este rugăciunea comunității Bisericii, teologia liturgică exprimă credința celebrată a Bisericii și se află în cea mai strânsă legătură cu dogmatica. Dogmatica și teologia liturgică depind așadar de Sf. Liturgie, ele au însă, în același timp, și o funcție orientativă, aceea de a purta de grijă ca liturgia Bisericii să fie experimentată ca o realitate vie a credinței și ambele să se prelungească în iubirea și slujirea aproapelui. De la începuturile Bisericii celebrarea credinței, trăirea din credință și propovăduirea credinței, adică *Leiturghia*, *Diakonia* și *Martyria* au constituit o unitate.

1. Eucharistie zwischen dogmatischer und liturgischer Bedeutung

Der orthodoxe Glaube findet seinen stärksten Ausdruck in der Feier der heiligen Eucharistie, oder nach orthodoxem Sprachgebrauch, der Göttlichen Liturgie und mit der Diakonie ist eng verbindet.

Die Liturgie gehört zur Mitte des kirchlichen Lebens und ist wie die christliche Lehre eine Form der Überlieferung.¹ Bei der Analogie zwischen Glaubenslehre und Liturgie ist freilich die dem liturgischen Geschehen eigene Symbolik und Pragmatik zu beachten², also „Eigenart und Eigenwert der Liturgie“³. Das komplexe liturgische Geschehen mit seinen Zeichen und Symbolen, Worten, Gebärden, Gesten und Riten ist ein eigenständiger Ausdruck des Glaubens.⁴ Obschon die Liturgie nur in Verbindung mit der authentischen Glaubensüberlieferung, also nicht gegen sie als *locus theologicus* in Anspruch genommen werden kann, besitzt sie doch gegenüber der Theologie eine gewisse Autonomie, aber geschichtlich, keine Autonomie gegenüber der Diakonie, weil die Liturgie „das öffentliche Dienst“ bedeutet.

¹ Vgl. DV 8.

² Diese Bemerkungen und folgenden handelt es sich um die öffentliche Antrittsvorlesung des Prof. Dr. Helmut Hoping am 15.12. 2001 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

³ W. Haunerland, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucharistie der Missale Romanum, Münster 1989, 19.

⁴ Vgl. K. Lehmann, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens (Anm. 30), 207: „Liturgie und Glaubenslehre sind verschiedene Vollzugsformen des kirchlichen Lebens“ Vgl. auch W. Haunerland, Die Eucharistie (Anm. 32), 19.

Nach Tod und Auferwerckung bleibt Jesus der Welt in seinem Geist gegenwärtig, der in den Herzen der Glaubenden anwesend ist und ihnen ein neues Sein „in Christus“ schenkt. Dieses gnadenhafte neue Sein führt zu einem Handeln aus dem Geist die Glaubenden zur Gemeinde, die bevorzugter Ort dieses neuen Lebens ist⁵.

Aufgrund ihrer begrifflichen kann die Liturgie nicht auf den theologischen Gehalt ihrer Texte reduziert oder gar ins Denken aufgehoben werden. Gleichwohl gibt die Symbolik und Pragmatik der Liturgie zu denken und fordert zu dem auf, was man als „liturgische Theologie“ (R. Guardini)⁶ oder „gedachte Liturgie“ (W. Kasper)⁷ bezeichnet hat – eine eminent wichtige Aufgabe angesichts der Bedeutung, die der Liturgie im lebensweltlichen Pluralismus unserer entwickelten Moderne für die Identität und Zukunftsfähigkeit des Christentums zukommt.

Auf theologischer Seite haben neben Romano Guardini vor allem Odo Casel und der orthodoxe Theologe Alexander Schmemmann auf die Bedeutung der Liturgie für die Theologie hingewiesen. Zugleich verdanken wir ihnen die bedeutendsten Ansätze für eine systematische Liturgiewissenschaft. Da eine systematische Liturgiewissenschaft hierzulande im wesentlichen ein Desiderat geblieben ist⁸, sollen die genannten Ansätze kurz vorgestellt bzw. in Erinnerung gerufen werden⁹. Man bewegt sich also ganz auf der Linie Guardinis, wenn man die Liturgiewissenschaft mit einem systematischen Schwerpunkt betreibt.¹⁰ Die systematische Liturgiewissenschaft betrachtet die Liturgie nicht nur als Objekt, sondern zugleich als Quelle der Theologie. Ihr Gegenstand ist der Glaube der Kirche in seiner gottesdienstlichen Symbolik und Pragmatik, also der christliche Glaube „*sub specie celebrandi*“¹¹. Ihr Ziel wäre eine Theologie aus dem „Geist der

⁵ ApG 2.

⁶ Vgl. R. Guardini, Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft, in: JLW 1 (1921) 79-108, hier 104.

⁷ Vgl. W. Kasper, Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: W. Kern – H.J. Pottmeyer – M. Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg-Basel-Wien 1988, 244.

⁸ Vgl. B. Kranemann, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: H. Wolf (Hrsg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte und ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 351-375, hier 363; ders., Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen. Die Entwicklung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, in: TThZ 108 (1999) 253-273, hier 258.

⁹ Helmut Hopping, Symbolik und Pragmatik des Glaubens, Die Bedeutung der Liturgie und Theologie, in Das neue Martyrologium, LJ 52 (2002) 3-20, 3.

¹⁰ Eine solche Schwerpunktsetzung ist ebenso legitim wie eine historische Schwerpunktsetzung Vgl. G. Winkler – R. Meßner, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft, in: ThQ 178 (1998) 229-243, hier 238f.

¹¹ Vgl. A. Grillo, „Intellectus fidei“ und „intellectus ritus“. Die überraschende Konvergenz von Liturgiethologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie, in: LJ 50 (2000) 143-165, hier 163. Meßner spricht vom „Glauben im Medium seiner gottesdienstlichen Realisierung“ oder der „doxologischen Gestalt des Glaubens“ (ders., Einführung in die Liturgiewissenschaft [Anm. 24], 21.26). Vgl. auch ders., Was ist systematische Liturgiewissenschaft? (Anm. 24), 260f. – R. Guardinis bekannte Definition lautet: „Ge-

Liturgie“, über den Guardini in seiner Jahrhundertschrift „Vom Geist der Liturgie“¹² bleibend Gültiges gesagt hat.¹³

Grundcharakter der Liturgie ist danach das Gebet, nicht das Gebet des einzelnen als solchen, sondern das Gebet einer Gemeinschaft, der Kirche.¹⁴ Zur Liturgie gehört deshalb, in welcher Form auch immer, die christliche Gemeinde als die Trägerin des liturgischen Handelns und Betens.¹⁵ Weiter beschreibt Guardini die Liturgie, ausgehend von der symbolischen Struktur menschlicher Existenz, als „symbolisches Handeln“¹⁶. Schließlich spricht er in einem „kühnen Wort“ (B. Neunheuser) von der „Liturgie als Spiel“¹⁷, wobei zu beachten ist, daß damit nicht der „Ernst der Liturgie“¹⁸ bestritten oder einem freien Spiel, gar der Spielerei, das Wort geredet werden soll.

Odo Casel hat wie kein anderer katholischer Theologie des 20. Jahrhunderts den lebendigen Vollzug von Liturgie und Sakrament in die Mitte des christlichen Glaubensverständnisses gerückt, was für die Theologie weitreichende Konsequenzen hat. Sie kann ihrer eigenen Sache, dem Mysterium Gottes in Christus und seiner Kirche, nur gerecht werden, wenn sie einem Glaubensverständnis dient, bei dem Gebet und Argument, geistliches Leben und Glaubensreflexion eine Einheit bilden, das heißt als mystagogische Theologie. Nur in dem Maße, so schreibt Casel, wie die Theologie ihrer mystagogischen Aufgabe gerecht wird und „die inneren Gründe des christlichen Kultes zu erfassen [... sucht], wird Theologie wieder, was sie ursprünglich war: taterfülltes Sprechen über Gott aus Gott“¹⁹.

In Abgrenzung von einem Verständnis von Liturgiewissenschaft als bloß historischer Disziplin oder Pastoralliturgik weist Schmemann der „liturgical theology“ zwei Aufgaben zu: Zum einen, ganz im Sinne Guardinis und Casels, die Beschreibung der grundlegenden Struktur des liturgischen Geschehens, seiner „Form“ (*shape*) – wie Schmemann mit dem anglikanischen Theologen Gregory Dix²⁰ sagt, zum anderen die Bestimmung der „theologischen Bedeutung“ (*theological meaning*) der einzelnen

genstand der systematischen Liturgieforschung ist also die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen“ (Über die systematische Methode der Liturgiewissenschaft [Anm. 34], 104). Als Gegenstand der systematischen Liturgiewissenschaft nennt *Guardini* auch den „Lehrgehalt des Kultlebens“, nicht im Sinne einer „Glaubens- oder Sittenlehre“, sondern „um die lebendige Wirklichkeit der kirchlichen Gottesdienstes von den verschiedensten Seiten her zu erfassen“ (ebd., 108).

¹² R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1918 (Ecclesia orans, Bd. 1). Zitiert wird nach der 15. und 16. unveränderten Auflage. Vgl. A. Schilson, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer *Relecture* von Romano Guardinis Jahrhundertschrift, in: LJ 51 (2001) 76-89.

¹³ Vgl. zum folgenden M. Marschall, *In Wahrheit leben*. Romano Guardini – Denker liturgischer Erneuerung. Mit einer Einführung von H.-B. Gerl, St. Ottilien 1986, 51-96.

¹⁴ Vgl. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Anm. 45), 1-21.

¹⁵ Vgl. ebd., 22-30.

¹⁶ Vgl. ebd., 43-51.

¹⁷ Vgl. ebd., 52-65.

¹⁸ Vgl. ebd., 66-79.

¹⁹ O. Casel, *Glaube, Gnosis und Mysterium* (Anm. 55), 194f. Vgl. M.-J. Krahe, „Psalmen, Hymnen und Lieder, wie der Geist sie eingibt“, 943-956.

²⁰ Vgl. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945.

liturgischen Symbolhandlungen.²¹ In der „liturgical theology“ sieht Schmemann eine theologische Disziplin, die eine besondere Nähe zur Dogmatik besitzt, weil sie es mit dem in der Liturgie gefeierten Glauben der Kirche zu tun hat²².

Auch im Bereich der Dogmatik wird heute zunehmend die Bedeutung der Liturgie für die Theologie erkannt. Neben den wichtigen liturgietheologischen und liturgieästhetischen Beiträgen von Josef Wohlmuth²³ sei hier auf die mehrbändige, noch nicht abgeschlossene „Poetische Dogmatik“ von Alex Stock²⁴ hingewiesen. „Poetische Dogmatik“ ‚definiert‘ Stock als die Darstellung der christlichen Glaubenslehre anhand von Bildern, Texten, Liedern, Gedichten und Symbolen aus dem Raum der Liturgie und der Frömmigkeit, in denen sich die „poetische Energie“ des Glaubens, gleichsam seine religiöse Einbildungskraft, ausdrückt. Das Modell der „Poetischen Dogmatik“ ist die Liturgie, weil in ihr Wahrheit und Schönheit voneinander nicht zu trennen sind. Nicht der Vollständigkeit der wissenschaftliche Darstellung und Erörterung ist die „Poetische Dogmatik“ verpflichtet, sondern einer prägnanten, anschaulichen Gestalt des Glaubens, wie sie in der liturgischen Evidenz des Festes gegeben ist.²⁵

Liturgiewissenschaft und Dogmatik haben es mit dem göttlichen Heilsmysterium zu tun, wie wir es im *symbolum fidei* bekennen und in den Symbolhandlungen der Liturgie feiern. Ihnen kommt deshalb vor allem eine mystagogische Aufgabe zu. Der Theologie eine mystagogische Funktion zuzuweisen, ist nicht neu. Neben Odo Casel haben dies auch Romano Guardini und Alexander Schmemann getan, ebenso Karl Rahner und in seinem Gefolge andere. Mag in der Theologie Karl Rahners die Liturgie auch nicht gerade im Zentrum stehen, so wäre es doch ein Zerrbild seiner „neuen Mystagogie“, darin eine Einführung in eine der Welt enthobene mystische Versenkung zu sehen; auch Rahners Mystagogie – das zeigt vor allem sein geistliches Schrifttum – versteht sich als eine Einführung in das göttliche Heilsmysterium²⁶.

Vielleicht könnte eine engere Verbindung von Dogmatik und Liturgiewissenschaft dazu beitragen, die seit der Konzilszeit oft beklagte Trennung zwischen Glaubensreflexion und Spiritualität, zwischen wissenschaftlicher Theologie und

²¹ O. Casel würdigt Schmemann zwar als bedeutenden Vertreter einer „liturgischen Theologie“, wendet sich aber dagegen, das Wesen des christlichen Gottesdienst ausschließlich vom Begriff des Mysteriums zu bestimmen und so die Differenz zwischen der Feier der Sakramente (Mysterien) und den übrigen gottesdienstlichen Feiern zu relativieren. Vgl. A. Schmemann, Introduction to Liturgical Theology (Anm. 61), 45-47.

²² Helmut Hoping, a.a.O. 13.

²³ Vgl. J. Wohlmuth, Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Bd. 2, hrsg. von W. Baier u.a., FS für Kardinal J. Ratzinger, St. Ottilien, 1109-1128; ders., Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992.

²⁴ Vgl. A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie. Bd. 1: Namen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; Bd. 2: Schrift und Gesicht, 1996; Bd. 3: Leib und Leben, 1998; Bd. 4: Figuren, 2001.

²⁵ Vgl. ders., Über die Idee einer poetischen Dogmatik, in: Gott – Bild. Gebrochen durch die Moderne?, hrsg. von G. Larcher, Graz 1997, 118-128.

²⁶ Helmut Hoping, a.a.O. 17.

Frömmigkeit²⁷, zu überwinden. Jedenfalls verlangt eine Mystagogie des Glaubens ein geistliches Leben sowie eine dem Bekenntnis entsprechende liturgische Praxis. Es reicht nicht, einigermaßen die Schrift und das Glaubensbekenntnis zu kennen; ebenso muss man die „Glaubenssprache“ des Gottesdienstes „beherrschen“. Um sie zu verstehen, ist es nötig, in die „Schule der Liturgie“ zu gehen.²⁸

Dogmatik und Liturgiewissenschaft sind deshalb darauf angewiesen, haben aber auch selbst mit dafür Sorge zu tragen, dass die Liturgie der Kirche als eine lebendige Wirklichkeit des Glaubens erfahren wird und alle beide in der Nächstenliebe wirksam werden sollen.

In Verbindung mit der Dogmatik hat die Liturgiewissenschaft zugleich eine Orientierungsfunktion gegenüber dem gottesdienstlichen Leben der Kirche. Aufgabe der Liturgiewissenschaft ist nicht die liturgische Praxisgestaltung (Pastoralliturgik als Anwendungslehre), wohl aber die Entfaltung liturgietheologischer Prinzipien und Kriterien für die sachgemäße Gestaltung der Liturgie. Hier wird die Liturgiewissenschaft im recht verstandenen Sinne praktisch.²⁹

Doch die Liturgie „meint nicht nur das äußere Ritual, sondern auch den inneren Gehalt, der mit dem Glauben der Kirche untrennbar verbunden ist.“³⁰ Die Liturgie der Kirche ist von daher nur als gläubiger Vollzug sinnvoll und nicht als Ritualbestand zur Befriedigung subjektiver und kollektiver Sinnbedürfnisse.³¹ Es wächst der Verdacht (und er wird durch pastoralsoziologische Untersuchungen be-

²⁷ Erstmals prononciert von *H.U. von Balthasar*, *Der Geist der Theologie*, in: *ders.*, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 159-171; *ders.*, *Theologie und Heiligkeit*, in: ebd., 195-225. Vgl. zur Problematik *G. Greshake*, *Dogmatik und Spiritualität*, in: *E. Schockenhoff – P. Walter (Hrsg.)*, *Dogma und Glaube*. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS für Bischof W. Kasper, Mainz 1993, 235-252.

²⁸ Vgl. *A. Jungmann*, *Liturgie als Schule des Glaubens*, in: *KatBl* 82 (1957) 551-559.

²⁹ *R. Meßner* spricht statt von praktischer Liturgiewissenschaft von „kritischer Liturgiewissenschaft“ (vgl. *Was ist systematische Liturgiewissenschaft?* [Anm. 24], 262f). Die ebenfalls vorgeschlagene Bezeichnung „liturgische Ästhetik“ (vgl. *Einführung in die Liturgiewissenschaft* [Anm. 24], 25f) erscheint mir wenig glücklich, da „Ästhetik“ mehr ist als „Wahrnehmungslehre“. Zur kritischen Funktion der Liturgiewissenschaft vgl. auch den gleichnamigen Beitrag (1970) von *A.A. Häußling*, in: *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg. von *M. Klöckener – B. Kranemann – M.B. Merz*, Münster 1997, 284-301. – Eine kritische Funktion der Liturgiewissenschaft forderte schon *A. Wintersig*, freilich unter dem mißverständlichen Titel „Pastoralliturgik“ (vgl. *A. Wintersig*, *Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgwissenschaftlichen Behandlung der Liturgie*, in: *JLW* 4 [1924] 153-167). Zu *Wintersigs* Konzept der Pastoralliturgik vgl. *B. Jeggli-Merz*, *Erneuerung aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig*, Münster 1998. Zur gegenwärtigen Diskussion um die historische, systematische und praktische Ausrichtung der Liturgiewissenschaft vgl. auch *A. Gerhards – O. Odenthal*, *Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftlichen Liturgiewissenschaft im Dialog*, in: *LJ* 50 (2002) 41-33; *M. Stuflesser – St. Winter*, *Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie*, in: *LJ* 51 (2001) 90-118.

³⁰ *W. Haunerland*, *Die Sehnsucht nach Ritualen und der Anspruch der Liturgie*, in: *LS* 50 (1999) 282-287, hier 285.

³¹ Vgl. ebd., 286.

stärkt), daß die Nachfrage nach den Sakramenten der Kirche, vor allem denen der Initiation, immer weniger dem entspricht, was die Kirche selbst in diesen Ritualen feiert.

Eine solche Mystik nach unten, eine Spiritualität, für die Einswerden mit Gott, Liturgie und Diakonie kein Gegensatz sind, hat ihren Lebensnerv dort, wo ihn auch die Kirche Christi hat oder doch zumindest haben sollte³².

2. Eucharistie - Agape - Diakonie

Seit den Anfängen der Kirche ist unstrittig, dass die Feier des Glaubens, ein Leben aus dem Glauben und die Verkündigung des Glaubens, also: Leiturgia, Diakonia und Martyria eine Einheit bilden. Dies gilt, weil Christsein als die Lebensform der Kirche alle Bereiche menschlichen Lebens umfasst. Eine glaubwürdige Feier der Liturgie und eine überzeugende christliche Existenz bedingen sich folgerichtig gegenseitig: Im Wesens der Liturgie, in der Anamnese des Paschamysteriums also, ist der Aufruf zum „Weltdienst“ des Christen bereits angelegt und karitatives Tun erfährt seine tiefste Quelle und seinen herausragenden Höhepunkt in der Liturgie selbst.

Den liturgischen Mysterien kommt in ihrer symbolisch-pragmatischen Qualität nicht nur für die Dogmatik, sondern auch für die Diakonie und das Ganze der Theologie eine zentrale Bedeutung zu. Die Liturgie schützt die Theologie vor der Halbierung des christlichen Glaubensverständnisses, die Odo Casel als „Eingengung auf die verstandesmäßige Seite der Glaubenserkenntnis“³³ bezeichnet hat. Die Liturgie erinnert die Theologie an ihren doxologischen Ursprung³⁴.

Sie erinnert auch die Geschichte an ihren diakonischen Ursprung. Clemens von Alexandrien († vor 216/217) berichtet über die Armenspeisung (Agape): „Wenn wir mit dem Gebet zuende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt. Der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft. Und das Volk stimmt ein, indem es „das Amen“ sagt. Daraufhin findet die Ausspendung (Verteilung der Spenden) statt. Und jeder erhält seinen Teil von dem Konsekrierten. Den Abwesenden aber wird es durch die Diakone gebracht. Wer aber die Mittel und den guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will. Das, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt. Dieser kommt damit Witwen und Waisen zu Hilfe, solchen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind. Kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger“³⁵. Eucharistie und Agape (Gottesmahl und

³² Helmut Hoping, a.a.O. 19.

³³ O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium (Anm. 56), 271.

³⁴ Vgl. A. Gerhards – B. Osterholt-Kootz, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, in: LJ 42 (1992) 122-138.

³⁵ Vgl. Brandt (Anm. 23, 143, bei Heinrich Pompey, in Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirche, in Religion und prosoziales Verhalten, München, 1995, 83.

Armenmahl bzw. Gottesspeise und Armenspeisung)³⁶ wurde zum Teil im zeitlichen Zusammenhang veranstaltet³⁷.

Die Gaben „wurden zum Gottesdienst mitgebracht, Gott geopfert und damit Gott übereignet. Aus der Hand Gottes nahmen die Armen diese wiederum als Geschenk Gottes in Empfang. Neben diesem Gabentausch gab es auch regelmäßige, freiwillige Oblationen von Naturalien sowie Donationen des ganzen Besitzes an die Gemeinde für die Armen“³⁸.

Was dieses neues Leben der Gemeinde ausmacht, faßt Apg 2, 42-47 zusammen. Ich finde in dieser Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde den Kern dessen, was seit Pfingsten bis heute die christliche Gemeinde wesentlich bestimmt: Verkündigung, Gottesdienst und Bruderliebe. Dieser Hinweis in Apg. wird als Grundbeleg für die drei Wesensdimensionen und Grundvollzüge der Kirche, Martyria, Liturgia und Diakonia angesehen.

Von Anfang an gehören Gebet und gemeinsamer Gottesdienst zum Leben der frühchristlichen Gemeinde. „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens“³⁹, noch ungewiß, worum es sich bei den häuslichen Mählern handelt, präzisiert bereits Paulus im 1. Korintherbrief in aller Klarheit das Gemeinschaftsmahl der Gemeinde als Erinnerung an das Abendmahl und die Gedächtnisfeier des Todes Jesu: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“⁴⁰.

Was Paulus „Herrenmahl“⁴¹ nennt, die Segnung und Genuß von Brot und Wein, heißt in der Didache „Eucharistie“. Sie besteht aus einem Mahl, das seinen besonderen Charakter durch die dabei gesprochenen Dankgebete erhält. „Niemand aber soll von eurer Eucharistie essen und trinken als die auf den Namen des Herrn Getauften. Denn auch hierüber hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Heiden“⁴².

Auch betont Justin „Diese Speise wird bei uns Eucharistie genannt. Daran darf nur teilnehmen, wer unsere Lehren für wahr hält und das Bad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und nach den Weisungen Christi lebt. Denn nicht wie gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Trank nehmen wir diese Dinge, sondern wie Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus“⁴³. Die Traditio Apostolica bezeugt bereits den Brauch, die Eucharistie nüchtern zu empfangen⁴⁴.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. 1 Kor 11, 17-34.

³⁸ Heinrich Pompey, Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakonieggeschichte der Kirche, in Religion und prosoziales Verhalten, München, 1995, 83.

³⁹ Apg 2,46.

⁴⁰ 1 Kor 11,26.

⁴¹ 1 Kor 11,20.

⁴² Dassmann, Ernst, Kirchengeschichte, Stuttgart, 2000, 216.

⁴³ Übersetzung nach Ritter, 38, Apologie 66,1f, bei Dassmann, Ernst, a.a.O. 217.

⁴⁴ Dassman, Ernst, a.a.O. 219.

Bereits in dieser frühen Zeit erreicht die theologische und spirituelle Deutung der Eucharistie eine erstaunliche Dichte. Für Ignatius von Antiochien garantiert sie die Einheit der Kirche, wenn er mahnt: „Seid bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen- denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, eine die Opferstätte, wie einer der Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen“⁴⁵. Auch in der *Traditio Apostolica* wird der karitative Charakter der Agape ebenso erkennbar wie das Bemühen, den Ortsklerus an ihrer Durchführung zu beteiligen. Nach Möglichkeit soll der Bischof teilnehmen, aber auch Presbyter und Diakone können den liturgischen Teil des Mahles übernehmen. Ist kein Kleriker anwesend, muss das offizielle Dankgebet unterbleiben, „denn ein Laie kann nicht die Eulogie sprechen“⁴⁶.

Der Wert, den die *Traditio Apostolica* auf die Teilnahme des Bischofs oder seiner Stellvertreter an den Agapemählern legt, weist vielleicht auf die Sorge Kirchenleitung hin, daß privat organisierte und in kleineren Gruppen durchgeführte Mähler die Gemeinde spalteten, eine Gefahr, die in großen Städten sogar von den Eucharistiefiern ausgehen konnte, wenn sich Hausgemeinden absonderten und um bevorzugte Kleriker scharten⁴⁷.

Sie verringerte sich in dem Maße, in dem Eucharistiefiern und Agapemähler in kircheneigenen, im Lauf des 3. Jhs. zunehmend auch räumlicharchitektonisch dafür hergerichteten Häusern stattfanden⁴⁸.

Die Eucharistie ist die Verkörperung des Gotteswortes in Tat und Wahrheit durch die Diakonie als zusätzliche Liturgie über die ursprüngliche Liturgie hinaus. Nur die Liturgie und Diakonie gemeinsam bringen den Christen die Gnade des Heiligen Geistes, die Früchte des Glaubens und der Liebe. In diesem Sinn stellt die ganze orthodoxe Liturgie eine wahre doxologische Manifestierung zum Ruhm und Lob Gottes dar, aber gleichzeitig zeigt sie die große Barmherzigkeit und Gottesliebe gegenüber der gesamten Menschheit. Die Fürbitten und andere Gebete aus der Hl. Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus betonen dieses Verhältnis zwischen Gott und Seiner Schöpfung:

„Um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der Heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung aller, lasset uns zum Herrn beten“.

„Um Wohlbeschaffenheit der Luft, um reiches Gedeihen der Früchte der Erde und friedliche Zeiten ...“;

„Für alle Reisenden, Kranken und Leidenden, für die Gefangenen und um ihre Befreiung ...“.

Karl Rahner bezeichnet die Eucharistie als Höhepunkt der allgemeinen und persönlichen Heilsgeschichte. Gott kommt im Fleisch in unseren Alltag, nimmt Alltag auf sich und verbindet unseren Alltag mit seiner Ewigkeit⁴⁹.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd. 220.

⁴⁷ Vgl. Dassmann, Ernst, Haus 891/3, a.a. O. 220.

⁴⁸ Ebd. 897/9.

In Lk 4, 18-21 finden wir das Programm Jesu. Er ist mit dem Volk versammelt, betet und verkündigt seine Sendung. Diese Sendung ist eine diakonische Aufgabe. So zeigt sich das Leben Jesu. In der Liturgie verkündet Jesus seine Diakonie (Fußwaschung⁵⁰ als Teil des Abendmahles)⁵¹. Das heißt Liturgie und Diakonie ist die normale Entwicklung des Leben Jesu.

Mann kann feststellen, dass bis heute in der Orthodoxen Kirche, die Liturgie und Diakonie ein Ganzes bilden, und in den diakonischen und philanthropischen Einrichtungen werden das Programm Jesu und die funktionellen Regeln der Kirchenväter bis heute respektiert. In diesem Zusammenhang sehr wichtig sind die Aussagen von Alexandros Papaderos:

„Die Diakonie ist die Orthopraxie der Orthodoxie. Ist dem Mensch rechter Glaube an Gott und rechte Verherrlichung Gottes geschenkt, so erkennt er an seinem Nächsten das sichtbare Bild Gottes, das ihm die Chance gibt, die Authentizität und Lebendigkeit seines Glaubens zu erweisen. Diese Erkenntnis wird dem Menschen durch seine Teilnahme am liturgischen Leben vermittelt, das bekanntlich die Orthodoxie charakterisiert. Die Liturgie, das gottesdienstliche Werk des Volkes, bedeutet immer die Feier der Heiligen Eucharistie. In diesem Sinne wird auch der Ausdruck eucharistische Liturgie verwendet, der das liturgisch-eucharistische Verständnis vom Kosmos, der Geschichte und dem Leben bezeichnet. Liturgische Diakonie heißt demnach Ausdehnung der Heiligen Liturgie auf das Leben in Not; das heißt ferner, daß christlicher Dienst ein liturgischer Akt von heilsbezogener Qualität ist.“⁵²

Seine Eminenz Augustinos, der griechisch-orthodoxe Metropolit für Deutschland, sagte auch:

“Diakonia erbaut die Kirche, den Leib Christi in dieser Welt und beginnt gleichzeitig, die Welt zu verändern: Sie ruft, sie mahnt, sie tröstet, heilt und pflegt, sie stiftet Frieden, übt Liebe und Gerechtigkeit, sie spricht die Wahrheit und schafft wahre Gemeinschaft. Und darum darf die Diakonia der Kirche nur theologisch, das heißt trinitarisch begründet werden, und sie muss soteriologisch, das heißt zum Heil des Menschen und der Welt wirken“.⁵³

Dieser so selbstverständlich anmutende theologische Zusammenhang von Liturgie und Diakonie ist jedoch in der westlichen Kirche, „kaum im Bewusstsein,

⁴⁹ Vgl. Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band VII, Zur Theologie des geistlichen Lebens, 1966, über Eucharistie und alltägliches Leben.

⁵⁰ Jon 13, 1-20.

⁵¹ Lk 22, 14-30.

⁵² Vgl. Alexandros Papaderos: Zur diakonischen Theorie in Praxis der orthodoxen Kirche; in: Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung. Herausgegeben von Theodor Strohm in Zusammenarbeit mit Annette Leis [u.a.]. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000.

⁵³ Vgl. Metropolit Augoustinos: Diakonie in der Orthodoxie; in: Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie. Hans Christoph von Hase zum 75. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von Theodor Schober und Horst Seibert. Redaktion: Hartwig Grubel. Verlagswerk der Diakonie GmbH.

tritt man in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion doch immer wieder auf eine mangelnde Sensibilität für die diakonale Dimension der Liturgie. Auch in der Diskussion um das Proprium christlicher Sozialarbeit findet die Liturgie als Feier des Glaubens kaum Berücksichtigung⁵⁴.

Die Kirche ist die Seele der Welt, wo die Eucharistie und die Diakonie sich gegenseitig durchdringen sollen, damit die Seele lebendig, bewusst und tätig bleibt.

Im Sinne vom Maximus Konfessor „die Kirche geht durch die Welt, damit die Welt, Kirche wird“⁵⁵, und jeder Glieder der Kirche hat seine Berufung für diese Mission⁵⁶.

3. Prämissen des Zusammenhangs von Eucharistie und Diakonie

Die liturgischen „Gewohnheiten und die diakonischen Aktionen entspringen, zwar respektabeln Traditionen oder sie entspringen, angesichts konkreter Nöte, spontan, wenn wir ein authentisches christliches Leben miteinander führen“, sagt ungewöhnlich ein lutherischer Theologe⁵⁷.

Das Teilen des Brotes am Tisch des Herrn ist die Mitte des christlichen Lebens. In der Feier der Liturgie begegnen die Mitfeierenden von neuem der Botschaft, die ihr Leben, ihr Handeln, ihr Sein mit und für andere orientieren kann und soll. „Die Feier der Liturgie verfällt rasch zu einem vordergründigen und oberflächlichen Tun, wenn sie nicht praktische Konsequenzen für das Leben der Christen hat. Die Liturgie muss in Texten, Zeichen und Riten zur Diakonie hinführen. Nur eine Liturgie, die zu Handeln und Lebenspraxis hinführt, entgeht der Gefahr der Weltferne und Vertröstung“⁵⁸.

In der Liturgie vergegenwärtigt sich für jeden Christen das Zentrum des eigenen Glaubens. In ihr finden wir „Nahrung“ für unser diakonisches Handeln.

Papaderos sagt, dass die Orthodoxen in der Liturgie, in der Eucharistiefeier, verstehen lernen, dass der Mensch dort nicht als ein Individuum stehe, „sondern als eine Person, die in einer liebevollen, persönlichen, zwischenmenschlichen Gemeinschaft mit ihren Mitmenschen – und deswegen mit Gott- lebt“⁵⁹.

⁵⁴ Helmut Hoping, B. Jegle-Merz und Heinrich Pompey, Hauptseminar: Liturgie und Diakonie. Zum Verhältnis zweier Grundvollzüge, in Caritaswissenschaft Sesterplan, WS 2002/2003, Stand. 20 Juli 2002.

⁵⁵ PG, XCI, 869 B, in Capita Teologica.

⁵⁶ Vgl. Epheser 4,1-6, Aufruf zur Einheit; 4,7-16, Die Gnadengaben zum Aufbau der Kirche; 4,17-24, Der alte und der neue Mensch; 4,25 - 5,2, Die Pflichten gegen den Nächsten; 5,3-20, Aus der Finsternis zum Licht; Römer 12.

⁵⁷ Paul Philippi, Liturgie und Diakonie, in Diakonie der Versöhnung, Stuttgart 1998, 173.

⁵⁸ B. Kranemann, Liturgie und Dienst am Nächsten. Anregungen aus einer theologischen Studienwochen in Freising, in Gottesdienst 32, 1998, 81-83.

⁵⁹ Papaderos, A., Liturgical Diaconia, in An Orthodox Approach to Diaconia. Consultation of Church and Service, Orthodox Academy of Crete, November 20-25, 1978, Geneva 1980, 24.

In der Mahlfeier werden der Gemeinde die Augen für liebloses, unsoziales Verhalten untereinander⁶⁰ sowie für unverantwortbare Lücken in der Zuwendung zu den Menschen als Konsequenzen des gelebten Glaubens geöffnet.

Das vertikal empfangene Christus- Geschehen bzw. „Christus pro nobis“ hat horizontale Folgen im ethisch-sozialen Bereich, bzw. „Kirche für andere“⁶¹.

Aus der Realität des Handelns Jesu, aus der Wichtigkeit der Eucharistie und aus dem frömmern Leben, stammen oft Äußerungen wie die folgenden:

- „Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen“⁶²;
- „Eine kirchliche Diakonie kann nur vom Altar her kommen und zum Altar zurückführen“⁶³;
- „Wo das Abendmahl sich immer weiter vom Liebesmahl entfernt und immer mehr zum kultischen Mahl wird, verliert es seine gemeinschaftserneuernde und –verwandelnde Kraft“⁶⁴;
- „Die Eucharistie und die Diakonie sind schon Handeln des Heilens“⁶⁵;
- „Die Eucharistie ist eine Äußerung der Diakonie und die Diakonie kommt aus der Eucharistie“⁶⁶;
- „Die Diakonie wäre dann die Frucht der Eucharistie oder eine Auswirkung“⁶⁷;
- „Dank für die Erlöserliebe Christi durch Almosen“⁶⁸;
- „alle Werke der Frömmigkeit nützen nichts ohne Wohltätigkeit“⁶⁹;
- „ohne Almosen nützen Fasten und Jungfräulichkeit nichts“⁷⁰;
- „Almosen ist besser als Schmuck der Kirchen“⁷¹;
- „Ohne Jungfräulichkeit kann man Gott schauen, ohne Barmherzigkeit nicht“⁷²;
- „die Eucharistie fordert von uns Nächstenliebe“⁷³;
- „Nächstenliebe ist besser als alle andere Tugend- und Bußübungen, besser selbst als das Martyrium“⁷⁴;

⁶⁰ Vgl. 1 Kor 11, 17-34.

⁶¹ Vgl. Pompey, H., Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz 1998.

⁶² Vgl. Marianne Heimbach-Steins und Georg Steins, Die Einheit von Liturgie in der Feier der österlichen Tage, Bonn-Hannover 1997, 16.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ PG 60,594f, Johannes Chrysostomos, III, 38-40; Vgl. Hom 19,7 in Rom.

⁶⁹ PG 31, 261ff, Basil. II, 245.

⁷⁰ PG 61,516, Johannes Chrysostomos IV, 82f.

⁷¹ PG 62,574, Johannes Chrysostomos, III, 107-110; Hom 14,3 in 1 Tim.

⁷² PG 60,603, Johannes Chrysostomos III, 62.

⁷³ Vgl. Hom 21, 2 in Rom PG 60, 603, Johannes Chrysostomos III, 106f;

- „Nächstenliebe ist Anfang und Vollendung aller Tugend“⁷⁵;
- „Die Eucharistie ist der Ort, in dem wir die Diakonie feiern“⁷⁶;

Die Eucharistie und die Diakonie sind die wichtigsten und sichersten Mittel zur Versöhnung mit sich selbst, mit Gott und der Natur, zur Erlösung und unsere Vergöttlichung - *Theosis*.

Fazit: Wer philanthropisch dienen will, der muss liturgisch leben, und wer liturgisch dienen will, der muss philanthropisch und diakonisch leben, denn wir sollten glauben und dementsprechend handeln, wie wir beten.

⁷⁴ Ebd. , Johannes Chrysostomos IV, 80-83; Vgl. PG 62,574,

⁷⁵ PG 62,574, Johannes Chrysostomos IV, 140.

⁷⁶ Vgl. Eugen Biser, *Wer ist Jesu Christus*, Herder, 1997; Marianne Heimbach-Steins und Georg Steins, *Die Einheit von Liturgie in der Feier der österlichen Tage*, Bonn-Hannover 1997; *Die Thesen von Theodor Schoben*; Metzger, Günther, in *Eucharistie und Diakonie*, Stuttgart 1978.

TEOLOGIE PRACTICĂ

**CONȘTIINȚĂ, PERSONALITATE
ȘI VIAȚĂ DUHOVNICEASCĂ**

GHEORGHE ȘANTA

ABSTRACT. Conscience, personality and spiritual life. The paper “Conscience, personality and spiritual life”, tries to approach first of all “conscience” as a native gift for each individual person, and also some levels of the conscience, of the sub conscience and of the unconscious, which most of the times remain unseen related to the conscience, or in some situations can determine the conscience in taking decisions. Conscience, the voice of God within us, transmits in any situation valuable judgments, related to our own being, to our way of thinking and behavior.

Personality is deeply related to the human being, although in modern society this concept is used in all activity domains exceeding its human structure. One can talk about Christian personality when it has reached the holiness level through contemplation and bliss, through the triumph in the battle with sin. By education this can lead to conscience analysis, and personality build-up, thus the spiritual life becomes the human being’s aura. These blessed people gain everything without asking, they mustn’t rouse the others, they only have to exist, because their mere existence is a call. This is in fact the meaning of the absolute morality, hence the holiness. We find the call in the complete and perfect morality.

Acțiunea umană sau conduita stă în chip necesar sub imperiul moralității, deoarece ea se îndreaptă spre bine sau rău. Astfel omul se află în permanență în fața unei alternative, a unei bifurcări de drumuri. Pe care să apuce? Principiul alterității nu este material, ci conștiința, ea măsoară abaterea. Săvârșind alegerea, înseamnă că viața însăși cuprinde un grad mai mare sau mai mic de conștiință.

De fapt psihologia contemporană a ajuns la concluzia că o mare parte dintre fenomenele sufletești se întâmplă în subconștient și în inconștient, în timp ce numai câteva pătrund în lumina conștiinței și că viața sufletească subconștientă și inconștientă influențează viața sufletească conștientă. Psihologia tradițională era numai o psihologie a conștiinței și se mărginea să explice numai fenomenele ce se petreceau în sfera conștientă a vieții sufletești. Abia sub influența așa zisei psihologii individuale s-a văzut că și inconștientul și subconștientul au o oarecare importanță în viața sufletească a ființei umane. În felul acesta psihologii au ajuns la metode din ce în ce mai științifice, cu ajutorul cărora se putea cunoaște și înțelege mai bine realitatea vieții psihice. Cu cât se pătrundea mai adânc în viața sufletească, cu atât se deschideau mai multe aspecte din care putea fi privită lumea faptelor și a actelor sufletești. Instincte, impresii, sentimente, tendințe și dorințe, pe care omul

nu voiește să le mai recunoască și despre care el nici nu știe, de cele mai multe ori, nimic, durează în adâncurile ființei umane și de aici influențează viața conștientă a sufletului omenesc. Uneori aceste acte originare, ce vin din străfundurile ființei, caută să pună stăpânire pe întreg comportamentul său. Alteori înapoia intenției conștiente, care determină o acțiune umană, se află ascunsă altă intenție, pe care conștiința nici nu o sesizează. De fapt, cauza unor devieri comportamentale trebuie căutată în îngustimea cugetării, în ignoranța ridicată la rang de virtute, nicidecum într-o credință luminată de har. Mai precis, adevărata cauză a alegerii răului se află în deturnarea facultății fundamentale a intelectului uman, a puterii de cunoaștere, a conștiinței inconștiente.

Conștiința este nucleul ființei umane, ceea ce asigură unitatea și stabilitatea personalității. De fapt actele tuturor conținuturilor noastre psihice coincid cu ceea ce numim conștiință. Orice conținut trebuie să fie însoțit de un act, cele două elemente, conținutul și actul, fiind inseparabile, împreună constituind o realitate. Un conținut psihic fără un act și un act fără un conținut sunt abstracții fără nici un sens, iar cum în act recunoaștem conștiința, toată viața noastră psihică este conștientă.¹

Cuvântul “conștiință” era folosit în antichitate în legătură cu noțiuni în afară de interesul sufletului omenesc. Latinii întrebuițau cuvântul “sinidesis”, aceste expresii nu prezentau adevăratul sens al cuvântului. Maxima antică “cunoaște-te pe tine însuși”, anunțată de Pitacus, a fost apreciată de poporul antic ca o sentință căzută din cer, pentru care motiv a fost sculptată cu litere de aur în templul lui Apolon de la Delfi.² Pedagogia contemporană justifică legătura dintre credința populară antică asupra cunoașterii binelui și revelația divină, care este de fapt “Cuvântul” venit din cer și aflat în Scriptură. Relevantă în acest sens este afirmația lui Comenius: ”De mă vei cunoaște pe mine, o omule, pe tine te vei cunoaște, pe Mine, izvorul eternității, înțelepciunii și bunătății, pe tine creatura Mea, imaginea și bucuria Mea.”³

Orice conștiință în sine este în realitate conștiința despre ceva în propria persoană și orice conștiință este o conștiință de sine, care ne informează asupra stărilor și actelor sufletești ale propriului nostru eu, îndeplinind un oficiu de constatare și înregistrare, emițând judecăți de valoare.

Funcția cognitivă a conștiinței luminează drumul vieții personale și descoperă binele și răul, astfel încât poate să determine alegerea binelui și să se ferească de rău. Aplicând această lege morală, conștiința morală realizează ordinea cerută de legea eternă, fiind în slujba voinței lui Dumnezeu. Prin intermediul conștiinței morale se promulgă însăși dreptatea veșnică a lui Dumnezeu, din care emană sentimentele cele mai nobile care ne unesc cu El.

Conduita morală legată de conștiința morală se realizează numai atunci când există un atașament dezinteresat față de valorile obiective: Adevărul, Binele,

¹ George Văideanu, *Educația la frontiera dintre milenii*, Editura Politică, București, 1988, p.100

² Constantin Antoniadă, *Opere*, Editura Eminescu, București, 1985, p.90

³ J.A.Comenius, *Didactica magna*, traducere, prefață și introducere de Petru Gârboviceanu, București, 1921, p.44;

Frumosul. Se poate vorbi astfel despre educația conștiinței. Educația nu creează conștiința, dar o influențează într-un anumit sens. Conștiința are elementele sale naturale (native), iar educația poate interveni cu acțiunea sa binefăcătoare.

Valoarea deosebită pe care o are în viața noastră conștiința creștină, care nu se declară mulțumită a imprima în sine o simplă idee creștină, ci dorește a cuprinde în căminul ei sacru primit de la Dumnezeu ansamblul de simțire, gândire și viață creștină, o sesizăm printr-o neliniște interioară.

Curăția conștiinței are nevoie de lumina adevărului și de harul lui Dumnezeu. În sensul acesta, Sf.Ap.Pavel spune: "...cu cât mai mult sângele lui Hristos, care prin duh veșnic s-a adus pe Sine lui Dumnezeu jertfă fără prihană, va curăți conștiința voastră de faptele cele moarte ca să slujiți Dumnezeului celui viu."(Evrei 9,14). Desprindem din acest citat că nu simpla memorare a noțiunilor religioase dă sens și valoare vieții psihologice religioase. Primul moment psihologic religios al conștiinței creștine care dă sens ființei umane este întoarcerea de la păcat, transformarea, transfigurarea, purificarea, sfințenia vieții.⁴ De fapt curățenia morală constituie prima etapă, absolut indispensabilă sufletului, în procesul unei serioase pregătiri interioare, până la cele mai înalte trepte spirituale ale vieții sale creștine.

Cea de-a doua etapă este cea constructivă. Aici e nevoie de îndrumare spre un anumit ideal creștin, spre o finalitate înveșmântată de harul lui Dumnezeu.

A treia etapă definește conștiința plină de evlavie, o corelație fericită între rațiune și sfințenie.⁵ În cadrul unei atmosfere de evlavie se lămurește în conștiință, în mod explicit și implicit, și simbolismul gesturilor, elementele mistice din practica rugăciunii. Acum sufletul îl simte prezent pe Dumnezeu cel între-zărit în viziunile simbolice, dispar distanțele dintre gândire și obiectul gândirii, deoarece cad întrebările, dispare separația radicală între cel care iubește și Cel care este iubit- Dumnezeu.⁶

Trăirile noastre sunt fapte ale unui eu conștient, fără ca ele să fie toate și totdeauna luminate de cunoașterea eului, fără ca aceste manifestări să se afirme pe sine, să se aprobe sau să se dezaprobe.

Eul și personalitatea se formează și evoluează concomitent; omul devine personalitate atunci când ajunge la conștiința de sine, iar planul de acțiune fundamental al eului este cel axiologic, astfel eul și conștiința corespund stratului spiritual al personalității umane.⁷

În limbajul contemporan, termenul personalitate este frecvent folosit în diferite domenii și niveluri. Astăzi li se atribuie personalitate nu numai oamenilor, ci și clădirilor, interioarelor și operelor de artă, produselor designului vestimentar, emisiunilor TV și articolelor de ziare; astfel pare să fi devenit un denominator

⁴ Henri Delacroix, *La Religion et la foi*, Paris, pp.323-324;

⁵ Teodor M. Popescu, *Studii Teologice* (VI)1931, nr.1, p.27;

⁶ Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, trad. și studiu introductiv Diana Morărașu, Editura Institutului European, Iași, 1992, p.212;

⁷ Eg.H, *Conștiința*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p.61;

comun pentru orice formă a realității materiale, care produce un efect puternic asupra receptorilor.

Personalitatea este un concept care are un destin de excepție. După aproape două secole de progres în cunoașterea psihologică-interval în care s-au acumulat mai multe contribuții de valoare, tentativa de a defini azi personalitatea se dovedește la fel de temerară ca și în trecut. Dificultatea este una de ordin epistemologic și provine din complexitatea obiectului investigat. Personalitatea este o realitate extrem de complexă, cu o multiplă determinare: socială, cultural-axiologică, psihologică, biologică, educațională, normativă.

Încercând să înțelegem personalitatea ca pe o realitate existentă, vom aborda mai întâi perspectiva etimologică.

Termenii *persoană*, *personalitate* provin de la cuvântul grecesc –*persona-περσωνα-* care înseamnă *mască*. În Grecia antică, actorii foloseau pe scenă măști diferite pentru roluri diferite. Astfel, punându-și o mască, ei reprezentau un caracter nou, o personalitate distinctă.

În prezent, între termenii *persoană* și *personalitate* se operează cu următoarea distincție:

- *persoana* desemnează ființa umană în mod concret, iar personalitatea o construcție teoretică elaborată de psihologi pentru a explica științific cum, de ce gândesc, simt și acționează oamenii.

Conceptul de *personalitate* a păstrat în sensul termenului originar referința la aspectele exterioare și vizibile pe care o persoană le relevă în public.

Încercările psihologilor de a explica modul de ființare și funcționare a ființelor umane s-au finalizat în numeroase definiții și teorii ale personalității, consemnate în literatura de specialitate.

Între cele mai cunoscute definiții ale personalității avem următoarele:

- personalitate este “agregatul organizat de procese și stări psihice aparținând persoanei.”⁸;
- personalitatea este elemental stabil al conduitei unei persoane, ceea ce o caracterizează și o diferențiază de altă persoană⁹;
- personalitatea este “ceea ce permite precizarea modului de acțiune al unei persoane într-o situație dată”¹⁰;
- personalitatea este organizarea dinamică în cadrul său a acelor sisteme psihofizice care determină gândirea și comportamentul său.”¹¹;
- personalitatea este ansamblul caracteristicilor temperamentale, caracteriale și voliționale ale persoanei.

⁸ R.Linton, Fundamentul cultural al personalității, Editura Științifică, București, 1968, p.70;

⁹ Siclany N., Dicționar de psihologie, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p.231

¹⁰ W.Weiten, Psychology, Themes and Variations, ed. A doua, Brooks, Cole Publishing Company, Pacific Grove, California, 1992, p.425;

¹¹ Allport, G.W., Structura și dezvoltarea personalității, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1991, p.40;

Expunând aceste definiții ale personalității din punct de vedere psihologic, consider că se cuvine în acest context al demersului nostru să ne raportăm la un plan valoric superior, descoperind dimensiunea profundă a existenței, cea conturată în lumea valorilor. Reflecțiile teologice completează golul creat, așezând persoana umană într-o relaționare permanentă cu Dumnezeu. Ființa umană este existența cea mai tainică și enigmatică din toate lumile cunoscute gândirii omenești.¹² Omul dispune de însușiri, capacități și funcții esențiale prin care se deosebește radical de celălalte viețuitoare de pe pământ. El este înzestrat ființial cu rațiune (minte, inteligență, imaginație), voință liberă și sentimente nobile. Cu această zestre nativă sufletească, la care se adaugă trupul cu particularități anatomice pe măsură, omul este dintru început o ființă conștientă, are conștiință de sine, gândește logic, creează, evoluează și ierarhizează, iubește, miluiește, se jertfește. Cultura și civilizația umană sunt produsul acestor calități omenești, iar creația este una din vocațiile principale ale omului. Eul uman, gândirea logică și axiologică a omului, conștiința sa morală, discernământul, întreaga trăire spirituală a ființei umane n-au putut fi elucidate de anatoomiști, psihologi, biologi, informaticieni și alți oameni de știință. Stările sufletești și activitățile umane atestă existența unui suflet uman spiritual, care își începe existența deodată cu trupul, ca acesta la rândul lui să aibă această complexitate specială adecvată sufletului și să ofere mediul pentru mișcarea spirituală, adică pentru gândirea și voința conștientă și liberă¹³. Această putere nativă conferă omului o poziție unică în universul creației. El se situează între lume și Dumnezeu, iar lumea i-a fost oferită ca dar și mediu de lucrare¹⁴. Perceptă lumea cu ochii timpului, este neîndoielnic reală, dar există și altceva, care nu este doar simplă posibilitate, ori probabilitate, asemenea concluziei unui raționament, ci este ceva la fel de cert ca și o experiență: cineva a văzut, cineva a atins, cineva știe. Este o veleitate de apostolat. Consider binevenită întrebarea: cum poate fi propagată prin discurs convingerea dobândită dintr-o experiență? Și, mai ales cum să exprimăm inexprimabilul?

Dacă încercăm un minim răspuns vom înțelege că rugăciunea luminează conștiința prezenței lui Dumnezeu în ființa umană. Sufletul îl cuprinde pe Dumnezeu, Dumnezeu îmbrățișează existența omului, care este de fapt inundat de lumina lui Hristos, în lumina Lui vom vedea lumina (Ps.36,9). Rugăciunea presupune o anume asceză, asceza te conduce la cunoașterea personală. Asceza poate deveni metoda de a stăpâni viața înăuntru și în afară, de a controla patimile care pot la rândul lor descompune unitatea persoanei. Astfel, prin dialog cu Dumnezeu suntem conduși spre culmile unirii cu Dumnezeu. Unirea cu Dumnezeu oricât de intimă ar fi nu este definită, dacă nu este totală. Prezența lui Dumnezeu aduce fericire, care nu are margini. Într-o astfel de rugăciune El Însuși ni se dăruiește în întregime cu

¹² Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu*- Om, trad.pr prof.dr.Ioan Ică și diac.dr.Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p.156;

¹³ Pr.prof.dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxa*, vol.I, EIBMBOR, București, 1978, p.379;

¹⁴ Pr.prof.dr.Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Teză de doctorat, extras din rev. Glasul Bisericii, anul XXXII(1973), nr.1-2, București, 1973, pp.38-39.

Iubirea Lui. Dacă cel mai mare dar pe care ni-l face Hristos este dăruirea de Sine, cel mai mare dar cu care îi răspundem noi înșine este cel în care nu-L mai simțim decât pe El sau trăind moartea noastră tainică, trăind viața Lui în noi.¹⁵

Acest mod de abordare a vieții în Hristos ne scoate din ceea ce este finit și nedesăvârșit pe calea minții și a cuvântului rostit sau tăcut înălțându-ne spre Dumnezeu. Are loc parcă o abatere temporară de la sinele uman, pentru ca, ajungând la Dumnezeu, să ne întoarcă plin de rod către același sine uman, îmbogățindu-l. Complexitatea și intensitatea comuniunii se dezvăluie doar dacă se analizează smerenia ca una din principalele coordonate ale actului în care se angajează ființa umană care se roagă, de fapt: “smerenia rugăciunii crește din conștiința simultană a persoanei noastre și a Subiectului Suprem, deosebit unul de altul, dar în legătură și reciprocă penetrare. În rugăciune adulmecăm în preajma noastră și în noi cu o certitudine absolută prezența Subiectului suprem copleșitor. Experiența aceasta e cu atât mai veridică, mai plină de certitudine, cu cât simțim că prezența realității care ne învăluie este o înfinitate față de care nu suntem decât o fărâmbă și o suveranitate de care atârnăm cu totul.”¹⁶

¹⁵ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Manual sistematic, trad. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p.344;

¹⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, vol. III din *Teologia Morală Ortodoxă*, EIBMBOR, 1991, p.245

DIE GÖTTLICHE LITURGIE – ABBILD DES GOTTESREICHES

MIRCEA OROS

REZUMAT. *Sfânta Liturghie, imagine a Împărăției cerurilor.* Sfânta Liturghie, expresia deplină a iubirii dumnezeiești față de om, sinteza întregii tensiuni a creației spre Creator dar și a revărsării milostivirii Lui spre noi, reprezintă în esență spațiul privilegiat al parusiei liturgic-sacramentale a Domnului. Synaxa euharistică a fost, este și va fi unică, însă modul nostru de receptare, întunecat de patimi și de ghome personale nu sesizează bogăția infinită a iubirii dumnezeiești, manifestată plenar în Jertfa euharistică.

Sfânta Liturghie, unica teofanie, bucuria creației de creator, arvuna vieții viitoare, icoana împărăției, trăirea anticipată a învierii noastre și a împărăției, eshatologie realizată dar în curs de împlinire, nu poate fi sesizată decât de cei care încearcă să-și subțieze simțurile prin despățimire și asceză în această dumnezeiască lucrare în care prezența Sfântului Duh este plenară.

Die Göttliche Liturgie ist kein langweiliger sonntäglicher Gottesdienst, ein bloßes Gedenken mancher um unserer Erlösung willen geschehener Ereignisse. Sie soll für uns wieder werden, was sie für die ersten Christen war, der Zentralpunkt unseres Lebens, der Ort, wo wir Gott begegnen, wo wir unsere Brüder, unsere geistige Familie treffen, die Stätte, von der wir Kraft und Sinn fürs Leben nehmen. Wir alle wissen, was der Inhalt der apostolischen Verkündigung war: *"Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus."*¹ Folglich haben wir von den Aposteln empfangen, was sie gesehen, gehört und angefasst haben, und zwar eine Wirklichkeit, die sie zuerst erfahren haben in der Person Jesu Christi und anschließend in der "Brechung des Brotes" und im Gebet: *"Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten."*²

Während der gesamten Periode der ersten drei christlichen Jahrhunderte stand die Einheit der Kirche im engsten Zusammenhang zu ihrem Glauben, ihren

¹ I Joh. 1, 1-3.

² Apg. 2, 42.

Gebeten und zu ihrer Wirkung. Das Grundwesen des Christentums soll in der Person unseres Herrn Jesus Christus, dessen Begründer, gesucht werden. Folglich ist in der Ekklesiologie die wichtigste Sache nicht die eine oder andere Lehre, die uns der Heiland offenbart hat, sondern die Person Jesu Christi selbst und die Vereinigung des Menschen mit ihm. Der hl. Evangelist Johannes stellt die Einheit der Jünger als einen dringenden Wunsch des Gottessohnes dar.³ Die Apostelgeschichte drückt diese Realität aus, wenn sie die Einheit, die Gemeinschaft der Glaubenden als das bedeutendste Kennzeichen des Lebens der Frühkirche darstellt.⁴ Wir stellen fest, dass sich die Kirche mit der Person Jesu Christi identifiziert, mit dem ganzen Christus - und dass die Einheit der Kirche nichts anderes ist als die Einheit in der Person Christi, eingegliedert und gewachsen in seinem Leib.

Wenn wir diese christologische und christozentrale Vorstellung der Kirche annehmen, müssen wir die Einheit dieser Kirche zuallererst durch die Mysterien der Kirche betrachten, als eine Eingliederung des Menschen in Christus. Folglich müssen wir die Frage beantworten: Wie hat sich diese Eingliederung des Menschen in der Person Christi in Zeit und Raum nach dessen Himmelfahrt verwirklicht? Die Suche nach dieser Antwort soll ihren Anfang in der hl. Eucharistie nehmen, weil diese die Verkörperung und die Vereinigung der Kirche in Christus schlechthin darstellt. Im Mysterium der hl. Eucharistie erleben wir eine spürbare Vereinigung und Verkörperung der Gläubigen, die Glieder seines Leibes sind und mit ihm kommunizieren. Diese enge Verbindung zwischen der Kirche und der hl. Eucharistie führte manche Theologen⁵ bis zur Identifizierung der Begriffe Kirche und Eucharistie. Wir sollten aber nicht einseitig werden und so müssen wir klären, dass die Einheit der Kirche viel mehr ist als die Einheit der Eucharistie; sie setzt nämlich die Einheit im Glauben, in der Liebe, in der Heiligkeit des Lebens voraus und noch anderes mehr.

Von Anfang an wurde die Hl. Eucharistie mit der Kirche Gottes identifiziert. In den paulinischen Briefen wird eine eucharistische Versammlung mit der Kirche Gottes identifiziert, die in einer gewissen Stadt existierte. Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass nicht jegliche Versammlung gleich als "Kirche" bezeichnet wurde, sondern nur die eucharistische Gemeinschaft. Die Briefe des Hl. Apostel Paulus, die an Christen in den verschiedensten Provinzen gerichtet waren, setzen, wenn in ihrem Inhalt von "Kirche" (ekklesia) die Rede ist, eine Kenntnis seitens

³ Joh. 17,11; 17-23. "Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir. Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind. Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben. Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich."

⁴ Apg. 2, 44-45: "Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte."

⁵ Hier müssen N. Afanassieff und A. Schmemann genannt werden.

der Empfänger über Sinn und Zweck einer Versammlung im Hinblick auf die Feier der Eucharistie voraus. *"Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist es: So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben."*⁶ An dieser Stelle hat die Vortellung, dass "die Vielen einen Leib" bilden eine besondere Bedeutung, was im eucharistischen Brot versinnbildlicht wird. Diese Verknüpfung der Göttlichen Eucharistie mit der Gewissheit, dass die Vielen in ihr zu einem einzigen Leib werden, jedoch nicht zu irgendeinem, sondern zum Leib Christi, ist sowohl in den Anfängen der Eucharistie wie auch in der Kirche tief verwurzelt, was uns von einer achtsamen Hochschätzung des "Geheimnisvollen Abendmahls" überzeugt, in dem ja der Ursprung der Eucharistie liegt. Die Vielen im Geheimnisvollen Abendmahl, wie auch die in den paulinischen Briefen, versammeln sich und identifizieren sich mit der Eucharistie: "So sind wir viele ein Leib, weil wir alle an einem Brot teilhaben." Wir können es nicht vermeiden, hier an die Auffassung des Hl. Evangelisten Johannes über die Einigkeit der Vielen im "Menschensohn", welche eng an die Eucharistie gebunden ist, zu denken. Der Menschensohn ist derjenige, der euch *"Speise, die euch zum ewigen Leben erhalten bleibt"*,⁷ verschafft. Er ist *"das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist."*⁸ Es ist klar, dass unser Herr Jesus Christus als "Menschensohn" in seiner Beziehung zur Eucharistie dargestellt wird. So ist die eucharistische Kommunion nicht nur als der Verzehr des Fleisches des Herrn, sondern auch des Fleisches des Menschensohnes umschrieben: *"Wenn ihr nicht vom Leib des Menschensohnes esst und von seinem Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch."*⁹ In seiner Beschaffenheit als Menschensohn wird Jesus im vierten Evangelium nicht nur als identisch mit dem eucharistischen Brot ("Ich bin das Lebensbrot"¹⁰), sondern auch als die Wirklichkeit schlechthin, in DIE alle mit eingeschlossen sind, dargestellt: *"Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm."*¹¹

Folglich, in der Denkweise der frühen Kirche, stellen "die Vielen", die das neue, wahrhaftige Israel, also die Kirche bilden, eine Einheit dar, die Christus bis hin zur vollen Identifikation mit ihm versinnbildlicht. All dies zeigt auf, dass die Ekklesiologie des frühen Christentums, vor allem was die Einheit der Kirche betrifft, in keiner Weise ohne einen Bezug zur Göttlichen Eucharistie verstanden werden kann.¹²

Durch ihren Kult und in besonderem Maße durch die Eucharistie lebt die frühe Kirche die Erfüllung des, Mysteriums des Gottesreiches aus. Der gesamte Kult wird auf Erden vollzogen, ist aber ein Abbild des Kultes im Himmel, wo Gott,

⁶ IKor. 10,16-17.

⁷ Joh. 6,27.

⁸ Joh. 6,51.

⁹ Joh. 6,53.

¹⁰ Joh. 6,48.

¹¹ Joh. 6,56.

¹² Siehe Ioannis Zizioulas: "Die Einheit der Kirche in der Heiligen Eucharistie und dem Bischofsamt während der ersten drei Jahrhunderte", 38-46.

"der Uralte"¹³, der auf dem hohen und erhabenen Thron sitzt¹⁴, über alles herrscht. So wie er in den Himmeln angebetet wird, ist Jesus Christus auch auf Erden in der Eucharistie gegenwärtig, indem er seine himmlische, wie auch irdische Gegenwart zu einer historischen Realität macht. Auf diese Weise stellt die eucharistische Anbetung auf Erden keine parallele Wirklichkeit zu der himmlischen dar, sondern ist eine Abbildung dieser himmlischen Wirklichkeit. Durch die Göttliche Eucharistie verkündet die Kirche in unserer Zeit und in unserem Raum das Reich der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, wie schon der Hl. Johannes, der Täufer, und unser Herr selbst, einst riefen: "Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe!"¹⁵. Jede Liturgie beginnt mit der Formel: "Gepriesen ist das Reich des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes", eine Tatsache, die uns darauf aufmerksam macht, dass wir mit ihrem Beginn in die Zeitlosigkeit Gottes eintreten, somit Raum und Zeit hinter uns lassen und alle Ereignisse der Heilsgeschichte so verinnerlichen, als wären sie gegenwärtig, und uns darüber hinaus mit allen Mitgliedern der Kirche aus allen Zeiten in Kommunion befinden. Vergangenheit, Gegenwart und selbst die Zukunft treffen in dieser zeitlosen Gegenwart Gottes aufeinander, in die wir durch die Göttliche Liturgie gelangen: "Eingedenk also dieses erlösenden Auftrags und all dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in den Himmel und der zweiten herrlichen Wiederkunft"¹⁶, bringen wir das eucharistische Opfer dar.

In der Liturgie befinden wir uns folglich alle angesichts der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, vor unserem Heiland Jesus Christus, der "für uns Menschen und um unseres Heiles willen"¹⁷ Fleisch angenommen hat, uns gleich geworden ist, sich für uns geopfert hat, gestorben und auferstanden ist, in die Himmel aufgefahren ist und wieder kommen wird "über die Lebenden und die Toten zu richten"¹⁸, wir hören sein ewiges Wort, welches an alle Menschen gerichtet ist und nehmen Anteil an seinem Leib und Blut, wobei wir ein Leib mit ihm und unseren Mitchristen werden. So ist die Eucharistie nicht nur die Kommunion eines jeden einzelnen Gläubigen mit Gott in Jesus Christus, sondern auch die horizontale Einigung der Mitglieder der Kirche unter einander. Die Eucharistie kann also nicht nur als ein Werk betrachtet werden, sondern viel mehr als eine Handlung, nicht nur als ein Anteil an "den Heiligen Dingen", sondern als die Anteilnahme "der Heiligen", wie es in der eucharistischen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

Die enge Verbindung zwischen der Göttlichen Liturgie und dem dogmatischen Bewusstsein der Kirche wurde vom rumänischen Theologen Dumitru Staniloae stark betont. Sein Beitrag zu einem tieferen Verständnis und somit zu einem authentischen Erleben der Liturgie ist in Westeuropa so gut wie unbekannt.

¹³ Dan. 7, 9,13,22.

¹⁴ Is. 6,1.

¹⁵ Mt. 3,2:4,17.

¹⁶ Anaphora-Gebet.

¹⁷ Siehe Glaubensbekenntnis.

¹⁸ *Ibidem*.

Mit dem umfangreichen, 1986 veröffentlichten Liturgiekommentar "Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie" wollte Staniloae sein ganzes theologisches Werk krönen. Er schreibt aber keinen klassischen Liturgiekommentar. Denn für ihn sind Dogmatik, Spiritualität und Liturgie nicht zu trennen: "*Wenn Spiritualität den im gläubigen Leben erfahrenen Inhalt des Glaubens bezeichnet, dann bewirkt die orthodoxe Liturgie dies auf eine besonders akzentuierte Weise*"¹⁹.

Die neutestamentliche Erfahrung der Apostel, d.h. die Erfahrung des Reiches Gottes in der Person Jesu Christi aktualisiert sich jedes Mal in der Liturgie. Diese wird von Staniloae als ein geistlicher Aufstieg der ganzen Gemeinde zum Dreifaltigen Gott verstanden: "*In der Göttlichen Liturgie kommt die Hl. Dreifaltigkeit am weitesten auf die Menschen herab, und sie erleben die Begegnung mit ihr wie eine Vorwegnahme. [...] In der geistlichen Atmosphäre der Göttlichen Liturgie lebt die Atmosphäre des Neuen Testaments fort, wie sie in der Gegenwart des Erlösers von den heiligen Aposteln erlebt wurde.*"²⁰

Dieser liturgische Aufstieg zum Reich der Hl. Dreifaltigkeit setzt aber den rechten Glauben, die Erkenntnis der Wahrheit Christi voraus. Die Eucharistie ist nicht einfach eine auf Liebe gegründete, kollektive Erfahrung der Kirchengemeinschaft. Man kann zwischen die Wahrheit Christi und die Liebe zu Christus bzw. die Kommunion mit dem Leib und Blut Jesu Christi nicht trennen. Die Liebe zu Christus kann nicht unabhängig von der Erkenntnis und dem Bekenntnis seiner Wahrheit erfüllt werden. Fundament der eucharistischen Kirchengemeinschaft ist das doxologische Bekenntnis der Heiligen Dreifaltigkeit. Es gibt eine unauflösbare Interdependenz zwischen dem gelebten Bewusstsein des Glaubens und der Eucharistie. Vater Staniloae drückt es mit folgenden Worten aus: "*Eigentlich ist das rechte Glauben nicht eine Folge der Eucharistie, sondern aus dem rechten Glauben erfolgt die wahre Eucharistie, die Begegnung mit dem wahren Christus. Die Einheit in der wahren Eucharistie basiert auf der Einheit im rechten Glauben ...*"²¹. Diese Aussage soll in ihrer existentiellen und theologischen Bedeutung vertieft werden.

Vor Beginn der Liturgie sagt der Diakon, gemäß dem Ps. 118, 126: "*Es ist Zeit, dem Herrn zu dienen*" (oder zu handeln), d.h. es ist Zeit einzusehen, dass Christus kommt, um das für den Menschen Unmögliche zu vollziehen. Es bricht eine neue Zeit an, diejenige nämlich der eschatologischen Gegenwart des Reiches Gottes. Diese Erfahrung gründet aber auf dem Bekenntnis des rechten Glaubens.

Die ganze Heilige Liturgie ist besät mit Bekenntnissen zur Heiligen Dreifaltigkeit: noch am Anfang der Liturgie ist der Hymnus "*Du einziggeborener Sohn und Wort Gottes...*" ein christologisches Glaubensbekenntnis, aber in Form eines Gebetes. Betont wird unsere Beziehung, unser Dialog zu Christus: "*Du Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, gleich verherrlicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist, errette uns!*" Dann, unmittelbar vor dem Anaphora-Gebet, wird das Nicäo-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis von der ganzen Gemeinde gesprochen.

¹⁹ D. Staniloae, *Spiritualitate si comuniune...*, S. 5.

²⁰ *Ibidem*, S. 5f.

²¹ *Ibidem*, S. 398f.

Aber auch später, vor der Kommunion, findet ein anderes Bekenntnis statt, welches diesmal einen sehr innigpersönlichen Charakter trägt: *"Ich glaube, Herr, und bekenne: Du bist in Wahrheit Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, um die Sünder zu retten, deren erster ich bin... Auch glaube ich, dass dies dein allerreinster Leib selbst und dies dein kostbares Blut selbst ist..."* Der Priester bzw. der Gläubige tritt diesmal als Person vor Christus, auch wenn als Mitglied der Kirchengemeinschaft. Das Glaubensbekenntnis wird zu einer persönlichen Begegnung, zu einer realen Vereinigung mit dem Sohn Gottes. Vater Staniloae drückt dieses enge Verhältnis zwischen rechtem, aber gelebtem Glauben und Kommunion folgendermaßen aus: *"Die Vereinigung mit Christus auf der Basis des gemeinsamen Glaubens annulliert nicht die personale Identität des Einzelnen, sondern stärkt sie in der Ewigkeit, so wie Christus selbst wahrer Mensch bleibt bis in Ewigkeit."*²²

Der gemeinsame, rechte Glaube drückt sich aber nicht nur in den verschiedenen ausgesprochenen Glaubensbekenntnissen aus, sondern vielmehr sollten wir hier von der Erkenntnis und der Erfahrung der Wahrheit Christi in der Liturgie sprechen. Diese drückt sich schon in der einfachsten doxologischen Anrufung: *"Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste..."* aus, und vertieft sich vor allem im Anaphora-Gebet. Während in der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos der erste Teil dieses Gebets ist: *"Dankfür alle uns erwiesenen Wohltaten, die wir kennen und die wir nicht kennen"*, und der zweite Teil ein Gedenken dessen ist, was der Sohn *"für das Leben der Welt"* getan hat, haben wir in der Liturgie des Hl. Basilios des Großen eine detaillierte Erinnerung bzw. Aktualisierung des ganzen Heilswerks. Dies geschieht aber in Gemeinschaft mit den himmlischen Mächten, denn *"mit diesen seligen Mächten"*, *"die den Siegesgesang singen, rufen, jauchzen und sprechen"*, *"rufen auch wir"*: *"Heilig, heilig, heilig, Herr Sabaoth..."*

Nach dem Aussprechen der sog. Einsetzungsworte, d. h. nach dem Gedächtnis *"des heilbringenden Gebots und all dessen, was für uns geschehen ist..."*, erleben wir vom Vater, den Heiligen Geist herabzusenden. Dies endet mit den Worten: *"Mache dieses Brot zum kostbaren Leib deines Christus. Amen. Und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut deines Christus. Amen. Verwandelt durch deinen Heiligen Geist. Amen, amen, amen"*. So wie vor der Anaphora von jedem Gläubigen das Sprechen des Glaubensbekenntnisses erwartet wird, so wird hier von jedem Gläubigen die Zustimmung mit *"Amen"* gefordert.

Im Laufe der byzantinischen bzw. postbyzantinischen Liturgiegeschichte hat man leider auf ein gemeinsames, lautes Aussprechen dieses dreifachen *"Amen"* verzichtet. Dieser Verlust hat wesentlich zu einem Abriss des Bewusstseins beigetragen, dass wir alle *"an den Gaben dieses heiligen und geistigen Tisches"* teilnehmen sollen. Diese Gaben schenkt der Vater allen seinen verlorenen und gnadeverschwendenden Söhnen, bei jeder Liturgie. Deshalb ist eine gemeinsame und bewusste Zustimmung und Annahme durch *"Amen"* von großer Bedeutung. Die Rückkehr zu dieser altkirchlichen Praxis - natürlich nur nach vorheriger grundlegender Katechese und mit liturgischem Takt - könnte einen Anfang dafür

²² *Ibidem*, S. 403.

setzen, dass das Bewusstsein der Teilnehmer an der Liturgie bezüglich der Größe und Zentralität dieses Mysteriums geweckt wird. Auf diese Dimensionen der Kommunion mit den Heiligen Mysterien weisen alle vorbereitenden Gebete hin: "Sei das... zum Wachen der Seele, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur Fülle des Himmelreiches..." In der Kommunion mit dem Leib und Blut Jesu Christi, auf dem gelebten Fundament des trinitarischen Glaubens, erfährt also der Mensch einen Aufstieg zum Mysterium der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit. Deshalb gilt es, die grundlegenden Worte von Vater Staniloae festzuhalten: "*In jeder Göttlichen Liturgie schreiten wir zum Reich der Heiligen Dreifaltigkeit voran.*"²³

Diese Realität der Liturgie als einen gemeinsamen Aufstieg zum Mysterium der trinitarischen Liebe fordert nicht nur von uns Orthodoxen eine bewusstere Erfahrung der Hl. Liturgie, sondern öffnet einen neuen Zugang auch auf unsere ökumenischen Bemühungen zur Einheit. Wenn wir nach der Kommunion den Gesang hören: "Wir haben das wahre Licht gesehen, den himmlischen Geist empfangen, den wahren Glauben gefunden, die unteilbare Dreieinigkeit beten wir an; denn sie hat uns erlöst", dann wird es klar, warum die Eucharistie das Ziel und nicht das Mittel der innerkirchlichen Einheitsbestrebungen sein kann.

Für alle Generationen der Christen, bei den Aposteln angefangen, ist die Göttliche Liturgie der Ort ihrer Begegnung mit Gott, der Ort, wo sie ihn hören, ihn sehen und berühren, der Ort wo sie im Gebet mit ihm reden, der Ort ihrer wahrhaftigen Verbrüderung, da sie sich alle dort als seine Kinder wieder finden. Die Liturgie bildet den Rahmen der wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, der Eintracht der Menschen und der Gotteserfahrung, der Sinai und der Tabor aller Christen.

Wir sollen uns aber in der Liturgie unserer Kirche auch um eine Vereinigung in der personellen und doxologischen Wahrheit Christi bemühen. Derselbe Vater Staniloae sagt im oben genannten Zusammenhang folgendes: "*Die Vereinigung mit Christus kann nicht ohne die Vereinigung mit seiner Wahrheit verstanden werden. [...] Dies soll vom Gläubigen erkannt werden. Die Heiligung in Christus ist die Heiligung in seiner Wahrheit.*"²⁴ Und weiter warnt Staniloae vor zu schnellen, emotionalen Vorstellungen einer vollendeten Liebe zwischen den Christen. "Nur diejenigen, die ihn lieben und in seiner Wahrheit leben, lieben sich wahrhaftig auch untereinander und vollziehen sein Liebesgebot."²⁵

²³ *Ibidem*, S. 435.

²⁴ *Ibidem*, S. 400.

²⁵ *Ibidem*, S. 400.

ROMANIAN SPIRITUAL FATHERS IN THE WORLD TODAY

MACARIE DAN DRĂGOI

REZUMAT. Părinți duhovnici români contemporani. La începutul secolului XX, după primul război mondial, monahismul românesc cunoaște o mișcare de înnoire și de creștere a vocațiilor față de spiritualitatea isihastă, prin redescoperirea rugăciunii lui Iisus și a *Filocaliei*, proces favorizat de traducerea primelor patru volume ale *Filocaliei* românești de Părintele Dumitru Stăniloae la Sibiu, între 1946 – 1948. Acest reviriment duhovnicesc se datora însă și impactului spiritual al mișcării „Rugul Aprins” din jurul Mănăstirii Antim din București unde un grup de importanți intelectuali și monahi români având în centru figura poetului și jurnalistului Sandu Tudor (1896 – 1960), devenit monahul Agaton și ulterior schimonahul Daniil, aflați în căutarea rugăciunii lui Iisus și a experienței isihaste îl vor întâlni pe Părintele Ioan Kulîghin (n. 1885), refugiat între 1943 – 1946 din Rusia la Mănăstirea Cernica de lângă București și sub îndrumarea acestuia se vor iniția în practica isihastă, ajutați de textele din cele două volume ale *Sbornik*-ului de la Valaamo. Părintele Ioan va fi arestat de trupele sovietice în 1947 și va fi deportat apoi în Siberia, iar Părintele Daniil se va retrage în Moldova, la Schitul Rarău, de unde va fi arestat în 1958 și condamnat de comuniști alături de ceilalți membrii ai grupului de la Antim, mulți dintre ei murind ca mărturisitori în fioroasele închisori ale sistemului concentraționar comunist din România. În perioada regimului totalitar marea lovitură dată monahismului românesc a venit în 1959 printr-un decret de stat și un nou regulament care a desființat o serie întregă de comunități monahale, obligând pe călugării sub 50 de ani să părăsească mănăstirile ani de zile. Așezămintele erau destinate să devină aziluri de bătrâni, cooperative de producție, muzee sau puncte turistice. În 1968 represiunea s-a diminuat și o parte importantă dintre călugări s-au putut reîntoarce la vetrele lor monahale. În perioada de liberalizare din primii ani ai dictaturii lui Ceaușescu mănăstirile au beneficiat de o relativă toleranță. Părintelui Dumitru Stăniloae i s-a permis între anii 1975 – 1981, publicarea volumelor 5 – 10 ale *Filocaliei românești*, iar Arhim. Ioanichie Bălan din Mănăstirea Sihăstria a reușit să publice între 1980 – 1988 monumentală sa trilogie închinată monahimului românesc.

La căderea comunismului în 1989, monahismul românesc se afla, paradoxal, într-o situație relativ înfloritoare, grupat în jurul a câtorva mari părinți duhovnicești care supraviețuiseră persecuțiilor, fiind cercetați în fiecare an de sute de mii de credincioși. La loc de frunte se aflau două mari figuri de „stareți” celebri din Mănăstirea Sihăstria, precum Paisie Olaru (1987 – 1990), „veritabil Serafim din Sarov român” și Cleopa Ilie (1912 – 1998) „adevărat avvă Pimen și patriarh neîncoronat al monahismului românesc”, după cum îi numește cunoscutul teolog Ioan I. Ică jr. de la Sibiu. Acești mari părinți duhovnicești împreună cu alți „stareți” precum Arsenie Papacioc sau Teofil Părăianu au determinat, atât în perioada comunismului cât și după aceea, zeci și sute de vocații pentru viețuirea călugărească și au orientat noi destine în urcușul duhovnicesc. Alături de acești mari povățuitori, se adaugă alți câțiva duhovnici mai tineri care după 1989 au înrăurit viața duhovnicească din România, cum ar fi Părinții Rafael Noica și Ioan Cojanu, evocați și ei în aceste pagini.

At the beginning of the 20th century, after the First World War, Romanian monasticism experienced a movement of renewal and an increase in vocations related to the revival of the hesychastic spirituality of the Jesus prayer and the *Philokalia*, the rediscovery of which was encouraged by the translation of the first four volumes of the *Romanian Philokalia* by Father Dumitru Stăniloae at Sibiu from 1946–1948. This rebirth was also a result of the spiritual impact of the “Burning Bush” movement centered at the Antim Monastery in Bucharest. A group of important Romanian intellectuals and monks had gathered around the figure of Sandu Tudor (1896-1960), a Romanian poet and journalist who became the Monk Agaton and subsequently the Schemamonk Daniel, seeking the Jesus prayer and the hesychastic experience. They met the Russian Priest John Kulîghin (born in 1885), who had taken refuge from 1943-1946 at the Cernica Monastery near Bucharest. Under the guidance of these two spiritual fathers, and aided by the texts of the two volumes of the *Sbornik* from Valaam, the group was initiated into the practice of hesychasm. Fr. John would be arrested by the Soviet troops in 1947 and would disappear in Siberia, while Fr. Daniel would withdraw to the Rarău Skete in Moldavia, where he would be arrested in 1958 and condemned by the communists, along with the rest of the members of the Antim group, many of them dying as confessors in the dreadful prisons of Romanian Communist system. The survivors were freed in 1964¹.

During the communist regime the greatest setback to Romanian monasticism took place in 1959 through a government decree and a new regulation which dissolved an entire series of monastic communities, forcing the monks under the age of 50 to leave the monasteries for many years. The monasteries became nursing homes, production cooperatives, museums or tourist attractions. In 1968 the repression diminished and a significant number of monastics returned to the monasteries. During the liberalization period of the first years of the Ceaușescu dictatorship, the monasteries benefited from a time of relative tolerance. Between 1975 and 1981, Fr. Dumitru Stăniloae was allowed to publish the fifth to tenth volumes of the *Romanian Philokalia*, while Archimandrite Ioanichie Bălan of Sihăstria Monastery succeeded in publishing during 1980-1988 his monumental trilogy dedicated to Romanian monasticism².

Essay presented by the author at the CIIR International Congress: “The roots of the Religious Life and their fruits today” that took place at the Belloc Monastery (France), 16th-21st June 2007.

¹Deacon Ioan I. Ică Jr., *Monahismul românesc și spiritualitatea lui*, in the volume *Măturii de sfîntenie românească. Monahi îmbunătățiți din secolele trecute*, Sibiu, 2002, pp. 24-25.

²*Ibidem*, p.25. This massive trilogy dedicated entirely to Romanian monasticism includes:

- 1) *Vetre de sihăstrie românească* (1981, 570 p.), dedicated to the beginnings of monasticism in the Romanian area and an inventory of monastic sites.
- 2) *Patericul românesc* (1980, 736 p., ed. III, 1998; Greek translation 1984; American translation 1994), a concise presentation of the characters and words of the most memorable figures of the monks in the Romanian territories, from the origins until the first half of the 20th century.
- 3) *Convorbiri duhovnicești*, (in two volumes, 1984, 1988, 632 + 808 p.; volume 1, Greek translation 1985 and American translation in 1994; fragmentary Italian translation in 1991 by Elia Citerrio,

At the fall of the communism in 1989, Romanian monasticism found itself, paradoxically, in a relatively flourishing situation, grouped around a few important fathers who had survived the persecutions and were sought out by thousands of the faithful each year. The most influential were two great figures, famous “starets” of the Sihăstria Monastery in Moldavia: Paisie Olaru (1897-1990), “a genuine Romanian Seraphim of Sarov”, and Cleopa Ilie (1912-1998), “a true Avva Pimen and the uncrowned Patriarch of Romanian monasticism”, as they have been described by the well known theologian Ioan I. Ică Jr. of Sibiu³.

Together with other “starets”, these great spiritual fathers’ influence resulted in hundreds of monastic vocations, both during the communist period and later on. Myself, I chose the monastic life following an encounter I had with Avva Cleopa. I first came to know him in my childhood, through the accounts of several good Christians from my native village in Transylvania who visited him at the Sihăstria Monastery. I was fascinated by their stories, the blessings and teachings they received together with many other pilgrims from all over the country, when Father Cleopa would speak at certain times during the day, on the verandah of his room inside the monastic compound. I later read some of his works, but the direct encounter would take place long afterwards, when I started my theological studies in Moldavia, in the city of Suceava, not far from the monastery where Elder Cleopa lived. My first visit was made together with other colleagues from the Theological Seminary during the summer of 1994, when I simply listened alongside hundreds of other pilgrims, and could not approach him in person. The direct encounter would take place a few months later through the help of a seminary professor, Fr. Constantin Cojocaru, whom Avva Cleopa had known very well for several years. I was thus able to get access to his room on an autumn morning, at the time when Fr Cleopa was saying his morning prayers. He put aside his large prayer book in old Romanian script and spoke to us almost for an hour. We knelt piously at his feet while he sat on his small bench, as was his custom. He enveloped us with his love and his sweet voice. He spoke of some of the hardships he had experienced during time of persecution, when he lived in solitude in the mountains. He even showed us the box where he had kept the Holy Eucharist during that period of rigorous asceticism, moments of which the elder spoke extremely rarely. In the end, he prayed a blessing upon us, invoking from memory as mediators a long succession of saints, prophets, apostles, hierarchs, martyrs and hermits. Fr. Constantin asked him to bless me so as to become a “good married priest”. Fr. Cleopa hesitated, in spite the insistence of my teacher, and finally uttered decidedly and emphatically, blessing me on the head with the sign of the Cross: “No, let him become a good monk”. The blessing of the Elder bore fruit in my soul, and after this meeting I had

Volte e parole dei Padri del deserto romeno, Bose, 1991). These consist of dialogues with the most important living spiritual and theological figures of Romanian monasticism and Romanian Orthodoxy from the second half of the 20th century.

³ *Ibidem*, pp. 25-26.

the conviction to pursue the monastic life. I often sought him out after that, refreshing myself from the fresh spring of his teachings and spiritual life. A few months before his death, I visited him for the last time. When I left, he gave me a prayer rope, with which I was tonsured as a monk and which I continue to treasure today⁴.

Even since his passing, a great number of pilgrims continue to visit the Sihăstria Monastery, praying in his room, which became a small sanctuary, and at his grave, from which clods of earth are taken by the pilgrims for blessing and cure. Many miracles have taken place through the intercessions of Fr. Cleopa. I believe that his canonization as a saint will be not be long in coming.

From among the great Fathers of the old generation who are still alive, I would mention Elder Arsenie Papacioc from St. Mary Skete in Techerghiol (the Dobrogea region), and Elder Teofil Părăianu from the Brâncoveanu- Sâmbătă de Sus Monastery (in Transylvania). Articles from both of these elders can be found in Archimandrite Ioanichie Bălan's book, *Convorbiri duhovnicești*, published in 1984 and 1988 before the fall of communism, of great spiritual benefit in those times of censorship and paucity of spiritual books.

Fr. Arsenie was born in 1914 and was tonsured at Antim Monastery in Bucharest. He was a close friend of Elder Cleopa, with whom he lived for a while at Slatina Monastery in Moldavia, although their visions of the spiritual life were different, as Father Arsenie recalled:

It is true that I lived with Fr Cleopa in the wilderness. We had long discussions, and the special object of our arguments was the following disagreement: he was more inclined to an asceticism characterized by intense fasting, tears, prayer, and tears, while I rather emphasized spiritual vigilance. And I still maintain that point of view. For it is not asceticism itself that God seeks in us, but rather a broken and contrite heart that is aware every moment of His continual presence in our lives⁵.

Like many others, Father Arsenie was also condemned in 1959 by the communist regime to 20 years of imprisonment and forced labor, but was freed in 1964 through a decree of general pardon for political prisoners⁶. For a while he served as parish priest in a village in Transylvania (Filea), then became Father Confessor at the Dintr-un Lemn Convent. Since 1976 he has been Father Confessor at St. Mary Skete in Techerghiol.

At the age of 93, although weakened and ill after a tumultuous life of privations as a hermit and sufferings in communist prisons, Fr. Arsenie still gives advice to pilgrims, although not with his former zeal and availability. It is difficult for him to get to the church, and he has only certain hours designated for confession

⁴ See this account as well as those of others who met Fr Cleopa in the memorial volume, *Părintele Cleopa Ilie (1912-1998). Prieten al Sfinților și duhovnic al creștinilor - in memoriam*, Iași, 2005.

⁵ Arhimandrit Arsenie Papacioc, *Cuvânt despre bucuria duhovnicească. Convorbiri*, Cluj-Napoca, 2003, pp.162-163.

⁶ Andrei Andreicuț, *Mărturistori pentru Hristos*, volume I, Alba-Iulia, 2005, pp. 111-112.

and counsel, as compared to the past, when the door of his room was always open. He now has a younger disciple who conducts all the religious services.

Two years ago, I had the great joy to meet him personally for the first time at St. Mary Skete, and we twice concelebrated the Divine Liturgy at the altar of the tiny wooden church inside the monastic compound. I was overwhelmed by his kindness and spiritual attention to me. When we first met, I kissed his hand, a natural gesture for a younger monk, but he kissed my hand too, which he does to all priests, as he tells us in one his books:

I do this, even if the priest is younger; I kiss his hand publicly to show that I recognize his authority⁷.

I had the opportunity to discuss with him in the intimacy of his cell a few issues that were troubling me, and I especially appreciated his spiritual sensitivity and depth. I particularly remember his words: “getting out of harmony creates stridency”, and “every moment is a period of time, and every sigh a prayer”. I bought from the Skete some of his works on spirituality⁸ and asked him to write a few words in them. He was kind enough to write in each of them words which could be added to the *Paterikon* of the contemporary Fathers. Here are a few: “The good Lord sends down His grace only on heroes. Beggars waste it. Always be a hero!” “Don’t let the sword of the Word be shaky in your hand.” “Come, rejoice!” “Ah, humility, humility, great reward awaits you!” “Reward in battle does not come at the first step, but at the last step!” “Remain a hero of Christ!”

I met Avva Arsenie again last fall when he came discreetly, on account of medical problems created by his increasingly fragile health, to Cluj-Napoca, the Transylvanian city where I live. I say discreetly, because if news of his visit had gotten out, the courtyard of our Metropolis headquarters would have been filled with great numbers of Christians wishing to ask him for prayers, blessings or advice for their various problems. Our Metropolitan, Bartolomeu Anania, received him with great joy, especially since he himself is one of his spiritual sons, Father Arsenie having been the Metropolitan’s Confessor since his youth. Bartolomeu met the “starets” in the 1950s, when the Patriarch of the Romanian Orthodox Church at that time, Justinian, commissioned him, together with Fr. Cleopa, to visit all the monasteries in the country to give spiritual guidance to the monks. On that occasion, the current Metropolitan of Cluj met Fr. Arsenie and chose him as his Confessor, impressed by what the wise man uttered, after a long spiritual conversation, regarding his confession: “This is no longer an issue for two, but from now on, only one”.

⁷ *Ne vorbește Părintele Arsenie Papacioc*, volume II, Sihăstria, 2004, page 106.

⁸ The majority consist of verbal dialogues, further transposed in letters sent to spiritual sons. We mention: *Iată, Duhovnicul. Părintele Arsenie Papacioc*, vol. I, Derwent Monastery, 1999, vol. II, Bucarest, 2006; *Cuvânt despre bucuria duhovnicească*, Cluj-Napoca, 2003; *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. I-III, Sihăstria Monastery, 2004; *Veșnicia ascunsă într-o clipă*, Alba-Iulia, 2004; *Singur Ortodoxia*, Constanța, 2005.

I was assigned by my superior, Metropolitan Bartolomeu, to help Fr. Arsenie during his short stay in Cluj. I took him first to visit the Cathedral, which the elder had not seen for more than 40 years, when, after being freed from prison in 1964, he had served two years as a parish priest in our diocese. It was during the afternoon, and there were only a few people praying in the church. Those few noticed the presence of the well known Father Arsenie and came quickly to ask for blessings. Among them there was a couple, husband and wife, who came with tears in their eyes to ask for his prayers. He counseled them gently and then asked if they had been religiously married. They responded that they were not and tried to make various excuses. Father advised them to do so and no longer live in sin, but they kept making excuses. He scolded them calmly, saying, "Be careful what you do, because Hell is full of good intentions!"

Shortly after his visit to the Cathedral, many Christians found about Father Arsenie's presence in Cluj, and several gathered at the door of the guest house where he was staying. Among them was a distinguished professor of philosophy, who came with his daughter, a student, to ask for a blessing, because, as he maintained, the birth of his daughter was the fruit of Fr. Arsenie's prayers. Only after his departure from Cluj, the Faithful found out about his visit and regretted they could not at least have seen him.

The second spiritual father about whom I would like to speak in the following pages could be referred to as the "Itinerant Confessor". In contrast with Fr. Arsenie, whose mission was to be the only permanent priest available at the convent to conduct services and receive pilgrims, Fr. Teofil from Sâmbăta de Sus receives seekers at the monastery, but also travels a lot, especially during the two great fasts of the Eastern tradition, Lent and Advent. During these periods, the Associations of Orthodox Youth customarily organize conferences with the great spiritual fathers, and Fr. Teofil misses none of them each year. He responds to all invitations, either from large cities with famous academic centers, where he addresses audiences in large halls and cathedrals, or from small cities and village parishes.

Fr Teofil was born in 1929 in a Transylvanian village near Sibiu called Topârcea. His parents were peasants and he was the oldest of four siblings. He began his conscious life blind, which means he was born blind. From 1935-1940 he attended a special school in Cluj, which he was forced to discontinue due to the war, then from 1943-1948 he went to a high school in Timișoara. From 1948-1952 he attended the Theological Institute in Sibiu and earned a degree in theology. On April 1st, 1953 he entered the Sâmbăta monastery, desiring to become a monk. Because of his theological studies, as well as his spiritual background, he was tonsured the same year. In 1960 he was ordained deacon by an exceptional act of Metropolitan Nicolae Bălan, and in 1983 was ordained priest by Metropolitan Antonie Plămădeală. On September 8, 1988 he was elevated to the rank of archimandrite.

From my first encounter with him during my adolescence, I sensed him as man of joy. He imparts much optimism and peace, and his discourse is full of

spiritual joy. His dialogues are always seasoned with humor, which creates an atmosphere of spiritual intimacy and makes him very pleasant. He has extraordinary success with young people, with whom he likes to spend time, because, as the abbot confesses, the young are malleable. As proof, Fr. Teofil is increasingly sought by young people and is often invited to address them in various locations⁹.

From my very first contacts with him I gave attention to the life handbook which he constantly recommends in his lectures, which he also heard for the first time from the well known Father Arsenie Boca (1910-1989), captured in five points: 1. "Oxygen", living in fresh air as much as possible; 2. "Glycogen", referring to mental food; 3. Sleep", an appropriate amount of rest so as to be able to work at our full capacity; 4. "Preserve your hormones", lead a correct sexual life, without dissipating your sexual energy; and 5. Have the concept of a Christian life", that is, offer your life in service to God.

After I was tonsured a monk, I again met Fr. Teofil on the occasion of a conference held close to the monastery I lived in. He asked me my new monastic name and I responded Macarie. With his characteristic humor, he told me I would need to pass a few more stages to measure up to the name of Macarie, which in Greek means "blessed": first, *Teopist*, *faithful to God*, because he who believes in God is a servant of God and becomes *Teodul*, *the servant of God*. He who is Teodul comes to know God, because to him who fulfils God's commands, God reveals Himself, as St. Mark the Ascetic said: "Christ is hidden in His commands and reveals Himself to those who fulfill His commands". Therefore, he who knows Christ through the fulfillment of His commands is called *Teognost*, *the one who knows God*. He who knows God comes to love God, that is *Teofil*, and he *who loves God is Macarie—blessed*.

In the following pages I would like to say a few words about other two confessors who have had a great impact on spiritual life in Romania since the collapse of the communist regime. They are Fr. Rafail Noica and Fr. Ioan Cojanu.

Fr. Rafail Noica, born in 1942, is the son of the great Romanian philosopher, Constantin Noica. At home, he received little Orthodox Christian education and at

⁹ Several books emerged from his preaches, conferences and dialogues with the young, of which we mention: *Ne vorbește Părintele Teofil*, Roman, 1997; *Lumini de gând*, Cluj-Napoca, 1997; *Gânduri bune pentru gânduri bune*, Timișoara, 1997; *Prescuri pentru cuminecături*, Timișoara, 1998; *Cuvinte pentru tineri*, Craiova, 1998; *Din visteria inimii mele*, Craiova, 2000; *Întâmpinări*, Bucurest, 2000; *Pentru cealaltă vreme a vieții mele*, Sibiu, 2001; *Veniți de luați bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 750 de capete*, Cluj-Napoca, 2001; *Darurile Învierii*, Craiova, 2002; *Cuvinte lămuritoare. Articole și scrisori*, Cluj-Napoca, 2002; *Amintiri despre duhovnicii pe care i-am cunoscut*, Cluj-Napoca, 2003; *Maica Domnului-raiul de taină al Ortodoxiei*, Cluj-Napoca, 2003; *Să luăm aminte!*, Alba-Iulia, 2003; *Cine sunt eu, ce spun eu despre mine*, Sibiu, 2003; *Hristos în mijlocul nostru*, Cluj-Napoca, 2003; *Credința lucrătoare prin iubire: predici la duminicile de peste an*, Făgăraș, 2004; *Bucuriile credinței*, Craiova, 2004; *Gânduri senine*, Bucurest, 2005; *Sărbători fericite! Predici la praznice și sărbători*, Făgăraș, 2005; *Puncte cardinale ale Ortodoxiei-Îndrumar duhovnicesc*, Bucurest, 2005; *Din ospățul credinței*, Craiova, 2006, 2007; *Gânduri de altădată, pentru atunci, pentru acum și pentru totdeauna*, Craiova, 2006.

the age of 13 left for England with his English mother and his sister, in order to get a good education. He went through a period of spiritual searching, seeking fulfillment in various religions he found in the West. One day he sensed, as he recalls, "...like a light in my soul, the thought of returning to Orthodoxy. And I became increasingly reconciled with the idea, without any logical explanation"¹⁰.

Providentially, he met Archimandrite Sofronie Saharov (1896-1993), the abbot of Essex Monastery in England, who inspired him to choose the monastic life. In 1961 he returned to Orthodoxy and 1965 Fr. Rafail was tonsured at Essex, monasticism being "...the answer to the questions I had asked in my childhood, and with the passing of time I had come to understand that death holds the meaning of life, and now I see that our existence here on earth is but the second stage of our passing from nothingness into what God is calling us to, God's Being, or immortality"¹¹.

In 1993, Fr. Rafail, after 38 years abroad, "like the paralytic in the Gospel"¹² returned to Romania. First he came for a short visit, then subsequently settled in a hermitage in the Western Carpathian Mountains, where he started to translate and publish into Romanian the works of the Starets Sofronie Saharov from Essex. He chose the life of solitude so as not to be disturbed in his spiritual work by the many faithful who wanted to visit him, seeking advice and prayer. From time to time, usually during Lent, he comes down to the nearby city of Alba Iulia, the Archdiocesan Center of the area he lives in, and holds a conference which has been publicized a few weeks prior, then opens up to answer questions from the audience. The great Auditorium of the Culture Center in Alba Iulia is filled to capacity, and some must listen via speakers specially installed outside the building. Since Fr. Rafail comes down so rarely from the mountain, veritable pilgrimages are organized on these occasions. Monks, nuns and the faithful come from afar in cars and buses especially rented for the event. Several of the lectures and dialogues from these meetings were transcribed and published in a volume called *Cultura Duhului (The Culture of the Spirit)*, Alba Iulia, 2002. Many of them circulate throughout the country and abroad in video or audio format.

I have had the joy and spiritual privilege to meet him several times, but I was satisfied just to receive his blessing. As the *Paterikon* says, "to just see him" was enough for me. The simple fact of seeing him brought an intense peace and joy in my soul, one which can be felt only around the saints.

In closing I would like to quote a single passage from a dialogue included in the volume *Cultura Duhului (The Culture of the Spirit)*, where he argues, like Fr. Teofil, for frequent communion, a practice which is unfortunately not very common in certain areas of Eastern Orthodoxy.

¹⁰ *Celălalt Noica. Mărturii ale monahului Rafail Noica însoțite de câteva cuvinte de folos ale Părintelui Symeon*, edition under the treat of Fr. Eugen Drăgoi and Fr. Ninel Țugui, Bucarest, 2002, p. 44.

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

¹² *Ibidem*, p. 75.

Having communion with God, we now have the power to carry on, to perhaps experience what we request in the Liturgy, “that the whole day may be perfect, holy, peaceful and sinless”. Without God, nothing can be done, just as our Savior said: “Abide in Me, as the branch abides in the vine, because you can do nothing without Me” (John 15:4)—for if we cut a branch from a tree it withers. And I would say that, to a certain extent, a day without Communion (Eucharist) is a day in which we spiritually wither¹³.

Fr. Ioan Cojanu is the abbot of St. John the Baptist Monastery near Alba Iulia, an establishment founded after the fall of the communism in 1989, and the place where I myself was tonsured. He was born on January 27, 1959 in a Transylvanian village near Sibiu called Cașolț, and after primary studies he attended the Orthodox Theological Seminary of Cluj-Napoca. Following graduation, at 22 years of age, he came to Archbishop Teofil Herineanu and requested to be ordained as a celibate priest for a very poor parish, where a priest with a family could not survive. The hierarch from Cluj decided well and ordained him, sending him to a mountain village (Măguri Răcățău) where homes were widely scattered among ancient forests. Here he remained for some nine years, carrying on a remarkable missionary, pastoral, and, at the same time, administrative ministry, so that upon his departure he left a spiritually alive community gathered around the Holy Altar. He built a new rectory, and the church was restored. During his entire time at Măguri Răcățău, Fr. Ioan was under the careful spiritual guidance of the elderly Hieromonk Gavriil Miholca, from a parish located not far from that of his disciple. In 1990, after the fall of the communism, Archbishop Andrei Andreicuț of Alba-Iulia, who succeeded to gather within the monasteries of his diocese great spiritual fathers like Fr. Rafail Noica or Fr. Ioan Iovan from the Recea Convent, also called Fr. Ioan Cojanu from his mountain parish and tonsured him, appointing him abbot of the skete which later became “St. John the Baptist” Monastery.

One of the great spiritual qualities of the young Abbot Ioan is the fact that he harmoniously combines spiritual work and administrative work, and does not allow the latter to overwhelm him. We refer to the fact that monastery is still under construction, with its main church still being built. Besides the new church, there is a wooden church, a historical monument dating from 1768, brought here from a nearby village. In addition to the spiritual help given to the many faithful who visit the monastery, the community here concentrates on a life of prayer, work and study. I also mention the fact that until recently a monthly spiritual newspaper called *Epifania* was published by the monastery, being temporarily halted due to the construction projects, while the same publishing house brings out several spiritual books every year. Great emphasis is placed on both physical labor and worship, with the daily liturgical cycle beginning at 2 a.m. Fr. Ioan himself has no bed in his room. He spends his few sleeping hours sitting in an armchair or lying on the floor of his room, seeking of course to do so discreetly, but we who are close notice it.

¹³ Jeromonahul Rafail Noica, *Cultura Duhului*, p. 158.

Like Fr. Teofil Părăian, Fr. Ioan is also to be found during Lent and Advent all across the country in the many meetings with young people and the faithful, in academic halls, cathedrals and churches. I met him at a turning point in my life, when I was ardently seeking a “starets” to guide my development in the monastic life. I entrusted myself to him and I have benefited from his good counsel, still today being under his care. My youth needed a firm and solid model. During one of the meetings last year in Cluj with the young people, Father Ioan was asked: “What is the meaning of youth?” He replied that it means to remain childlike in your heart. When God created the man, He did not want to think that man would grow old. Not even his body. Yet, He did envisage growth and development of maturity and completeness. Thus nothing that God put into man must disappear: first of all, his youth, although man must be transformed inwardly. It is not about the mind, brainpower, memory or bodily capacities, but the goal is obvious: God wants man to grow spiritually. My beloved, what does youth mean for us? It can mean anything, but the unique dimension of a young person is availability for God, for each one of us¹⁴.

I have given an overview of just four of the most well known spiritual fathers of Romania, yet, as pointed out by Nicolas Stebbing in his exceptional book which constitutes a genuine modern *Paterikon*, beside the Romanian confessors who are “national figures”, there are monk priests or laypersons who continually guide the faithful in the way of salvation and communion with Christ:

We have already seen that many people are more than happy with their own parish priests and do not seek out monks or well known theologians to give them guidance and to hear their confessions¹⁵.

Undoubtedly the spectacular increase in the number of monasteries and sketes in Romania is due to the accumulated work of all spiritual fathers, well-known or less so. Many of them were established through the devotion and diligence of the priests and faithful of local parishes, demonstrating the well-known Romanian devotion to monasticism. Just within the Archdiocese of Vad, Feleac and Cluj, to which I belong, from a single monastery which existed prior to 1989, 22 monasteries have been established since the disintegration of communism, the majority being built upon previous monastic foundations which were destroyed at the order of Empress Maria Teresa in the 18th century, during the campaign to catholicize the Romanian Orthodox of Transylvania. All these monastic centers were established at the request of the Christian faithful, led by their parish priests, after being deprived long of their monasteries, genuine oases for the Romanian soul which thirsts to live near a monastery. As the erudite Metropolitan of Cluj, Bartolomeu Valeriu Anania, has opined:

¹⁴ Pr Ioan Cojanu, *Rolul nevoinței în formarea tânărului*, “Filocalia”, supplement of the “Renașterea” journal, no. 4/2006, Cluj-Napoca, p 2.

¹⁵ Nicolas Stebbing, *Bearers of the Spirit. Spiritual Fatherhood in Romanian Orthodoxy*, Kalamazoo, Michigan, 1999, pp. 272-273.

If the destruction of the Transylvanian monasteries took place from the top down, their rebirth has been from the bottom up. You cut down the forest with an ax, and it will be reborn – even after two hundred and fifty years – from its own roots. There is a depth to the Romanian soul which could not be destroyed and which, at the appearance of the light, again comes to life¹⁶.

Currently within the Romanian Orthodox Patriarchate there are 434 monasteries and 190 sketes operating, with some 8,059 monastics. Certainly in our country too the influence of secularization is being increasingly felt, but we believe that as long as spiritual Fathers exist to guide the destinies of the monks and the faithful in the spirit of the Gospel, God will preserve alive in our souls the faith which works through love (Galatians 5:6). St. Philaret of Moscow said: “Give me a hundred good confessors and I will change the face of the world”¹⁷. Therefore, we must remain optimistic.

¹⁶ Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Apa cea vie a Ortodoxiei*, Cluj-Napoca, 2005, p. 51.

¹⁷ After *Ne vorbește Părintele Arsenie*, Sihăstria, 2004, p. 111.

RELIGIE ȘI BOALĂ. O PERSPECTIVĂ PSIHOLOGICĂ

MELANIA MARIA GÂRDAN

ABSTRACT. Religion and illness: a psychological perspective. There was a time, starting about a hundred years ago, when psychology and religion were at odds. Psychology was working hard to establish itself as a science, and had to divorce itself from some of the negative influences of religion. It was important to portray disturbed individuals as having a mental illness rather than being possessed by the Devil, for example. As the influence of organized religion waned, psychologists found themselves helping people with a variety of issues having to do with religion and spirituality. Religion, psychology and medicine confront forces that are not completely understood, and involve a relationship with a trained, socially sanctioned healer. Each addresses basic existential questions of life, death, illness and the alleviation of suffering. Now, a growing number of health professionals recommend an expanded bio-psycho-socio-spiritual model for use in clinical practice. This model is relevant for the health psychologist in order to help the patients to make changes in lifestyle, or helping patients and their families cope with illness, pain and loss. So, the purpose of this study was to identify and describe a few elements of patient-reported, health-related spirituality. We tried to emphasize the idea that a psychologist can complement and collaborate with spiritual direction you receive from your priest, pastor, rabbi, or other spiritual leader.

INTRODUCERE

În științele sănătății și medicale, se recunoaște din ce în ce mai mult faptul că preocupările religioase și spirituale sunt importante pentru a înțelege comportamentul, atitudinea și credințele persoanelor a căror sănătate este compromisă. Religia ocupă un loc important în viața oamenilor iar stresul provocat de boală, deseori, cauzează un dezechilibru la nivelul minții, al trupului și sufletului, dezechilibru care necesită existența unor resurse adecvate de coping; totodată religia la fel ca psihologia și medicina adresează întrebări de bază, existențiale cu privire la viață, moarte, boală și evoluția suferinței. Practicile religioase joacă un rol extrem de important în copingul cu boala psihică și fizică, fiind un fapt demonstrat că persoanele care apelează la copingul religios fac față mult mai bine condițiilor impuse de boală și tratament decât cei care nu apelează la un astfel de coping. Percepția divinității ca sursă a puterii și confortului, precum și frecventarea slujbelor religioase are un efect pozitiv asupra recuperării din boală. De aceea, această relație trebuie încurajată și facilitată de către specialiștii în domeniul sănătății. De asemenea, cunoașterea orientării religioase, a practicilor și credințelor pacienților, pot oferi informații

folositoare în ceea ce privește construirea planului de tratament, informarea terapeutului cu aspecte legate de gradul de implicare în practicile religioase ale pacientului, ceea ce poate servi ca suport sau obstacol în intervenția de specialitate.

Importanța religiei și spiritualității în viața cotidiană a oamenilor în general și a pacienților în particular este recunoscută. Conform Recensământului Populației și locuințelor din 2002, creștinii reprezentau 99,1% din cetățenii României, adică 21.485.381 (http://old.jurnalul.ro/articol_profil_de_crestin.html). De asemenea există în literatura de specialitate o serie de studii care demonstrează impactul pozitiv al practicilor religioase asupra rezultatelor tratamentelor, subliniind clar beneficiile emoționale și cognitive pe care credincioșii le dobândesc. De exemplu, Krausse (1999) este de părere că ritualurile religioase cum sunt rugăciunea și spovedania pot fi foarte importante în instalarea unei stări emoționale pozitive și/sau generarea unor credințe globale și de viziune asupra lumii care sunt asociate cu o îmbunătățire a stării de sănătate (optimism, iertare, împăcare). Pe de altă parte, religiozitatea s-a dovedit a fi sursa suportului emoțional, la pacienții cu diferite boli cronice, cu efecte benefice asupra calității vieții (Chatters, 2000). În alte studii care vizau pacienții cu cancer, credințele și activitățile religioase au fost asociate cu nivele scăzute ale durerii și cu un nivel crescut de optimism în ceea ce privește recuperarea din boală (Chatters, 2000). De asemenea, o serie de studii pe pacienții cu cancer, (Oxman, Freedman, Manheimer, 1995) subliniază beneficiile în plan medical care pot fi atribuite rugăciunii. Roadele tămăduitoare ale rugăciunii sunt numeroase, „rugăciunea, fiind pricinuitoarea primirii depline a harului, este prin aceasta pricinuitoarea tămăduirii omului și a întoarcerii sale întru sănătate, ea inducând o stare de relaxare” (Larchet, 2001). Examinând învățătura și practica referitoare la Taina Mărturisirii, se poate observa cu ușurință caracterul lor terapeutic; textele liturgice vorbesc în termeni medicali despre această Taină, despre efectele ei și despre rolul preotului (Larchet, 2001). Relevanța deosebită pe care o are religia în acest context este că servește ca funcție explicatorie, furnizând o serie de povestiri, metafore și imagini care inspiră sensul înțeleșului, speranței și coerenței în fața a ceva care pare a fi fără de înțeleș și lipsit de sens.

Semnificațiile pe care le atribuim bolii sunt multiple, în funcție de gravitatea și de stadiul acesteia. Astfel, psihiatrul canadian Lipowski este de părere că boala poate fi percepută: ca experiență de viață firească; ca inamic, ca pedeapsă; ca eșec; ca eliberare; ca strategie; ca pierdere iremediabilă; ca valoare. Aceste tipuri de atribuire sunt relevante pentru înțelegerea diferitelor reacții la boală și a formei de coping adoptată de pacienți.

SĂNĂTATE ȘI BOALĂ

Starea de sănătate este definită în Constituția OMS (Organizația Mondială a Sănătății; <http://www.who.int>) ca fiind o stare de bine fizic, psihic, social și spiritual.

Boala, pe de altă parte, este definită ca o serie de modificări biologice și/sau psiho-comportamentale care generează o stare de stres și/sau dizabilitate.

Boala are mai multe componente (pentru detalii, vezi David, 2003 și Băban, 2003) pe care le vom enumera mai jos.

1. Manifestări. Fiecare boală presupune existența unui anumit tablou clinic sau modalități de manifestare. Acest tablou clinic se mai numește și simptomatologia pacientului și conține semne și simptome. Semnele sunt formele de manifestare a bolii care pot fi identificate de clinician sau de către altă persoană, inclusiv de către pacient, pe baza simțurilor proprii sau a modificărilor fiziologice. Simptomele, sunt acele manifestări ale bolii care apar în primul rând în sfera de percepție a bolnavului și sunt experențiate de către acesta la nivel subiectiv; ele pot fi cunoscute de clinician doar indirect, din relațiile pacientului.

2. Boala presupune anumiți agenți/factori etiologici. După natura lor, ei se clasifică în agenți exogeni și agenți endogeni. La rândul lor, agenții exogeni pot să fie fizici (ex. mecanici, termici, electrici, etc), biologici (ex. microbi, virusuri, paraziți, ciuperci, etc) și psiho-sociali (ex. stresul, stil de viață nesănătos, etc.) agenții endogeni (ex. factori genetici) pot fi considerați primari, producând diverse tipuri de anomalii ereditare. După funcția lor, agenții etiologici se împart în:

- factori declanșatori;
- factori determinanți;
- factori favorizanți;
- factori predispozanți/de risc;
- factori de menținere.

3. Reacții de răspuns ale organismului la acțiunea agenților etiologici.

Aceste reacții pot fi specifice sau nespecifice, fiecare din ele la rândul lor putând fi locale sau cu caracter general. De asemenea, ele se pot manifesta la nivel biologic sau la nivel psihologic (David, 2003).

IMPACTUL PSIHOLGIC AL BOLII ȘI EXPERIENȚA DE BOLNAV EXPERIENȚA DE BOLNAV

Boala cuprinde o arie foarte largă de experiențe, de la a nu te simți bine, a avea simptome specifice unei boli, a primi un diagnostic și tratament, a suporta consecințele bolii. Boala, fie că este acută sau cronică, este o situație de criză care solicită adaptare la una sau mai multe din situațiile următoare: simptome, disfuncții și durere; proceduri de diagnosticare; proceduri de tratament; mediul spitalicesc și personalul medical; intervenția chirurgicală; reducerea autonomiei; pregătirea pentru un viitor incert; amenințarea echilibrului emoțional, a demnității personale și a stimei de sine, a sentimentului de control.

Încă din anul 1951, sociologul Talcot Parson introduce conceptul de *rol de bolnav* (sick role). O persoană poate trăi rolul de bolnav dacă medicul a confirmat existența unei boli. Astfel, rolul de bolnav este un fel de confirmare socială a bolii și are următoarele caracteristici (Băban, 2003; Thoressen, Harris, 2002):

- Induce modificări de rol (ex. scutirea de responsabilități profesionale, sociale și familiale);
- Presupune modificări de identitate (ex. din postura de profesionist într-un domeniu, devine pacient);
- Presupune modificări de domiciliu;
- Modificări în suportul social;
- Presupune urmarea cu strictețe a prescripțiilor medicale;
- Impune repaus la pat;
- Implică expectanța celorlalți de însănătoșire;

În strânsă legătură cu rolul de bolnav, Mechanic (1962) introduce un nou concept și anume comportamentul de bolnav (illness behavior) care constă în tranziția de la normal la anormal:

- Recunoașterea și interpretarea simptomelor;
- Asumarea rolului de bolnav;
- Consultarea medicului și acceptarea tratamentului;
- Recuperarea din starea de boală;

Orice persoană bolnavă, prin asumarea unui rol impus de situația de criză, apărută deseori inopinat și pentru care de cele mai multe ori nu este pregătită să îi facă față, are nevoi speciale. Cunoscând nevoile pacientului, familia, personalul medical, pot facilita adaptarea sa la rolul de bolnav. Nevoile pacientului aflat în situația de a se adapta noii sale condiții sunt: de a fi înțeles, de a fi informat, de a reduce anxietatea, de a fi respectat, de a se simți în siguranță, de a avea control, de a-și păstra demnitatea (Taylor, 1999; Băban, 2003).

RĂSPUNSUL EMOȚIONAL LA BOALĂ ȘI MOARTE

Starea de disconfort, de boală, diagnosticul, confruntarea cu tratamentul, cu un mediu străin, cu o evoluție incertă, cu suspendarea, cel puțin temporară a planurilor de viitor, declanșează o gamă variată de emoții negative. Printre cele mai întâlnite reacții emoționale pe care o persoană le trăiește atunci când trebuie să facă față bolii se numără: *anxietatea* (înainte de diagnostic, de procedurile medicale, legată de evoluție); *furia* (față de starea de depersonalizare tipică mai ales în mediul spitalicesc, față de o soartă „nedreaptă”); *depresia* (cauzată de pierderea controlului, a independenței, a rolului social activ, de incertitudine a viitorului); *însingurare* (în experiența bolii, pacientul simte deseori că nu este înțeles, că între el și cei sănătoși există o barieră de netrecut); *neajutorare* (cauzată de dependența față de alte persoane, pierderea sentimentului de control asupra propriei vieți); *lipsa de speranță* (pesimism privind evoluția bolii, a eficienței tratamentului, abandonarea în fața bolii) (Suinn&VandenBos, 1999).

Emoțiile negative complică viața bolnavului și evoluția bolii, interferând puternic cu recuperarea din boală. Întotdeauna omul își imaginează moartea ca și cum ar fi ceva ce se întâmplă altora, mai puțin lui. Doar în momentul în care descoperă că și el se poate confrunta cu o astfel de experiență își descoperă propria

vulnerabilitate. Fiecare dintre pacienții confrunțați cu o astfel de boală, reacționează într-un mod unic, dată fiind unicitatea persoanei. Cu toate acestea, cercetările efectuate asupra modului în care reacționează oamenii în fața diagnosticului de cancer, spre exemplu, cum acceptă și se resemnează sau refuză ideea și luptă împotriva bolii, au permis sistematizarea unor stadii ale reacțiilor emoționale.

Kubler-Ross, a identificat cinci stadii de răspuns la boală (Băban, 2003; Shafranske, 2003; Potts, 2000). Stadiile nu sunt rigide, fiecare persoană putând să reacționeze într-un mod particular, în funcție de vârstă, educație, convingeri religioase, cultură. Cunoașterea stadiilor poate ajuta medicul, psihologul, preotul sau familia să se orienteze în asistența bolnavului. În faza investigațiilor persoana este cuprinsă de *nesiguranță și anxietate* pentru un diagnostic negativ, dar în același timp și de speranța înfirmării suspiciunilor. În situația în care alarma s-a dovedit a fi falsă anxietatea dispare odată cu trăirea unui sentiment de ușurare. Dacă suspiciunile se confirmă, confruntarea cu diagnosticul și șocul aflării adevărului este atât de mare încât pacientul nu poate accepta cognitiv și emoțional diagnosticul astfel apărând *negarea*, care este de obicei prima reacție în cadrul procesului descris de Kubler-Ross. La unii pacienți negarea are un efect pozitiv, de tampon în fața unei știri traumatizante. Această evitare este bună atâta timp cât este doar o formă de adaptare temporară la situația traumatică. Dacă ea persistă poate duce la refuzul diagnosticului și la nonaderență la tratament, putând avea astfel un efect letal. Există și cazuri în care negarea poate trezi dorința pacientului de a solicita noi investigații, de a apela la alți medici în speranța că aceștia vor putea să-i infirme temerile.

Când faza de negare nu mai poate fi menținută, aceasta va fi înlocuită cu *furia și revolta*. „De ce eu?” este întrebarea frecventă în acest al doilea stadiu al reactivității. Boala este percepută ca o pedeapsă nedreaptă și nemeritată. Furia, supărarea și resentimentele sunt aruncate cu putere pretutindeni, împotriva destinului, familiei, personalului medical. În această fază pacientul poate să-și piardă credința în Dumnezeu. Revolta în fața unui destin nedrept poate determina un comportament non-compliant la tratament și la indicațiile medicale cu privire la renunțarea la unele comportamente de risc.

În momentul în care pacientul observă că atitudinea sa în fața bolii nu schimbă cu nimic evoluția ei, *negocierea, învoiala*, devin reacții tipice în cel de-al treilea stadiu de adaptare la boală. Bolnavul este asemănat cu copilul care promite un comportament bun în schimbul unui favor, sperând amânarea deznodământului nefericit. Acest stadiu poate fi gândit doar, uneori chiar inconștient sau poate fi exprimat explicit. Donațiile de bani către biserică și săraci, donațiile de organe în folosul științei, acte de caritate în schimbul sănătății sunt forme de „tocmeală” cu Dumnezeu. Negocierea poate lua forma luptei împotriva bolii, care se concretizează prin căutarea unor tratamente alternative, etc. Din punct de vedere psihologic aceasta este cea mai potrivită pentru a încuraja optimismul, gândirea pozitivă, încrederea în vindecare și negarea gravității bolii.

Dacă boala are o evoluție negativă, dacă internările repetate și intervențiile chirurgicale nu duc la nici un rezultat favorabil recuperării din boală, dacă pacientul se percepe pe sine ca fiind o povară pentru familia sa, apare *depresia*. Boala și suferința nu mai pot fi negate, sentimentele de neputință și lipsa de speranțe duc la epuizare și depresie.

În faza terminală intervine *acceptarea* emoțională și cognitivă a bolii și a sfârșitului. Oboseala fizică și psihică determină o atitudine de resemnare și abandonare a luptei. Lipsa totală a oricărei speranțe este un indiciu important care subliniază faptul că pacientul este pregătit pentru moarte (Băban, 2003).

COPINGUL

Noțiunea de „coping” a fost introdusă pentru prima dată de către Lazarus în anul 1966. Conform teoriei tranzacționale copingul este definit ca „*efort cognitiv și comportamental de a reduce, stăpâni sau tolera solicițările interne sau externe care depășesc resursele personale*” (Băban, 1998; Miclea, 1997). Din definiția citată mai sus se desprind patru caracteristici esențiale ale copingului și anume:

- Rolul proceselor cognitive și al acțiunii;
- Copingul este întotdeauna un proces de tranzacție între persoană și mediu;
- Face distincția între mecanismele de ajustare și cele înnăscute de adaptare, fiind necesar efortul;
- Subliniază existența formelor eficiente și mai puțin eficiente de coping;

Principalele etape pe care le parcurge copingul sunt: 1. anticiparea (avertizarea) când situația poate fi prevenită sau amânată, când persoana se poate pregăti pentru confruntare; 2. confruntarea (impactul) când are loc răspunsul, redefinirea situației și reevaluarea; 3. postconfruntarea, când se instalează semnificația personală a ceea ce s-a întâmplat (Băban, 1998).

Există o serie de puncte controversate în ceea ce privește copingul. Vom trece în revistă doar câteva dintre acestea. Primul se referă la conștientizarea sau nu a eforturilor de ajustare – în general se acceptă că ajustarea este un răspuns conștient la stimuli negativi, ea implicând în același timp un efort conștient doar dacă a fost puțin practică. O strategie de coping des utilizată se automatizează și este activată cu un control conștient minim sau chiar fără acesta. Având în vedere că definirea copingului este făcută în termeni de idei și acțiuni realiste, este subliniat faptul că ajustarea reprezintă un repertoriu de comportamente învățate. Pe de altă parte, includerea de către unii autori a fenomenelor intrapsihice denumite de psihanaliză mecanisme defensive în cadrul proceselor de coping implică acceptarea lipsei efortului conștient și voluntar (Haan, 1993, Băban, 1998). Există unele evidențe care subliniază corelațiile mai degrabă pozitive în situații specifice între negare și sănătate psihică. De exemplu, procentul de supraviețuire și recuperare din boală a fost semnificativ mai mare în cazul bolnavilor care utilizau negarea bolii după diagnostic și tratament, față de cei care reacționau cu lipsa speranței în aceeași situație.

Miclea (1997) propune o taxonomie biaxială a mecanismelor de coping, în care mecanismele de apărare sunt încadrabile în categoria copingului cognitiv evitativ.

Un alt aspect controversat în literatura de specialitate este conceptualizarea diferită a copingului ca trăsătură sau ca proces. O serie de studii scot în evidență rolul personalității în medierea răspunsului la coping.

Nu există acord nici în ceea ce privește numărul de dimensiuni specifice procesului de ajustare. Cea mai utilizată clasificare este cea realizată de către Lazarus și colaboratorii lui (1984, 1987) și anume: coping focalizat spre problemă și coping focalizat spre emoție. Copingul focalizat spre probleme are la baza acțiuni orientate direct spre rezolvarea, redefinirea sau minimalizarea situației stresante, purtând numele și de coping instrumental. Copingul focalizat spre emoție, numit și coping indirect este orientat spre persoană în scopul reducerii sau controlării răspunsului emoțional la stresori diferiți.

În anul 1991, Steptoe (Băban, 1998) subclasifică fiecare dintre cele două categorii de coping în comportamentale și cognitive care la rândul lor pot fi active sau pasive.

Controverse există și în ceea ce privește efectele copingului. Multe studii aduc argumente în direcția că strategiile de coping focalizate spre problemă sunt asociate pozitiv cu starea de bine în timp ce strategiile cognitive focalizate spre emoție tind să fie asociate cu o sănătate mentală precară. Cert este faptul că, copingul emoțional poate facilita copingul comportamental prin reducerea stresului care altfel ar împiedica eforturile de soluționare a problemei; similar copingul focalizat spre problemă poate determina evaluări mai puțin amenințătoare, deci contribuie la reducerea distresului emoțional (Băban, 1998).

STRATEGII DE COPING CU BOALA

Asemeni oricărei confruntări cu o situație stresantă și confruntarea cu boala necesită anumite strategii de ajustare sau adaptare. Din păcate nu se poate încă preciza cu exactitate care strategii de coping cu boala sunt adaptative și care sunt dezadaptative (Suin, VandenBos, 1999).

Cele mai des întâlnite strategii de coping cu boala sunt următoarele:

- ✓ **Strategii cognitive:** negare, minimalizare, focalizare, raționalizare, intelectualizare, religiozitate, „gândire magică”, gândire pozitivă, control perceput;
- ✓ **Strategii emoționale:** exprimare emoțională, reprimare, solicitare de suport emoțional, reducerea reactivității emoționale (tehnici de respirație, de relaxare) sau prin paleative (sedative, tranchilizante, abuz de alcool, droguri)
- ✓ **Strategii comportamentale:** luptă, evitare, capitulare, acceptare resemnată.

SPIRITUALITATEA CA METODĂ DE COPING CU BOALA

Spiritualitatea a fost descrisă ca metodă de coping în multe studii privind bolile grave. S-a demonstrat că spiritualitatea corelează pozitiv cu: diminuarea sentimentului de vulnerabilitate în fața morții, diminuarea disconfortului, aplanarea

sentimentului de singurătate, creșterea adaptării emoționale și formarea unei perspective pozitive asupra morții la pacienții cu afecțiuni grave. În urma studiilor efectuate (Kaye & Raghavan, 2002), s-a constatat că pacienții aflați în stadii terminale cărora li se comunică diagnosticul și posibilitățile de evoluție a bolii își intensifică activitățile spirituale în raport cu bolnavii cărora nu le sunt oferite informații.

Într-un studiu calitativ întreprins de Emblen & Halstead au fost intervievați 19 pacienți din secția de chirurgie cu privire la punctul lor de vedere față de spiritualitatea lor. Au descris rugăciunea, asistența spirituală și viziunea transcendentă a nevoii de suport ca fiind mijloace de coping „spiritual” cu impact mult mai puternic decât suportul social oferit de semenii lor.

Studiul lui Gotay asupra mecanismelor de coping la pacienții cu cancer în fază terminală, scoate în evidență importanța credinței și mai ales a rugăciunii ca metode principale de coping cu boala. De asemenea indivizii care au ajuns să-și accepte suferința ca fiind incurabilă s-au dovedit a fi în stare să-și împărtășească temerile lor, altor oameni și lui Dumnezeu.

Prin rugăciune și credința în viața de apoi, subiecții aflați în faze terminale au ajuns să experimenteze un sentiment de putere în fața bolii și să aibă speranță pentru viitor. Acest sentiment este foarte bine ilustrat în Psalmul 22, 4: „*chiar de voi umbla în mijlocul umbrei morții, nu mă voi teme de rele, că Tu cu mine ești*”.

Spiritualitatea influențează pozitiv și rezultatele în tratamentul adicțiilor (consum de alcool, droguri). Recuperarea alcoolicilor a folosit spiritualitatea ca metodă pozitivă de a face față stresului și de a-și exprima sentimentele, în timp ce alcoolul era văzut ca mijloc de suprimare a sentimentelor activate de diferiți stresori.

De asemenea, rugăciunea a fost cea mai frecventă activitate spirituală identificată de Guillory & colab. în 1997 la femeile infectate cu HIV/SIDA. Cercetătorii au concluzionat că aceasta (rugăciunea) le ajută pe femei să facă față stigmatizării, faptului că se află în faza terminală a unei boli incurabile, și să-și găsească pacea și liniștea sufletească.

În plus, factorii psihosociale ai coping-ului „spiritual” (de ex. rugăciunea, participarea la serviciile religioase) ameliorează consecințele stresului asupra sănătății.

Pentru membrii unei familii care au în îngrijire un bolnav cronic, un rol deosebit îl are viziunea spirituală. S-a constatat că membrii acestor familii apelează mult mai frecvent la conversații pe teme religioase, lecturi ale textelor religioase, rugăciunea particulară, la acestea adăugându-se cultul public (liturgia, maslul și alte rânduieli specifice).

Așadar, religiozitatea, conform lui Miller & Thoressen (2003), constituie unul din predictorii calității vieții. Mai mult, ei au găsit că religiozitatea amortizează relația dintre starea de bine fizic și calitatea vieții, astfel că oamenii cu un nivel crescut de religiozitate fac față mult mai bine la diferitele probleme de viață, iar simptomele unor boli (însoțite de durere și fatigabilitate crescută) tind să se amelioreze.

IMPACTUL RELIGIOZITĂȚII PACIENTULUI ASUPRA RECUPERĂRII DIN BOALĂ

RELIGIOZITATEA, METODĂ EFICIENTĂ DE COPING CU BOALA

King și Bushwick (1994), au subliniat faptul că 95 % din populația SUA crede în Dumnezeu, 94 % din pacienți consideră că sănătatea spirituală este la fel de importantă ca și sănătatea fizică, 77 % cred că medicii ar trebui să țină cont de nevoile spirituale ale pacienților, 37 % doresc ca medicul lor să acorde o mai mare importanță credințelor religioase. Mai mult de 80 % dintre pacienții intervievați susțin că medicul lor nu discută niciodată sau foarte rar cu ei pe teme religioase.

Koenig (2001) în urma unei cercetări privind impactul religiozității asupra recuperării din boală, a ajuns la concluzia că în unele zone ale SUA peste 90 % din pacienți apelează la copingul religios pentru a-și asigura confortul în timpul bolilor mai grave. Comportamentele care fac parte din copingul religios includ, rugăciunea particulară, lectura cărților cu conținut religios, participarea la serviciile religioase publice și la diferite acțiuni ale Bisericii.

Un review (Koenig, McCullough, Larson, 2000) care cuprindea peste 1200 de studii pe teme de sănătate și religie, a scos în evidență faptul că majoritatea studiilor evaluate arată asociații semnificative între activitatea religioasă și îmbunătățirea stării de sănătate psihică și fizică.

Personalul medical ar trebui să fie conștient de rolul pe care religia îl joacă în copingul cu boala întrucât anxietatea, depresia și pierderea speranței pot complica evoluția multor boli, interferând puternic cu complianța la tratament, activitățile de îngrijire personală sau motivare în ceea ce privește recuperarea din boală. Credințele și practicile religioase sunt doar câteva metode prin care pacienții reușesc să „țină sub control” distresul emoțional din timpul bolii.

În momentul în care religia este cea care oferă un sens, scop și mai ales oferă speranță și optimism, pacienții se simt confortabil și de cele mai multe ori împărtășesc credințele cu medicul lor. Câteva studii (Benson, 1996; Benson, Friedman, 1996; Brody, 1997; Byrd, 1988) au evaluat efectele relaxării și meditației asupra evoluției unor boli. Relaxarea poate fi obținută printr-o procedură relativ simplă care poate urma doi pași: (1) repetarea unui cuvânt, frază sau activitate musculară și (2) ignorarea oricăror gânduri intruzive care-ți vin în minte și focalizarea pe repetiție. Atunci când acestea sunt practicate regulat, rezultatele acestei tehnici sunt un set de efecte fiziologice care nu pot fi reproduse. Benson (1996) susține că 80 % din pacienți, în momentul în care trebuie să aleagă între o frază cu conținut religios și o frază cu alt conținut, în mod voluntar ei aleg o frază religioasă pentru a favoriza relaxarea. Alte linii de studiu ale relației dintre medicină și religiozitate, se focalizează pe efectele rugăciunii (Dossey, 1993; Byrd, 1988; Harris, Gowda, Kolb, 1999), și pe efectul placebo (Benson, Friedman, 1996; Brody, 1997).

Spiritualitatea constituie o parte complexă și multidimensională a experienței umane. Ea cuprinde aspecte cognitive, experiențiale și comportamentale. Aspectele cognitive sau filosofice includ: căutarea sensului, scopului și adevărului în viață (Ellis,

Vinson, 1999; Sulmasy, 1999; McKee, 1992; Thomason, Brody, 1999; Craigie, Hobbs, 1999; Ross, 1995; Smucker, 1996). Aspectele emoționale și experiențiale implică sentimente cum sunt: speranța, pacea sufletească, confortul și suportul. Toate acestea se reflectă în calitatea relațiilor stabilite de pacient, în abilitatea de a dăru și primi iubire spirituală precum și tipul de relație pe care îl stabilesc cu sine, comunitatea din care face parte, mediul în care trăiește (Craigie, Hobbs, 1999; Derrickson, 1996). Aspectul comportamental al spiritualității implică modul în care persoana își exteriorizează credințele religioase.

Distresul spiritual (Hay, 1989; Smucker, 1996) și crizele spirituale apar în momentul în care indivizii sunt incapabili să găsească sursa semnificației (sensului), speranței, iubirii, păcii, confortului, puterii de a face față stresului zilnic sau când apar conflicte între credințele lor și ceea ce se întâmplă în viața lor. Acest tip de stres poate avea efecte în detrimentul sănătății fizice și psihice a pacienților.

Grija spirituală poate fi definită ca recunoaștere și răspuns la „expresia multidimensională a spiritualității regăsită la bolnavi și la familiile acestora” (Derrickson, 1996). Aceasta implică compasiune, prezență, ascultare și încurajarea unei speranțe realiste, putând să nu implice discuții despre Dumnezeu sau religie (O'Connor, 1986).

INFLUENȚA EXPERIENȚELOR RELIGIOASE ÎN PROCESUL TERAPEUTIC

Multe practici și convingeri spirituale pot avea un efect emoțional și psihologic pozitiv. Acestea datorită faptului că nu sunt făcute pentru sănătatea psihologică ci pentru cea spirituală. Poate două dintre aceste practici sunt mai importante și anume taina spovedaniei și rugăciunea. Beneficiile spovedaniei sunt bine cunoscute, chiar și dintr-o frază foarte cunoscută, „spovedania este benefică pentru suflet”. Rugăciunea, are ca obiective focalizarea minții și sufletului pe Dumnezeu, și determinarea persoanelor să conștientizeze minut cu minut prezența Sa, având efecte de relaxare și de calmare. Richards și Bergin (2000) în cartea „Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity” subliniază faptul că intervențiile spirituale în psihoterapie sau consiliere nu sunt foarte bine acceptate, majoritatea persoanelor considerând că acest tip de intervenții sunt de competența preotului. Cert este că înaintea oricărei prescripții comportamentale sau sugestii referitoare la practicile spirituale ca parte integrantă a terapiei, terapeutul trebuie cu necesitate să discute intervenția specifică în totalitatea ei cu clientul. Majoritatea, dacă nu toți, clienții ortodocși au discutat cu preotul despre problemele lor psihologice înainte chiar de a-și face o programare la un terapeut. În cele mai multe cazuri, preotul a sugerat clientului un plan de tratament, care acoperă de obicei atât problemele psihologice cât și cele spirituale ale situației. Terapeutul este obligat să exploreze fiecare cale posibilă pentru a se asigura că terapia se va desfășura fără să afecteze convingerile pacientului.

CONCLUZII

Sentimentul religios apare în cadrul experienței umane într-o multitudine de forme, dispoziții și intensități. Ca forță a culturii și ca expresie a experienței individuale, religia joacă un rol esențial în psihologia umană. Formele pe care le ia religia sunt variate și diferă de la o persoană la alta. Chiar și pentru persoanele necredincioase sau ateiste, influența religiei nu poate fi ignorată. Convingerile religioase permit transformarea incomprehensibilului în comprehensibil, oferirea de sens și semnificație, coerență, curaj în fața unor confuzii, dezamăgiri, pierderi și suferințe (Shafranske, 2003).

Prin simboluri, ritualuri și credință, practicile religioase inspiră și încurajează comportamente în concordanță cu un set prescris de valori religioase. Afectele induse prin implicarea religioasă servesc ca elemente importante în motivarea și influențarea comportamentului persoanei bolnave.

Există o varietate de angajamente și expresii religioase între, și în indivizi. Religia poate apărea ca sursă potențială și clară de influență, suport sau conflict în trăirea sau experiența bolii. Religia, în dimensiunea sa intrinsecă și extrinsecă, face legătura între angajamentele și idealurile după care se ghidează în viață o persoană. Ea poate fi văzută așadar ca un „sistem de simboluri care acționează în direcția stabilirii unei dispoziții și motivații puternice persuasive și de lungă durată...”.

THEOLOGIA EUROPAEA

PRESERVATION THROUGH MORAL CONDUCT

HANS SCHWARZ

REZUMAT. Providența prin îndrumare morală. În afară de evenimentele naturale, există și un alt mod în care providența generală a lui Dumnezeu se manifestă. În procesele naturale activitatea creatoare continuă a lui Dumnezeu este dominantă; în schimb, în procesele morale, activitatea de conservare creatoare a lui Dumnezeu este cea mai importantă. De altfel la început comunitatea creștină a fost mai degrabă ezitantă în a adopta ideea de lege naturală, care era prevalentă printre stoici. Origen a fost primul care a pregătit drumul înspre primirea ideii de lege naturală atunci când l-a identificat pe Hristos-Logosul cu structura rațională a lumii. În ce-l privește, Luther a fost convins că Dumnezeu a rânduit totul în lume, de la evenimentele cele mai mari până la cele mai mici detalii. În zilele noastre, există tendința de a socoti preceptele morale pe care le respectă omul ca rezultând din fapte biologice și ca existând deja, în forme mai puțin coagulate, la speciile mai evoluate de animale.

Besides natural events, there is another important way in which God's general providence expresses itself. In the natural process God's continuous creative activity is dominant; however, in the moral process God's preserving creative activity rules supreme. God maintains and guides his creation, and within creation especially humanity, so as to avoid creation's destruction and self-annihilation. God did not abandon the world once he had created it. He continues to accompany it in a caring way. Similarly, he does not let humanity go on its own once it appears on the scene. God endows humanity with certain guidelines within which it can unfold itself and which may aid it in finding its proper place within creation. Yet how can we find these guidelines?

The most obvious place to seek guidance is one's conscience. The name "conscience" is derived from the Latin *conscire* and means "being a witness to" or "knowing with" someone. In other words, the conscience was originally understood as a kind of moral self-reflection that scrutinizes one's activities. When we recall, however, how many crimes have been committed in nationalistic and fascist countries in the name of conscience, we wonder what kind of normative and autonomous voice this conscience is. We realize that our conscience itself is not a moral norm; rather it attests to those norms it attempts to enforce.¹ Yet the extent to which these norms are

¹ Cf. the important collection of papers, Charles E. Curran, ed., *Absolutes in Moral Theology?* (Cleveland: Corpus Books, 1968), which contains Robert H. Springer's paper "Conscience, Behavioral Science and Absolutes," 19-56, in which he states that "greater relativity in the abstract will yield sounder moral conclusions in the concrete" (56).

perceived and enforced differs greatly. For some they seem to be hardly existent, while for others they are torturous, as they were, for instance, for the young Luther in his monastery cell. If we want to address ourselves to the trustworthiness of the moral process, we cannot just look at the conscience as the expression of moral norms. We must search behind the conscience for those very norms.

A promising way in our search for normative forces of human behavior opens up when we investigate the so-called natural law. The notion of a natural law goes back to the ancient idea that the gods gave people rules and regulations according to which people could and should conduct their lives. Aristotle cast this into a philosophical framework by claiming that basic to all human law is the divine law. The fundamental divine law is that which is just by nature and "which is the criterion and creative foundation of all human legislation and jurisdiction."²

At first the Christian community was rather hesitant to adopt the idea of a natural law, which was especially prevalent among the Stoics. It was primarily Origen (185-254) who paved the way for the reception of natural law in the Christian community when he identified Christ, the *logos*, with the rational, i.e., reasonable structure of the world. In Hellenism this rational structure was called *logos* also. At the same time, however, Origen pointed out that the existing positive law of the state could easily conflict with natural law. For instance, he claimed: "When the law of nature, that is, the law of God, commands what is opposed to the written law, observe whether reason will not tell us to bid a long farewell to the written code, and to the desires of its legislators, and to give ourselves up to the legislator God, and to choose a life agreeable to His word, although in doing so, it may be necessary to encounter dangers, and countless labors, and even death and dishonor."³

Soon Origen and other theologians (such as Lactantius) argued, referring to the world reason, that to outlaw Christian congregations and to demand sacrifices to the gods was contrary to the natural divine law.⁴ Thus for the first time an attempt was made to found and limit state laws through the divine natural law.

In Augustine we find a more explicit understanding of the natural law. He asserts now that we consider something just and right because nature teaches us. We do not consider it just and right because we have arrived at it through human convention. With this statement he almost anticipated the heavy critique of the natural law a thousand years later by English empiricists such as Thomas Hobbes (1588-1679).⁵ "The eternal law is the divine order or will of God, which requires the preservation of natural order, and forbids the breach of it."⁶ The eternal law is not temporal, but is concomitant with order, peace, and harmony. At the same time,

² So Emil Brunner, *Justice mid the Social Order*, trans. M. Hottinger (New York: Harper, 1945), 6.

³ Origen, *Against Celsus* 5.37, in the Ante-Nicene Fathers, 4:560.

⁴ Cf. Lactantius, *The Divine Institutes* 5.12, in Fathers of the Church, 49:356ff.

⁵ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan* (chap. 14), introduction by A. D. Lindsay (New York: E. P. Dutton, 1950), 107, who understands the natural law primarily from the perspective of a contract or of mutual agreement.

⁶ Augustine, *Reply to Faustus the Manichean* 22.27, in Nicene and Post-Nicene Fathers, 1st ser, 4:283.

this law is equal to the wisdom and will of God. The eternal law must be distinguished from the temporal law, regardless of whether it was given in paradise or implanted in our hearts or promulgated in writings.⁷ The eternal law is eternally unchangeable and applies to the whole of creation.⁸ Animals, however, are subjugated under this law in such a way that they have no part in it, while angels participate in it fully. Humanity stands in the middle, in part subjugated to it like animals and in part participating in it like angels. Natural law belongs essentially to our humanity. It is therefore made concrete and present in many ways, as for instance in the Golden Rule, the Mosaic Law, and the law inscribed in our hearts. In these forms the temporal law is the reflection of the eternal law.⁹

Thomas Aquinas (ca. 1224-74) largely followed Augustine in his understanding of natural law. For him "the Eternal Law is nothing other than the exemplar of divine wisdom as directing the motions and acts of everything."¹⁰ Contrary to Augustine, Thomas does not think the term "law" (*lex*) is derived from reading (*legere*) or choosing (*eligere*), but it "comes from *ligando*, because it is binding on how we should act."¹¹ He therefore emphasizes the normative element in the law. "The Law is nought else than an ordinance of reason for the common good made and promulgated by the authority who has care of the community."¹²

Thomas distinguishes four different kinds of laws: (1) divinely revealed laws, directed toward supernatural purposes; (2) positive human laws based on natural law; (3) natural law itself; and (4) the world law from which natural law follows. Natural law, then, "is this sharing in the Eternal Law by intelligent creatures."¹³ This means that natural law is connected with both eternal law and the natural judgment of human reason. Through human reason the eternal law gains binding power as a reasonable prescript. Natural law is therefore essentially reasonable.¹⁴

By basing natural law on eternal law *and* reason, Thomas not only ensured its binding character. Once reason took its own path, as happened during the Enlightenment, many things were introduced as reasonable which were clearly against any divine (eternal) law. We notice this to some extent in Thomas himself when, following Aristotle, he argues for slavery as something given by nature. Slavery follows from the fact that "it is expedient for him [the slave] to be ruled by a wiser whom he serves."¹⁵ Thereby Thomas sanctions the feudal society in existence at his time. Though he could have designed a very different order of society, Thomas

⁷ Cf. Augustine, *On the Psalms* 1 19.1 17, in Nicene and Post-Nicene Fathers, 1st ser, 8:580.

⁸ To the following, cf. Augustine, *Reply to Faustus* 22.28; 4:284.

⁹ Cf. Augustine, *Letters* 157, in *Fathers of the Church*, 20:331.

¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1a2ae.93.1, Blackfriar cd., 28:53.

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1a2ae.90.1; 28:7.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1a2ae.90.4; 28:1 7.

¹³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1a2ae.91.2; 28:23.

¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 3a2ae.93.5; 28:65ff.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 2a2ae.57.3; 37:13. Cf. also the comprehensive study by Benezet Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. unter Einbeziehung der neuestamentlichen Kommmtare* (Paderborn: Schöningh, 1979), 293ff.

has not yet developed a universally applicable natural law for human freedom. Since natural law results primarily in reasonable action according to body, soul, and mind, humanity sets up natural laws on the basis of the drive to self-preservation. It establishes natural laws according to its animal nature, which it shares with all other sentient beings, for the purpose of procreation and nurture of its descendants. According to its reasonable nature, humanity has a natural inclination to recognize God and to live in community. Once it has been determined what the essence of humanity is, the law must be developed accordingly to further our humanity. Of course, besides the natural law of the individual, Thomas does not neglect the natural law of the community as it applies to family, state, and church.

When Martin Luther says in his *Lectures on Romans* that "we make up many stories about the Law of nature," we might conclude that he did not much appreciate this time-honored concept.¹⁶ When we also remember that he called reason a whore, this might reinforce our picture of Luther's low esteem of humans as reasonable beings.¹⁷ But Luther did not reject reason and natural law. He simply wanted to point to the problems contained in both.

Luther was convinced that God had ordered everything in the World, from the largest events to the smallest details. In his *Lectures on Galatians* of 1531, Luther stated with reference to Deuteronomy 22:5: "The male was not created for spinning; the woman was not created for warfare."¹⁸ God has established a certain order in creation according to which each member has its specific place and function. Let the king rule, the bishop teach, and the people obey the magistrate. "In this way let every creature serve in its own order and place."¹⁹ This order extends over the whole of creation from nature to humanity itself. If God has ordered nature, then it is only logical that even interhuman relationships are not arbitrary. Indeed, Luther is pointing out framework-type structures for family, government, and other interhuman relationships. For instance, God has instilled in the hearts of parents that they serve their children to the best of their ability, nourish them, care for them, and bring them up with great diligence.²⁰

Luther claims that these orders of relationships between people are best expressed in natural law. For instance, everybody knows that we should obey our parents, since we are from the same blood and since they bring us up.²¹ Likewise reason tells us that we should not kill anybody. From passages such as Matthew 7:12 and Romans 2.15 Luther concludes that the natural law contains all the

¹⁶ Martin Luther, *Lectures on Romans: Glosses and Scholia* (1 515/16), in *LW*, 25:344, in his interpretation of Rom. 8:3.

¹⁷ Cf. Martin Luther, *Predigten des Jahres 1546*, in *WA*, 51:126.9f., where Luther says reason is "the biggest whore that the devil has."

¹⁸ Martin Luther, *Lectures on Galatians* (1535), in *LW*, 26:307, in his explanation of Gal. 3:19.

¹⁹ Luther, *Lectures on Galatians*, 26:308.

²⁰ Martin Luther, *A Simple Way to Pray* (1 535), in *LW*, 43:203, in his explanation of the fourth commandment.

²¹ Martin Luther, *Predigten über das 2. Buch Mose* (1524-27), in *WA*, 16:512.3-6, in his explanation of the third commandment.

precepts of the prophets and all other commandments.²² To a large extent Luther thinks of natural law as identical with the Mosaic Law. Since the Mosaic Law, however, was given to the Jewish people, only that part of this law which is congruous with the natural law is obligatory for everyone. The matter is different with the commandment of love. Luther rightly recognizes that it is part of the natural law.

Since the "natural law is inborn in us like the heat in fire and the fire in flint,... it cannot be separated from divine law."²³ It is a natural gift of God which was not lost through the fall. It enables and facilitates communal life and serves as the basis and corrective for all other forms of law. Luther states that if natural law and reason were inherent and available to all, all people would be equal in their conduct.²⁴ However, he concedes that natural law is no longer available in an absolutely normative form. While it is still inscribed into our hearts, because of our sin-fulness its words do not have compelling power.²⁵

Luther similarly assesses the power of reason. For instance, he admonishes a prince to "determine in his own mind when and where the law is to be applied strictly or with moderation, so that law may prevail at all times and in all cases, and reason may be the highest law and the master of all administration of law."²⁶ But reason does not function independently as the norm for natural law, though Luther admits that the written law stems from reason as the wellspring of all law.²⁷ Natural law can fulfill its normative function only insofar as it is embedded in the ordering activity of God which surrounds and maintains it and which reason continuously presupposes.²⁸ Reason does not inaugurate the trustworthy moral process, but it discovers and forms the legal process according to God's ordering action. As long as reason and natural law are sustained by the ordering activity of God, they are the normative and formative forces of the moral process.

In the Enlightenment, however, Luther's admonition concerning the relationship between God's ordering activity and the natural law was discarded. The notion developed that natural law could be maintained on a strictly rational basis without reference to God. For instance, Jean-Jacques Rousseau (1712-78) claimed that humanity is by nature good. Furthermore, humanity could regain this natural state if it would turn away from the corrupting influences of society and civilization and be itself, instead of simply being citizens whose value depends on the community in which they live.²⁹ This idea is pursued further in his *Social*

²² To the following Martin Luther, *Against the Heavenly Prophets, in the Matter of Images and Sacraments* (1525), in *LW*, 40:97f.

²³ Martin Luther, "Table Talk" (2119 B; 1531), in *WA Tischreden* 2:374, 1 7ff.

²⁴ Martin Luther, *Psalms 101* (1534/35), in *LW*, 13:161, in his explanation of Ps. 101:1.

²⁵ Martin Luther, *Lectures on Deuteronomy* (1525), in *LW*, 9:108, in his exegesis of Dem. 10

²⁶ Martin Luther, *On Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed* (1523), in *LW*, 45:119.

²⁷ Luther, *On Temporal Authority*, 45:129.

²⁸ Cf. Luther's argument in *The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows* (1521), in *LW*, 44:336.

²⁹ Jean Jacques Rousseau, *Emile or Education*, trans. Barbara Foxley (New York: E. P. Dutton, 1948), 5ff; cf. also William Boyd, *the Educational theory of Jean Jacques Rousseau* (New York: Russell & Russell,

Contract (1762). While he realized that human society is threatened by the tyranny of the people themselves, he was convinced that a true and just society cannot be based on mere force; it must rather be consistent with people as free and rational beings. Therefore he suggested that humanity be liberated from the tyranny of the individual human will. Rousseau insisted that "each one of us puts into the community his person and all his powers under the supreme direction of the general will; and as a body, we incorporate every member as an indivisible part of the whole."³⁰ Freed from the narrow confines of its own being, a human being will find fulfillment in a truly social experience of fraternity and equality with citizens who share the same ideals.

The question which must be posed is whether one can count on such agreement by nature. Is the foundation for Rousseau's "social contract" really to be found in nature? In his *Essay concerning Human Understanding* (1690), John Locke (1632-1704) had already asserted that all our knowledge only stems from sense perception.³¹ Following this empirical trend, David Hume (1711-76) finally discarded all metaphysics. Though he still allowed for an original moral sense in humanity, he distinguished between matters of fact, which rest on certain conventions of experience, and truths of reason, which are based on certain conventions of reason. There is no longer an eternal norm of justice. Law becomes a matter of convention.³² Yet if there is no longer a directing moral influence, how can sinfully inclined human beings, whom Rousseau portrays, become citizens who strive for fraternity and equality? Humanity seems to be on a course leading to enslavement rather than freedom.

When ontologically grounded natural law was abandoned, not only its normative character but also its outdated manifestations were discarded. For instance, the idea was increasingly challenged that there were different classes of people with different rights and privileges. Undeniable progress could now be made by instituting inalienable human rights for all people and democratic procedures for dealing with each other. Yet in doing away with the metaphysically grounded natural law, one was also prone to rejecting the notion that natural law is more than the expression of circumstances or mere convention. As the Reformed theologian Emil Brunner (1889-1966) has shown, if there is nothing which is universally valid and no justice beyond ourselves that meets all of us as an undeniable demand, then there is no actual justice, "but only power organized in one fashion or another and setting itself up as law."³³ The alarming frequency with which totalitarian systems have emerged during the last one hundred years should make us wonder whether

1963), 190, who rightly claims that in *Emile* Rousseau does not neglect nature. "He is merely seeking for a method of keeping men as near nature as possible under existing social conditions."

³⁰ Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (\.6), translated, edited, and introduction by Maurice Cranston (Baltimore: Penguin Books, 1969), 61.

³¹ Cf. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (2.1.2), ed. Alexander C. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), 1:64, after having rejected the concept of innate ideas.

³² For Hume, cf. Hans Schwarz, *The Search for God* (Minneapolis: Augsburg, 1975), 76ff.; and for the empirical foundation of laws, cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1.3.1), ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1896), 591.

³³ Brunner, 8.

reason itself is a sufficient foundation for the moral process. Even during the height of absolutism, kings and princes understood that they enjoyed their rule through the grace of God. But today's dictators exercise their rule in their own name. They no longer feel subject to higher powers. The individual human being has become its own ultimate measure for right and wrong.

But we should also remember Charles Darwin's assertion that human moral and mental faculties differ in degree rather than in kind from the capacities of animals. If there is indeed a moral continuity between animals and humans, there should be even more reason to assume that such continuity exists between one human being and another. Perhaps the reason why we tend to deny the basic unity of the human moral process lies in our sinful estrangement from each other. We are so far apart from each other that we tend to forget our common history and common destiny.

Wolfgang Wickler (b. 1931), a former student of Konrad Lorenz (1903-89), points out our common moral history in his interesting book *The Biology of the Ten Commandments*. He claims that the Ten Commandments (specifically the fourth to the tenth) are demands that have not just emerged on the human level. For instance, inhibition against killing of members of one's own group, against theft and lying, and the summons to honor older members of the same social group are already present among animals.³⁴ This does not mean that these commandments are immutable. As a foundation and summary of appropriate moral behavior, they show a development even within the human family.

There are Decalogue-like collections of commandments known in Egypt, India, and even among the Masai in Kenya.³⁵ Especially the latter are instructive, since they portray a nomadic existence which necessitated significant changes in the Decalogue to adjust to the peculiarities of this form of life.³⁶ We are reminded here of Luther's insight: "What God has given from heaven to the Jews through Moses, he has also inscribed in the hearts of all humanity."³⁷ Luther recognized the Decalogue as a basic norm which is known to everyone even without the Mosaic Law. Ethnological research has adduced more and more evidence that indeed there are some basic norms of human behavior. The biologist Arnold W. Ravin from the University of Chicago expressed this very appropriately when he said:

Every culture has a concept of murder, that is, a specification of conditions under which homicide is unjustifiable. Every culture has a taboo upon incest and

³⁴ Cf. Wolfgang Wickler, *The Biology of the Ten Commandments*, trans. D. Smith (New York: McGraw-Hill, 1972), 76, 12, and 160f.

³⁵ Cf. Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, trans. A. E. Keep (London: Methuen, 1973), esp. 1 12, where he refers to the so-called Book of the Dead, and 121ff., where he classifies the commandments in ancient Egypt as wisdom literature. This comment is especially telling, since it attests to the acquisition of right conduct through insight and not just divine revelation. Cf. also II. Saddhatissa, *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism* (London: George Allen & Unwin, 1970), 87; and Kashi Nath Upadhyaya, *Early Buddhism and the Bhagavadgita* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971), 41 3f. Cf. also Moritz Merker, *Die Masai* (New York: Johnson Reprints, 1968 [1910]), 335f. Of course, the Masai are a Semitic tribe, which Merker emphasizes, pointing to their common heritage with the Israelites.

³⁶ Cf. Wickler, 44f, who refers here to Merker's study of the Masai.

³⁷ Luther, *Predigten über das 2. Buch Mose*, WA, 16:380,19f, in a sermon on Exod. 19.

usually other regulations upon sexual behavior. Similarly, all cultures hold untruth to be abhorrent, at least under most conditions. Finally, all have a notion of reciprocal obligation between parents and their children. These universal or near-universal ethics ... do indicate some profound and fundamental needs in all men to behave within certain limits or ethical boundaries.³⁸

This means that by nature the behavior of human beings is not as free and unspecified as we might initially assume. To be a human being means to act according to certain norms that enable us to live together and further our own species. For Arnold Ravin as well as for Konrad Lorenz and his followers, morality is natural. Sociobiology, however, cautioned against such optimism and showed that altruism among members of the same species is the result of the fact that the actual carriers of biological evolution are not individuals, whether species or single members, but the genes that cooperate in order to survive. Edward O. Wilson (b. 1929) therefore writes: "The genes hold culture on a leash. The leash is very long, but inevitably values will be constrained in accordance with the effects on the human gene pool."³⁹ The findings of behavioral genetics are not, however, totally void of moral implications.⁴⁰ It is still concerned with survival. Yet in contrast to Darwin, who considered the survival of individuals and of groups, behavioral geneticists have realized that individuals certainly do not survive, and groups quite often do not survive either. In an evolutionary scheme, only genetic units have an inherent tendency to last long enough to survive, and these units have evolved to survive by helping their copies reproduce wherever they may live. In order to succeed with propagation, certain behavioral traits are favored while others are abandoned as being unsuccessful. For humanity this would mean that the explicit forms of behavior depend upon the environment in which the social behavior takes place.

The trustworthiness of the moral process which is maintained by living according to these norms depends on our ability to develop these norms in such a way that they continue to be normative for interactions with the environment in which we live. If these norms are not developed in accordance with the changes we encounter and inaugurate, we will become helpless victims of the developments which surround us.⁴¹ For instance, if we do not adjust our conduct to the crowded conditions in our modern anonymous mass society, this will lead to a deterioration of individual partner relationships.⁴² We will "get on each other's nerves" to such an extent that either society completely disintegrates or new individual protective areas are created. Contrary to our obligation of governing the world and using it in accordance with the moral norms appropriate to us and our situation, the world would subdue us and impose on us a moral behavior that is appropriate to us and our environment. Instead of being agents of the conditions we encounter, we could at best react to them.

³⁸ Arnold W. Ravin, "Science, Values, and Human Evolution," *Zygon* 11 (June 1976): 151.

³⁹ Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 167.

⁴⁰ Cf. Hans Schwarz, "The Interplay between Science and Theology in Uncovering the Matrix of Human Morality," *Zygon* 28 (March 1993): 69f

⁴¹ Cf. Wickler, 171ff.

⁴² Cf. Wickler, 179.

These insights and conclusions have important implications for our understanding of the traditional theology of the orders of creation. The Lutheran theologian Werner Elert (1885-1954) is certainly right when he claims that the orders of creation presupposed in the Decalogue with words of command and prohibition are orders of God's creation to which we belong as created beings. Therefore he calls them orders of creation.⁴³ We wonder, however, whether Elert is correct when he asserts that these orders are always orders that already exist and not orders that should be maintained. Truly, the sixth commandment does not constitute marriage but presupposes it. Adultery was committed through acts that were considerably different in King David's Israel from those in Martin Luther's Germany or in Puritan England. Needless to say, in each epoch marriage was understood quite differently. This does not mean that the underlying norm "thou shall not commit adultery" had no binding value. But if we want to maintain the goal of a durable relationship which is envisioned in this commandment, then the exact interpretation of its normative ought-character must be reconsidered with each changing situation.

Since moral norms are goal oriented, intended to preserve rather than constitute the species, it might be good to follow the suggestion of Walter Runneth (1901-97). He speaks of orders of preservation instead of orders of creation. Runneth does not intend to diminish the creational character of these orders, but he objects against their static interpretation and maintains that creation must be perceived from the perspective of God's conserving activity.⁴⁴ This is even more necessary since we know God's creation only in its fallen condition, under the aspect of preservation. According to Runneth, the orders of preservation counteract the tendencies of the destructive antigodly powers. They are a sign that God does not want to destroy the world but conserves it for Christ's sake and toward Christ. The orders of preservation therefore ultimately have eschatological character: they point to the eschatological fulfillment in the new creation.

Since these orders are no longer evident in their original divine creational intention, they assume the character of a law. But as law they enable and facilitate the living together of people. They express a mutual obligation and therefore have basically the character of mutual service. Yet they are also susceptible to sinful distortion and can be misused to perpetuate injustice and inequality. Therefore they should never be separated from God as the originator and granter of these orders. This does not mean that we should go as far as Karl Barth, who claims that through its sinful existence humanity is in such depravity that it cannot, by its own power, know anything about these fundamental moral laws of nature. Barth therefore insists that this order cannot be found anywhere. It has "sought us out in the grace of God in Jesus Christ revealed in His Word, disclosing itself to us as such where we for our part could neither perceive nor find it."⁴⁵

⁴³ Cf. Werner Elert, *The Christian Ethos*, trans. Carl J. Schindler (Philadelphia: Muhlenberg, 1957), 77ff.

⁴⁴ For the following, cf. Walter Runneth, *Politik zwischen Dämon und Gott: Eine christliche Ethik des Politischen* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954), 139f.

⁴⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3/IV: *The Doctrine of Creation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 45

Bonhoeffer attempts a similar christomonistic foundation of these orders as docs Barth. Bonhoeffer claims it is an empty abstraction to talk about the world if one does not relate it to Christ.⁴⁶ The relationship "of the world to Christ assumes concrete form in certain mandates of God in the world. The Scriptures name four such mandates: labor, marriage, government and the Church." The term "mandates" is very apt, for it points to the obligatory aspect of these orders. Yet we are afraid that an exclusively christocentric approach to these orders -whether we accept their foundation in Christ or not – obscures the fact that the acknowledgment of certain moral norms is a necessary condition for human existence as such.⁴⁷ Since they are binding for both atheists and Christians, they are not a source of revelation.

Atheists can recognize these norms of moral behavior as partly inborn and partly handed on by tradition. In the light of God's self-disclosure in Jesus Christ, however, Christians perceive in these norms the preserving activity of God. They realize that through the evolving moral process God is preserving the human community against human self-destruction and against the destructive and seductive tendencies of the antigodly powers. Luther expressed this very picturesquely when he said: "If God were to withdraw his protective hand and leave room to the devil you would become blind, or an adulterer and murderer like David. You would fall and break your leg and drown."⁴⁸ Through God's self-disclosure in Jesus Christ we are also reminded of the trustworthiness yet transitory character of the moral process. It will find its fulfillment and completion in the eschatological new creation, when the moral norms will be unimpaired and self-evident. Then our moral behavior will be characterized by complete harmony with God.

It has not been difficult for us to assert the trustworthiness of the natural process. We know that the universe has evolved in an amazing way over the course of its existence, and there is little doubt that this process of unfolding will continue. Yet amid all the present-day uncertainties it has been more difficult for US to assert that there are basic moral norms which we can trust and which we must continuously develop. When we consider the historical process, then its trustworthiness is even more difficult to maintain. We are informed by the Christian tradition that God is the Lord of history, but when talking about human history the question immediately emerges: Whose side is God on?

⁴⁶ Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Eberhard Bethge, trans. N. H. Smith (New York: Macmillan, 1965), 207, including the quote.

⁴⁷ Immanuel Kant in his *Metaphysical foundations of Morals*, in *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*, edited with introduction by Carl J. Friedrich (New York: Random House, 1949), 150f., argues on the basis of "pure reason" that there are certain moral norms which, when universalized, will support human existence while others, once universalized, will impede it.

⁴⁸ Martin Luther, *Predigten des Jahres 1531*, in WA, 34 11:237.16-19, in a sermon on the festival of St. Michael's.

ACTUALITATEA EXEGEZEI PATRISTICE

YVES MARIE BLANCHARD

RÉSUMÉ. L'actualité de l'exégèse patristique. De nos jours, les Pères de l'Église connaissent un regain de l'intérêt tout à fait remarquable au sein de l'Université Française. Ce qui est intéressant en ce qui concerne les oeuvres des Pères c'est la place prépondérante qu'y occupent l'Écriture. Dans notre contexte culturel et scientifique les écrits des Pères ont à gagner quand ils sont abordés selon les exigences d'une véritable méthode historico-critique. L'exégèse patristique et l'exégèse critique des Écritures se trouvent donc aujourd'hui plus que jamais en situation de complémentarité et d'enrichissement mutuel. D'un coté l'intérêt des questions historiques ne sera jamais ignoré par les patrologues, de l'autre coté l'exégèse biblique s'est ouverte plus récemment à des problèmes littéraires, relativement proches aux problématiques familiaires aux Pères de l'Église.

Operele părinților Bisericii pot fi studiate după mai multe abordări, solicitând contribuția unor discipline universitare multiple și complementare. În mod tradițional au fost privilegiate abordarea filosofică și cea teologică. Dintr-un punct de vedere filosofic, este în mod deosebit interesant să studiem relația gândirii patristice cu marile tradiții filosofice ale antichității. Trebuie totuși să ne dovedim prudenți în măsura în care, pe de o parte Părinți Bisericii aparțin antichității târzii și se află deci într-un timp foarte îndepărtat de marile școli clasice ale filosofiei grecești, iar pe de altă parte nu sunt, cu câteva mici excepții (Iustin, Origen) nici specialiști, nici profesioniști ai filosofiei savante, ci preferă să se refere la o cultură filosofică ambiantă (un fel de Koine) ea însăși situată la întâlnirea diverselor tradiții, sub forma lor târzii, în principal neo-platonismul și ultimul stoicism. În privința abordării teologice, ea este în mod evident indispensabilă, dar comportă de asemenea pericolul de a voi să evaluăm gândirea Părinților în funcție de enunțurile și sintezele dogmatice ulterioare. În acest spirit, se întâmplă adesea să vrem să le reproșăm Părinților caracterul neîncheiat al doctrinei lor, chiar prezența unor elemente periculoase, a căror insuficiență nu va apărea decât mult mai târziu, în contexte ecleziale și intelectuale noi. Astfel, despre subordinaționismul adesea reproșat lui Iustin, și ale cărui efecte nescontate nu sunt deloc sensibile înainte de criza ariană, adică într-o situație cu totul alta decât cea a lui Iustin, am putea spune că vine din faptul că discursul apologetilor se adresează opiniei publice exterioare creștinismului și că este vorba întâi de toate de a aplana obstacolele care se opuneau unei recunoașteri reciproce, în timp ce Arie pretindea că aduce în sânul teologiei creștine o explicație rațională a funcției de mijlocire a lui Iisus Fiul lui Dumnezeu.

În zilele noastre, Părinții Bisericii cunosc o recâștigare a interesului de-a dreptul remarcabilă în sânul Universității franceze, în cadrul studiilor literare consacrate antichității greco-romane. Multă vreme puse de-o parte din cauza caracterului lor religios, scrierile Părinților fac de acum înaintea obiectul a numeroase studii și profită de o curiozitate nouă față de marginile antichității: mai întâi, perioada arhaică, dar numărul mic de opere conservate a arătat repede limitele întreprinderii; apoi antichitatea târzie, bogată în opere nenumărate, începând cu corpus - urile patristice, atât grecești cât și latine. O asemenea abordare literară are meritul de a pune în valoare calitățile retorice ale textelor religioase privite în primul rând din punctul de vedere al coerenței lor interne. Este într-adevăr pasionant să studiezi modurile de argumentare ale Părinților, în lumina modelelor retorice elaborate în școlile antichității. Este de asemenea foarte interesant să analizezi inovațiile și deplasările semantice, atestând adaptarea limbilor vechi la obiecte de discurs în mare parte importate dintr-o altă cultură decât aceea a antichității păgâne. Totuși, bogăția teologică a acestor opere este adesea oculată, ca și cum forma ar fi deasupra fondului; și, în lipsa unei culturi teologice rafinate, se întâmplă ca astfel de studii să rateze esențialul discursului patristic, adică afirmarea rațională a unui adevăr religios, nu dedus prin gândire omenească, ci primit printr-o descoperire venită din altă parte și primită ca atare. Paralel cu această abordare literară, foarte activă în zilele noastre, rămâne în mod firesc posibilitatea tratării istorice a scrierilor patristice. În această perspectivă, interesul se îndreaptă mai puțin asupra operei în sine cât asupra contextului istoric pe care îl face observabil, fie că este vorba despre istoria oficială, mai ales pe versantul relațiilor complexe dintre Biserică și Imperiu, sau mai profund despre istoria ideilor în care grupul creștin ocupă un loc crescând, chiar dominant de la un oarecare moment.

Fie că e vorba de o abordare culturală, din punct de vedere literar, filosofic, istoric, sau de o lectură a Părinților cu finalitate explicit teologică, este o realitate comună care se impune tuturor: locul preponderent al Scripturii în sânul corpusului patristic. Nu doar că o majoritate a operelor este legată direct de Scriptură, mai ales în context liturgic prin intermediul predicii (omilii, comentarii, scoli), dar chiar în contextul neimediat biblic atât ad extra (apologii, scrisori deschise) cât și ad intra (tratate dogmatice), o parte însemnată, dacă nu majoritară a textului patristic este țesută din citate și reminiscențe biblice. Contrar tradiției teologice ulterioare, Scriptura nu este solicitată pentru a ilustra gândirea dogmatică: ea îi constituie izvorul, urzeala, locul însuși. Pentru Părinți, a face teologie înseamnă mai întâi să expui Scriptura și să-i dezvolti toate posibilitățile de sens, într-un efort de actualizare caracteristic unei operații strict ermineutice. Oricare ar fi diferențele considerabile dintre epoci, locuri de producere, contexte istorice, mize teologice, strategii literare, o realitate comună pare susceptibilă să unifice ansamblul literaturii patristice: este referința permanentă la Scriptură, luată ca întemeietoare, inspiratoare, legitimatoră a oricărui discurs teologic, a oricărei argumentări raționale, fie în direcția culturii ambiante (perspectiva apologetică), fie înăuntrul eclesiei traversată de curente divergente și scuturate de crize dogmatice, punând în pericol nu doar coerența corpului social ci și identitatea însăși a

mărturisirii de credință: să ne gândim doar la multiplele frământări ce au urmat crizei ariene, având pe fundal dificila receptare a crezului niceean.

Ori, un observator cât de cât atent, vede că referirea patristică la Scriptură nu este doar omniprezentă, ci ea pune la lucru metode care îi sunt proprii și constituie un model ermeneutic coerent, chiar dacă, ca orice realitate științifică, exegeza patristică se înscrie într-un context epistemologic particular, foarte diferit de cel de azi. Astfel, referința platoniciană, subiacentă multor producții patristice nu mai întâlnește astăzi unanimitatea care îi era proprie în lumea antică: de unde dificultatea de a-l urmări pe Origen și în general școala din Alexandria în toate subtilitățile unei exegeze simbolice, menită dezvăluirii unui sens ascuns considerat mai adevărat decât datele de suprafață. De aici, literalismul antiohian ar putea să pară mai satisfăcător privirii unui spirit occidental moștenitor al unei tradiții aristotelice. De fapt realismul hristologic și cerința morală a unui Ioan Hrisostom au marcat profund Occidentul latin. Dar asta nu vrea să spună că exegeza patristică ar fi de pus pe același picior cu cultura contemporană: dimpotrivă, ea apare cel mai adesea stranie, arbitrară și în cele din urmă prea subtilă pentru a fi convingătoare. Cultura ieșită din modernitate rămâne adânc atașată, pe de o parte de univocitatea textului, pe de altă parte de primatul originii. Adică cititorul modern se așteaptă să găsească într-un text dat un singur sens și el se bazează pe metoda istorică pentru a prinde sensul în modul cel mai sigur. Adevăratul sens al unui text este considerat ca sens prim, cât mai aproape de momentul producerii textului, chiar la nivelul intenției autorului, în măsura în care aceste din urmă a putut să livreze esențialul, fie direct prin intermediul confidențelor exprimate în timpul vieții, fie indirect prin intermediul indiciilor depuse în mod fericit în operă și care nu așteaptă decât munca specialiștilor pentru a fi aduse la lumină și comunicate ca tot atâtea chei de lectură accesibile tuturor. Am recunoscut deja caracterul arheologic al unei critici literare care consideră că sensul univoc al unui text trebuie căutat în trecut, în preajma personalității autorului, ca și în condițiile de scriere care au conlucrat la făurirea operei. De unde interesul pentru studiul ciornelor, acolo unde există, chiar al straturilor redacționale și al documentelor prealabile, fie chiar reconstruite virtual, în maniera exegezei istorico-critice.

Exegeza biblică modernă, după metoda zisă istorico-critică, este nu doar un produs, ci fără îndoială într-un fel un motor al analizei literare așa cum a fost definită. Demersul astfel scos în evidență privilegiază metoda istorică, adică în primul rând studiul contextului evenimential și cultural, apropiat sau îndepărtat, contemporan cu actul scrierii textelor biblice. Această cercetare rămâne indispensabilă dacă vrem să identificăm un anumit număr de referințe, conștiente sau doar implicite, care presară textul biblic și condiționează într-un fel justa sa interpretare. Putem spune chiar că în absența precizărilor relative la contextul cultural al epocii producerii unui text, riscăm adevărate contra-sensuri. De fapt, aceleași cuvinte comportă efecte de sens foarte diferite după medii, culturi, tradiții locale și bine înțeles evoluția limbilor în diferite epoci ale istoriei lor. Toate aceste cercetări istorice, arheologice, filologice constituie baza indispensabilă a oricărui studiu serios al textelor vechi, începând cu scrierile biblice, ale căror condiții de redactare se dovedesc în mod deosebit complexe. În acest sens trebuie avute în vedere studiile referitoare la istoria redacțională a textelor. Scopul vizat nu ar trebui să fie reconstituirea textelor

virtuale, considerate mai legitime decât textele disponibile, și asta din pricina anteriorității lor în timp, ci adevărata restituire a contextelor succesive într-o oarecare măsură încrucișate într-un același text. Ori, să o spunem încă o dată, contează ca fiecare enunț să fie clar identificat în limba sa proprie, fără să cedăm tentației de a armoniza discursul biblic, ca și cum fiecare carte și fiecare text ar fi perfect omogen. O asemenea simplificare nu este altceva decât o trădare a textului, în bogăția complexității lui. La fel este și cu textele patristice: în contextul nostru cultural și științific scrierile Părinților câștigă fiind abordate după exigențele unei veritabile metode istorico-critice, care restituie fiecare enunț situației istorice a timpului, datele culturale subiacente, strategia retorică a cărții, proprietățile limbii folosite de autor. Fără o asemenea exigență metodologică riscăm mult să reducem scrierile Părinților Bisericii la a nu fi decât rezervoarele unor noțiuni dogmatice ulterioare sau vagi dezvoltări spirituale fără conținut teologic precis. Actul de lectură presupune recunoașterea distanței istorice, culturale și literare care afectează texte ce nu capătă sens decât în măsura în care individualitatea lor va fi recunoscută. Pledez deci pentru metoda istorico-critică, adică pentru punerea în context istoric și literar a oricărei scrieri din antichitate, începând cu Biblia și fără a uita scrierile patristice.

Ar ajunge deja cât să spunem că șanțul dintre ermeneutica scripturală a Părinților și exegetul critic de astăzi este definitiv săpat și că nu există nimic comun între cele două metode, normative în timpul lor, dar de acum înainte ireconciliabile? Unii exegeți, formați în metoda istorică pură și dură, așa ar părea să creadă; invers, unii patrologi se poartă ca și cum ar fi încă posibil să-i citească pe Părinți fără metodă nici distanță, ca și cum ar fi contemporanii noștri și în ideea că am fi în drept să îi facem să spună ceea ce ne convine. Aceste două vederi extreme sunt cu atât mai puțin fondate cu cât exegeza biblică trăiește ea însăși astăzi o mutație profundă, susceptibilă de a o reconcilia oarecum cu exegeza biblică. Vom înțelege în curând că, dacă pledez ca patristica să profite într-adevăr de metoda istorico-critică familiară bibliștilor, nu sunt mai puțin partizan al unei exegeze biblice reînnoite în practicile sale, până acolo încât să găsească unele puncte comune cu practica maeștrilor noștri în ermeneutică, Părinții Bisericii vechi, atât greci cât și latini, siriaci, copti, armeni și alții.

Reînnoirea recentă a exegezei biblice nu s-a născut din dorința de a regăsi vâna Părinților, ci mai degrabă din mutațiile profunde survenite în câmpul științelor umane. După cvasi-exclusivitatea științei istorice, care a dominat tot secolul 19 și a impus și celorlalte științe propriile principii de clasare, fondate pe coborârea la origine, considerată ca simplă și adevărată, sosirea lingvisticii și dezvoltarea celorlalte științe ale limbajului a înnoit profund câmpul epistemologic al secolului 20. Nu mai e atât vorba de simplitate a originilor cât de complexitate structurală, de dezvoltare liniară în diacronie mai mult decât de analiză structurală în sincronie. Genealogiei îi urmează sistemul; căutarea nucleelor dure cedează locul analizei relațiilor într-un spațiu dat. Toate științele umane adoptă încet-încet paradigmele modelului lingvistic, inclusiv istoria, în dialog constant cu această știință umană a secolului 20, care este etnologia. De aici începând, critica literară se Interesează mai puțin de critica textelor decât de forma lor încheiată; ea caută mai puțin să

găsească în amonte izvorul ascuns al sensului univoc și mai mult de a dezvolta toate posibilitățile de sens, prezente în text și care nu așteaptă decât punerea la lucru, după strategii regulate și metode riguroase, ele însele puse în armonie cu situațiile și problemele unui timp dat, cel al cititorului. Adevărul textului nu mai este atât în amonte (intenția autorului, intenția redactării și a publicării) cât în aval de text, adică alături de cititori, după o descendență diversă și neîncheiată. Altfel spus, textul literar continuă să producă semnificație, pe măsură ce sunt explorate miile de poteci ascunse ale sensului, care nu așteaptă decât angajarea cititorilor inventivi și totodată riguroși. Polisemia textului nu mai este deci un păcat, ci natura proprie a marilor texte literare. Or, nimeni nu contestă că Biblia este pe primul loc în aceste texte: succesul său editorial, niciodată dezmințit, invită la tratarea best seller-ului literaturii mondiale ca o operă literară în toată regula, ceea ce nu prejudiciază cu nimic din statutul său de Descoperire a Cuvântului lui Dumnezeu, cu scopul încredințării creștinilor. Aplicarea la Biblie a noilor metode de analiză literară s-a făcut cu mult mai mare ușurință decât în anumite țări, mai ales anglo-saxone, cărțile biblice sunt în mod firesc studiate în Facultățile și Institutele de Litere. Este deci curent astăzi să vezi apărând analize narative, retorice, pragmatice, semiotice sau altele, fie texte biblice limitate, fie suprafețe mai întinse, de ordinul unui capitol sau grup de capitole, chiar al unei cărți sau grup de cărți.

O astfel de deplasare în raport cu epistemologia subiacentă exegezei istorico-critice trasează un anumit număr de apropieri posibile cu vechea exegeză patristică, nu că ar trebui să amestecăm domeniile, ci mai degrabă să le articulăm în convergențe și diferențe. Astfel, în timp ce exegeza istorico-critică privilegiază unitățile cele mai mici, de ordinul pericopei, chiar fragmente mai reduse, noua exegeză consideră opera literară în forma sa încheiată. Rezultă de aici un interes pentru stadiile ultime ale redactării, adică pentru ultimele intervenții, adesea decisive în privința unității limbii. Mai degrabă decât a izola piesele puzzle - ului, devine mai interesant să le studiem ajustarea; de unde interesul pentru: efectele de anunț (prolepsis) sau de reamintire (anlepsis); punerea în intrigă prin succesiune, înlănțuirea, opoziția secvențelor; construcția personajelor și evoluția lor de-a lungul intrigii; intervențiile autorului sub formă de glose, note explicative și alte forme de comentariu atât explicit cât și implicit; gestiunea diverselor moduri de enunțare, ținând fie de episod, fie de discurs, cu o întreagă paletă de forme intermediare. Pe scurt, mai degrabă decât să demontezi opera în părțile ei elementare, e vorba de a studia înlănțuirea literară și teologică ce dă formă operei literare în bogăția ei unică și caracteristicile proprii, plecând de la bucățile primite din tradiția orală sau parțial scrisă. Sigur, există riscul de a considera opera încheiată ca un tot omogen, în detrimentul unei complexități structurale, a cărei evidență se impune privirii analizei redacționale. Ceea ce revine să spunem că nu trebuie părăsită o abordare diacronică, singura care e în măsură să manifeste complexitatea textului, diversitatea sa internă și complementaritatea punctelor de vedere așezate în contrast, chiar în opoziție. Dar faptul de a ține împreună tensiunile interne operei, mai degrabă decât a le separa izolând unitățile textuale care poartă aceste diferențe, aduce aminte de lucrarea Părinților și de perceperea Bibliei de către ei ca un tot semnificativ, în care fiecare text trimite la

alte texte, fiecare figură se înscrie într-o rețea de imagini, fiecare carte primește o adăugire de sens din faptul confruntării cu alte cărți, în sânul aceleiași culegeri biblice, și oricare ar fi epocile și condițiile de producere proprii fiecărei cărți. Nu este vorba deci de a copia opera Părinților, dezinteresându-ne de istoria evenimentială sau redacțională subiacentă textelor biblice în diversitatea lor. Un oarecare număr de informații istorice sunt astăzi disponibile și nu pot fi ignorate; dar, în loc să ne servim de ele pentru a mărunți Biblia într-o mulțime de texte independente, este posibil să privim aceste diferențe ca punctul de plecare al unei veritabile articulații de texte, în sânul cărții celei una, ea însăși receptată ca și câmpul unei gândiri complexe și plurale. În fiecare din subiectele abordate Biblia propune mai multe mesaje: greșit ar fi atât să alegi, în funcție de criteriile cantitative, cum ar fi cea mai mare sau cea mai mică vechime, sau numărul de ocurențe, cât și să ignori diferențele în numele unui vag consens care să zdrobească diferențele, reducând discursul biblic la a nu fi decât suma unor idei suficient de generale pentru a figura în toate textele și a conveni tuturor stadiilor dezvoltării biblice. În acest sens, noile căi de exegeză se întâlnesc într-o oarecare măsură cu instituțiile fondatoare ale exegezei patristice: în ciuda extremei diversități a componentelor ei, Biblia nu este mai puțin o "Carte", în sânul căreia toate deplasările sunt posibile. Cum o indică etimologia cuvântului latin "legere", lectura constă în a culege, a alege, a aduna, a alcătui buchete plecând de la o varietate de flori disponibile. O asemenea operație este cvasi-infinită: ea nu cere decât să fie reluată, reînceptată, reînnoită. Există atâtea flori diverse în imensul câmp al Scripturii. Dacă metodele s-au schimbat mult din epoca Părinților Bisericii și mai ales conștiința istorică s-a afirmat de atunci foarte mult, nu e mai puțin frapant că noi am început să reînnoim proiectul Părinților și efortul lor de a dezvolta toate posibilitățile de sens, în sânul imensului și multiplului corpus al Scripturilor.

Această dorință de a lua în vedere cartea biblică așa cum e ea, nu doar pericope izolate, se însoțește cu o reflecție teoretică asupra compoziției și structurii cărții: nu doar existența celor două Testamente alăturate, ci și regrupările posibile în sânul fiecărui Testament, ca tripartiția Lege - Profeți - Scrieri constitutivă Vechiului Testament după ordinea ediției primite din iudaism și răspândită în Occident de la Reforma din secolul al XVI-lea. Un anumit număr de autori se ocupă astăzi de tipologia, adică de raportul figurativ ce poate fi stabilit între realitățile din Vechiul Testament și mărturisirea creștină a lui Iisus Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul, nu numai cheie de lectură a Noului Testament ci și centru de înțelegere al ansamblului Bibliei creștine. Reînnoirea tipologiei în domeniul științelor biblice constituie un nou punct de apropiere față de exegeza patristică. Se știe în ce măsură, la Părinți, relectura hristologică a Scripturilor primite de Israel constituie axul major și motivul dominant al unei ermineutici biblice, pe care am văzut-o că inspiră, susține și însoțește aproape toate subtilitățile argumentației lor teologice. La fel, după o tematică un pic diferită, motivul împlinirii constituie un mod de a gândi relația dintre cele două Testamente: nu doar succesiune în timp, cu tentație de a considera că cel Nou îl șterge pe cel Vechi, ci articularea după un mod de relație reciprocă care face ca în sânul Bibliei creștine Vechiul și Noul Testament să se lumineze unul pe altul și să se îmbogățească reciproc. Reînvierea interesului pentru cartea în întregime, în stare finală, permite,

dacă nu reluarea ca atare a reflecțiilor Părinților, cel puțin abordarea lor cu curiozitate și înțelegere. Se pare chiar că, reformulate în contextul științelor umane de astăzi, tipologia și împlinirea constituie maniere foarte actuale de a gândi realitatea biblică, după îndoita față a Cărții celei una în două Testamente.

În sfârșit, deplasarea chestiunii sensului, mai puțin centrată astăzi pe intenția autorului și pe condițiile originare ale scrierii cât mai atentă la cititori succesivi în locurile lor proprii (sau contexte de lectură), restabilește o mare apropiere față de ermeneutica Părinților. Cunoaștem modelul celor trei sensuri ale Scripturii, care, în ciuda unor variații, chiar în opera întemeietorului ei, marele Origen, prezintă două constante. Mai întâi faptul că același text poate să comporte mai multe sensuri: cel literal, în sensul de istoric, adică relativ la evenimente survenite într-un timp dat al istoriei; moral, în sensul de antropologic, adică prezentând o învățătură aplicabilă în viață, fie că e vorba de un ideal filosofic de înțelepciune, sau, mai specific, de viața evanghelică ce decurge din adeziunea de credință la misterul pascal; mistic, în sensul de teologic, adică privind revelarea tainelor mântuirii, de la învierea lui Hristos până la împlinirea eshatologică, trecând prin toate realitățile existenței creștine, atât sacramentale (Botez și Euharistie) cât și mai larg, etice. Apoi, faptul că aceste trei niveluri de sens, care nu se exclud unele pe altele și sunt perfect conciliabile, răspund la trei tipuri de căutări din partea cititorilor. În primul caz, cititorul consideră episoadele vechi-testamentare din punctul de vedere al identității iudaice, adică realitatea istorică a evenimentelor fondatoare ale religiei lui Israel. În al doilea caz, cititorul poate să aparțină unui public cultivat, pasionat de filosofie și pregătit să primească valorile spirituale universale transmise prin tradiția biblică. Sau, și aceasta este o variantă a sistemului, al doilea sens nu vine decât în al treilea rând, cu titlul de aplicare concretă a realităților dumnezeiești revelate la nivelul sensului mistic. Interpretarea antropologică poate deci apărea, fie în al doilea rând după o perspectivă apologetică ce se îngrijește să deschidă comorile Scripturii oricărui cititor de bună credință, fie în al treilea rând, după intenția cititorilor creștini înșiși; este vorba atunci de o lectură mărturisitoare, practică în interiorul comunității creștine. În sfârșit, în al treilea caz, care poate să fie și al doilea, așa cum am văzut, textele sunt citite în funcție de capacitatea lor de a servi Revelația specific creștină a mântuirii în Iisus Hristos, mort și înviat după Scripturi, întâiul născut al unei omeniri eliberate și sfințite pentru a participa veșnic la plinătatea vieții divine. Teoretic posibilă pentru toate textele Bibliei, tripla lectură convine perfect cărții Ieșirii. La un prim nivel este vorba despre actul istoric al nașterii lui Israel, eliberat din robia Egiptului și condus prin Moise pe drumul ducând la țara sfântă. La al doilea nivel, ar putea fi vorba, fie de modelul filosofic al convertirii la înțelepciune prin detașarea de patimile lumești și angajarea pe drumul unei asceze spirituale, fie de exemplul unei vieți creștine, încorporată misterului pascal prin dubla mijlocire a vieții sacramentale și a existenței etice. La al treilea nivel, care poate fi de asemenea și nivelul central, putem recunoaște în Ieșire figura învierii lui Hristos, traversând apele morții pentru a izbăvi omenirea roabă a păcatului și a o conduce la limanul unui pământ nou, promisă fiilor și fiicelor ajunse la libertatea copiilor lui Dumnezeu.

Astfel cele trei sensuri, după Origen permit împăcarea pluralității cititorilor și par în acest sens adaptate realităților de astăzi. Înțelesul istoric satisface așteptările istoricilor și al altor cercetători pentru care Biblia nu este nimic altceva decât un document excepțional asupra istoriei sociale și religioase a popoarelor din Orientul Apropiat antic, până la faptul istoric pe care îl constituie de asemenea apariția religiei creștine în contextul Imperiului Roman. Sensul moral convine mai mult celor care, primind Biblia ca pe o operă literară, așteaptă de la lectură ca ea să îi facă să comunice cu un anumit număr de valori spirituale din însuși faptul propriei lor identificări cu personajele și situațiile puse în scenă în carte. În fine, sensul mistic hrănește credința celor care îl mărturisesc pe Hristos ca Mântuitorul tuturor și recunosc în misterul pascal al morții și al învierii lui adevăratul loc al unei treceri la viața divină, transformând existența încă din timpul acesteia pământești, în așteptarea plină de viață a vremurilor din urmă. Vedem relevanța acestei triple lecturi atunci când coincid astăzi, nu doar în cazul cititorilor diferiți, ci adesea în conștiința acelorași personaje: un interes de tip științific atașat istoriei faptelor și civilizațiilor trecutului; un interes literal sau cultural, așteptând de la Biblie ca ea să dea viață unor situații exemplare și să-și propună să comunice cu valori universale; un interes propriu-zis religios, care primește Biblia ca pe Cartea sfântă a unei descoperiri împlinite în Hristos și susceptibilă de a inspira și astăzi diversele locuri ale unei existențe specific creștine. Să notăm că, în cazul iudaismului, lucrurile sunt destul de asemănătoare, atât doar că scriptura este limitată la ceea ce creștinii numesc Vechiul Testament și că pluralitatea înțelesurilor este aici redusă la două câmpuri principale: pe de o parte sensul propriu, literal, istoric; pe de altă parte sensul figurat, spiritual. Dar am putea de asemenea considera că acest sens spiritual este chemat să se dedubleze, după cum căutăm în Tora fie valori umane în sens general, fie conținuturi specific religioase constitutive tradiției iudaice. Vedem bine, teoria celor trei sensuri este mai actuală ca niciodată: în cazul particular al Franței, ea a câștigat un plus de interes datorită dezbaterii actuale și relativ noi cu privire la învățarea religiilor la școală, într-o perspectivă strict culturală, nu doar pe planul istoric ci și prin studiul operelor literare și artistice.

Exegeza patristică și exegeza critică a Scripturilor se află deci astăzi mai mult ca niciodată, în situație de complementaritate și de îmbogățire reciprocă. Pe de o parte interesul chestiunilor istorice nu va fi niciodată ignorat de către patologi; pe de altă parte exegeza biblică s-a deschis de ceva vreme unor probleme literare, relativ apropiate problematicilor familiare Părinților Bisericii. Nu ne mai rămâne deci decât să apelăm la vocațiile de cercetători care cultivă dubla competență, biblică și patristică, sau mai bine să încurajăm constituirea unor echipe interdisciplinare care să se îngrijească de confruntarea câștigurilor celor două discipline complementare, chiar dacă n-ar fi decât datorită faptului că Părinții Bisericii sunt ei înșiși și înainte de toate remarcabili exegeți, dăruiti fără oboseală interpretării Sfintei Scripturi.

I. RELIGION UND POLITIK IM FRÜHCHRISTLICHEN DENKEN BIS ZU AUGUSTIN¹

ADOLF MARTIN RITTER

REZUMAT. Augustin și patriarhul Fotie despre religie și politică. Studiul de față compară două perspective asupra raportului religie-politică, una aparținând celui mai respectat teolog apusean al primului mileniu, Augustin, cealaltă aparținând unui ilustru patriarh al Constantinopolului, Fotie. Primul și-a expus opinia în această chestiune în cunoscuta sa lucrare *De civitate Dei*, scrisă la scurtă vreme după căderea Romei din anul 410. Cel de-al doilea a scris într-un timp în care Imperiul Bizantin își revenea după două secole de izolare. Augustin a fost lansatorul ideii unei separații care trebuie să existe între politică și misiunea spirituală și eshatologică a Bisericii, Fotie, dimpotrivă, a militat pentru o colaborare, în plan istoric, între politic și religios, între patriarh și împărat. Comparând cele două poziții, autorul observă că lui Fotie îi lipsește dimensiunea eshatologică, doar aspectul responsabilității personale în fața "forului" divin fiind păstrată, în vreme ce la Augustin tocmai accentuarea unilaterală a eshatologicului lipsește teoria sa de efecte practice și concrete. Cele două viziuni se completează deci una pe alta, punctele tari ale uneia corespunzând exact punctelor slabe ale celeilalte. Augustin a definit mai bine rolul și locul Bisericii ca instituție supra-istorică și deci superioară politicului, iar Fotie a gândit mai bine posibilitatea unei conviețuri și a unei conlucrări între Biserică și stat.

I. Das Problem

Üblicherweise würde mein Thema lauten „Staat und Kirche im frühen Christentum bis zu Augustin“ oder so ähnlich; doch ich habe bewußt eine andere Formulierung gewählt. Meine Begründung lautet: Die Welt, in der sich die frühchristlichen Gemeinden versammelten, wies zwar ohne Zweifel bereits politische Strukturen auf. Doch es ist schwerlich statthaft, daraus die Konsequenz zu ziehen, die

¹ Die Quellenbasis für das Folgende bietet i. w. die Textlese: A.M. Ritter, ‚Kirche und Staat‘ im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema „Religion und Politik in der Antike“ (= *Traditio Christiana* 13), Bern usw. 2005; dort auch reichhaltige Literaturangaben, aus denen hervorgehoben seien die klassischen, aber inzwischen weithin überholten Werke von H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, Zürich 1947; H. Rahner, *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*, Einsiedeln-Köln 1943; Neuaufl. München 1961 unter dem Titel „Kirche und Staat im frühen Christentum“.

Ergänzend zu den Literaturangaben der Textlese sei hingewiesen auf: C.E. Hill, *Regnorum Caelorum. Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*, Grand Rapids/MI ²2001; P. Just, *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Stuttgart 2003; A.M. Ritter, *Church and state up to c. 300 CE*, in: *The Cambridge History of Christianity, I. Origins to Constantine*, ed. by M. M. Mitchell-F.M. Young, Cambridge 2006, 524-537. 676-678.

Christen hätten in der Beziehung von „Staat und Kirche“ von Anfang an ein sie besonders beschäftigendes oder gar beunruhigendes Problem gesehen. Tatsächlich ist damit ein Zentralproblem der *Neuzeit* gekennzeichnet, ebenso wie „Staat“ ein *neuzeitlicher* Begriff ist, der zuerst in der italienischen Renaissance begegnet; schon mit Bezug auf das Mittelalter läßt er sich allenfalls bedingt und annäherungsweise verwenden. Der berühmte „Investiturstreit“ beispielsweise ist gerade kein Konflikt zwischen „Staat und Kirche“; und dies Schema auf noch frühere, antike Zustände zu übertragen, brächte erst recht die Gefahr mit sich, „daß Anachronismen eingetragen werden, die den Blick für die damals tatsächlich gestellte Aufgabe verstellen“².

Das NT sieht, wie sich vorhin zeigte, die Existenz politischer Autoritäten für gegeben an und enthält Weisungen für das Verhalten der Christen gegenüber jüdischen und römischen Machthabern. Christliche Apokalypsen sprechen darüber hinaus vom Widerstreit zwischen Gottesvolk und gottfeindlicher Weltmacht. Innerhalb der einen Traditionslinie von Mt 22 (der Perikope vom „Zinsgroschen“) hin zu Röm 13 tritt uns zwar der römische „Staat“ oder, besser, das Imperium Romanum vor Augen, aber nicht die Kirche. In den verfolgten „Gottesknechten“ der Apokalyptik läßt sich umgekehrt die Kirche wiederfinden; allein ihr Gegenüber ist nicht wirklich der „Staat“ als politische Ordnungsmacht, es ist auch nicht das römische Imperium, sondern die – gottfeindliche – „Welt“. Schon dieser Sachverhalt allein hindert uns daran, die eine Tradition als „staatsbejahend“ und die andere als „staatskritisch“ zu bezeichnen und einander zu kontrastieren, obwohl sich gar nicht leugnen läßt, daß Röm 13 und Apk 13 vom Imperium Romanum unter völlig verschiedenem Blickwinkel sprechen. Die Geschichte der Auslegung dieser beiden Texte, wie sie der Neutestamentler A. Strobel in seiner (ungedruckten) Erlanger Dissertation von 1956 über „Schriftverständnis und Obigkeitsdenken in der ältesten Kirche. Eine auslegungs- und problemgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Kirche und Staat, vor allem bis zur Zeit Konstantins des Großen“³ nachgezeichnet hat, macht offenbar, daß die Alte Kirche beide Texte nie gegeneinander ausgepielt hat, wohl weil sie keinerlei Gegensatz, geschweige denn Widerspruch zwischen ihnen zu entdecken vermochte. Das bestärkt uns in der Annahme, daß das frühe Christentum über sein Verhältnis zum „Staat“, wenn überhaupt, dann auf seine eigene Weise, nicht auf die unsere, reflektierte. Oder um es positiv zu formulieren: Die voraugustinischen Jahrhunderte sind die Periode, während deren das Problem „Kirche und Staat“, so wie es sich uns heute darstellt, erst im Laufe einer längeren geschichtlichen Entwicklung *entdeckt* worden ist.

II. Voraussetzungen des frühchristlichen „politischen Denkens“

Entsprechend einer gewichtigen und einflußreichen Forschungstradition⁴ gab es hauptsächlich drei Konzepte, die als Voraussetzungen frühchristlichen

² G. Kretschmar, Der Weg zur Reichskirche, VuF 13, 1968, 6.

³ Vgl. das Resümee in: ThLZ 82 (1957) 69-71.

⁴ Repräsentiert etwa durch A. von Harnack in seiner Monographie „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“, Leipzig ⁴1924, bes. 272-281, und W. H. C. Frend, 228

Denkens über das Verhältnis „Religion und Politik“ gelten können. Alle drei seien zurückzuführen auf geläufige hellenistisch-jüdische Einstellungen, hauptsächlich repräsentiert durch den jüdischen Philosophen Philon (ca. 25 vor-40 n.Chr.), den großen Bewunderer des Imperium Romanum und besonders des Augustus (als Einigers des Menschengeschlechts und Friedensbringers nach einer langen Bürgerkriegsperiode), auf der einen (vgl. Text 1), den Apostel Paulus (s. Röm 13, 1-7) und dessen jüngeren jüdischen Zeitgenossen, Rabbi Chanania (vgl. Text 2), auf der anderen Seite. Beide, Paulus und Chanania, teilten die Überzeugung, das Imperium sei eine gottgegebene Einrichtung, dazu bestimmt, die Menschheit zu beschützen und zu disziplinieren. Andernfalls wäre das Chaos die Folge. Denn „gäb’s keine Furcht vor ihr (sc. der Obrigkeit), so hätten wir einer den anderen (Nächsten) bei lebendigem Leibe verschlungen“⁵. Es habe indes, so dieselbe Forschungstradition, bereits im vorchristlichen Judentum eine andere, dritte Haltung gegeben. Diese sei wesentlich revolutionärer und der weltlichen Gewalt gegenüber wesentlich feindseliger oder doch wenigstens kritischer gewesen als die beiden zuvor erwähnten Positionen: nämlich die der Apokalyptik, wie sie sich z. B. im Buch Daniel⁶, in den jüdischen Partien der Sibyllinen (vgl. Text 3) und in den Apokalypsen Esras⁷ und Baruchs⁸ dokumentiert findet. Obwohl es selbstverständlich gewisse Überlappungen gegeben habe, so versichert man uns, haben die Kategorien Bestand gehabt und sich durchgehalten; und es sei „interessant zu sehen, daß die erste, ganz und gar positive Sicht des Reiches (sc. die philonische) fast von Anfang an unter den Christen des griechischen Ostens die Vorherrschaft erringen sollte, ... während paulinische und eschatologische (andere würden bevorzugen zu sagen: apokalyptische) Haltungen in Rom und dem Westen dominiert“ hätten⁹.

Trotz ihres unbestreitbaren Wahrheitsgehaltes (ihrer *particula veri*) droht diese Analyse die Dinge zu sehr zu vereinfachen, wie wir sogleich sehen werden. Doch ehe wir darauf eingehe, sei eine weitere wichtige Voraussetzung frühchristlichen „politischen Denkens“ genannt: nämlich die Stellung der Christen zu der sie umgebenden „Welt“. Auch dieses Problem läßt sich hier naturgemäß nicht erschöpfend behandeln, sondern wir müssen uns erneut damit zufrieden geben, die Hauptverschiebungen zu beschreiben.

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt beim Apostel Paulus. In seinem 1. Brief an die Korinther (7, 29-31) schreibt *Paulus*, die Zeit, in der wir leben, werde nicht lange währen (wörtl.: sie sei „zusammengedrängt“ [ὁ καιρός συνησταλήνους

Church and State. Perspectives and Problems in the Patristic Era: StPatr 18, Oxford-New York 1982, 38-54.

⁵ So Rabbi Chanania nach den Pirke Avot 3, 2 (= Ritter, ebd., Nr. 6f); vgl. Paulus, Röm 13, 1-7.

⁶ Vgl. Dan. 2 (die Vision der vier Reiche), Dan. 6 (die Geschichte von Daniel in der Löwengrube), oder Dan. 3 (die drei Knaben im Feuerofen).

⁷ IV Esra 5, 3.

⁸ Apoc. Baruch 40, 1-2.

⁹ S. Frend (wie Anm. 4), 43.

ἐστίν]; es sei daher ratsam für alle, „die die Welt nutzen, als benutzten sie sie nicht“; „denn die Gestalt dieser Welt vergeht“.

Nur wenige Jahrzehnte später (um 96 n.Chr.) treffen wir im sog. 1. Klemensbrief (Kap. 20) auf ein völlig verschiedenes geistiges Klima (vgl. Text 4). Die „Welt“ (der κόσμος) präsentiert sich dort als verharrend in Frieden und Gleichklang, unter der Lenkung (διοκησις) des göttlichen WORTES welches das Universum durchwaltet; deshalb kann dieser Kosmos dem Verf. auch als ethisches Vorbild für die Christen dienen.

Ein nächster Entwicklungsschritt wird markiert durch die Korrespondenz des Bischofs Ignatius von Antiochien (wohl aus dem 2./3. Jahrzehnt des 2. Jh. n. Chr. – so die mehrheitlich angenommene Datierung). In seinem Brief an die Epheser (vgl. Text 5) beschreibt der Autor die Erscheinung Christi als eine *kosmische Krisis* (Kap. 19). „Da nahm seinen Anfang, was Gott bereitet hatte. Von da an geriet alles gemeinsam in Bewegung (vgl. Röm 8, 19-22), weil (Gott) die Vernichtung des Todes betrieb“ (19, 3).

An der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert wagt der unbekanntere Verfasser der „Schrift an Diognet“ (vgl. Text 6), vermutlich ein gebildeter alexandrinischer Christ, die christliche Kirche bereits als ein über die ganze bewohnte Erde hin verbreitetes Gemeinwesen zu beschreiben, indem er sagt (Kap. 6, 1-3): „Genau das, was im Leibe die Seele ist (sc. das Zentrum, von dem alle Bewegungen ausgehen: die vitalen ebenso wie die spirituellen und intellektuellen), das sind in der Welt die Christen. Über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele verstreut; entsprechend sind es die Christen über die Städte (πόλεις) der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, hat aber in ihm nicht ihren Ursprung. (So) wohnen auch die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt (vgl. Joh 15, 19; 17, 11; 14, 16)“.

Eine geradezu schwindelerregende Entwicklung, ohne Zweifel, die wir da skizziert haben; in jedem Falle aber ein erstaunlicher Gedankenfortschritt: ausgehend von der paulinischen Überzeugung, daß die Welt in ihrer spezifischen Gestalt (σχήμα) „vergehe“, über eine „Synthesis des clementinischen gleichsam noch naiven Ja“ (sc. gegenüber der Welt) „und des ignatianischen überwundenen Nein“ hin „zu einer *innerweltlichen Existenzdialektik*“. Was Wunder, daß, vor rund einem viertel Jahrhundert, U. Wickert (Berlin) all dies „so frappierend“ fand, daß es schwer falle, „nicht nach Hegelschen Kategorien zu greifen“¹⁰, wenn anders diesem Phänomen eine adäquate Deutung zuteil werden solle!

III. Die „Römer“, wie die „Christen“ sie sahen

Die christlichen Einstellungen zum römischen Reich in der Frühzeit (bis hin zu Konstantin) entsprachen, wie es scheint, im großen und ganzen den Vorgaben der zweiteiligen Heiligen Schrift der Christen (AT und NT)¹¹. Die

¹⁰ U. Wickert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung zwischen Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: A.M. Ritter (Hg.), Kerygma und Logos (FS f. C. Andresen), Göttingen 1979, 461-481; hier: 474.

¹¹ Vgl. H.-A. Gärtner, Art. Imperium Romanum, RAC 17, 1996, bes. 1168-1178.

eschatologische Orientierung des frühen Christentums ließ sich nur schwer in Einklang bringen mit solchen Deutungen des sich etablierenden römischen Weltreichs, welche zusammen mit Roms eigenem ewigem Bestand (*Roma aeterna*) die Fortdauer der Welt in den Vordergrund stellten. Doch unter Rückgriff auf Prophetien wie Dan 2, 31-45; 7: 7 und Apk 13, 11f. war es möglich, in Rom und seinem Weltreich die letzte politische Ordnung der Weltgeschichte zu sehen, die einst ersetzt werde durch Gottes eigenes Reich (βασιλεία τοῦ θεοῦ) am Ende der Tage¹².

Im Anschluß an 2 Thess 2, 6f. war es allerdings ebenso möglich, dem römischen Reich eine „aufschiebende, aufhaltende“ Funktion und Wirkung zuzuschreiben (die Funktion der *mora finis*)¹³, weil es die endzeitliche Erscheinung des „Sohnes des Verderbens“, des „Bösen“, verhindere oder, besser, verzögere, den „der Herr Jesus umbringen wird mit dem Hauch seines Mundes und wird ihm ein Ende machen durch seine Erscheinung, wenn er kommt“ (2, 4. 8). Und zwar konnte dem Römerreich diese Funktion deshalb zugeschrieben werden, weil es nun einmal dessen traditionelle Bestimmung war, Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit auf Erden zu sichern oder dies doch wenigstens nach Kräften zu versuchen (vgl. auch Röm 13, 3. 4; 1 Petr 2, 13-17; 1 Tim 2, 1f.).

All dies schließt ein, daß es nicht nur Rivalitäten und Konflikte, sondern auch gemeinsame Interessen und Berührungszonen zwischen „Römern“ und „Christen“ gab, welche die letzteren spätestens dann zu unterstreichen und in den Vordergrund zu rücken pflegten, als sich ihre Erwartung eines nahen „Endes“, einer baldigen Wiederkunft ihres Herrn, deutlich abschwächte (vgl. Mt 25, 1-46; Apk 3, 11; 22, 7. 12. 20 etc.).

Dies trifft nun hauptsächlich zu auf die *frühchristlichen Apologeten*, welche sich für Toleranz von Seiten einer argwöhnischen, ja feindseligen heidnischen Gesellschaft einsetzten. Einige ihrer wichtigsten Positionen sollen deshalb im folgenden wenigstens in aller Kürze umrissen werden:

1. Frühchristliche Apologeten (Justin, Melito von Sardes und andere)

Der erste frühchristliche Apologet, den wir nicht nur aufgrund mehr oder weniger unbedeutender Fragmente kennen¹⁴ – wahrscheinlich der bedeutendste unter ihnen, zumindest was das 2. Jh. betrifft, – ist *Justin*, der „Philosoph und

¹² Vgl. z.B. Irenaeus von Lyon haer. V. 26: 1 (SC 153, 324/30); V. 30: 3 (380/382). – Wie Gärtner (wie vorige Anm.), 1169, richtig bemerkt, ist diese jüdisch-christliche Theorie eine umdeutende Aufnahme des heidnischen Konzepts einer *translatio imperii* (des Herrschaftsübergangs von den Medern auf die Perser, von dort auf die „Griechen“ Alexanders d. Gr. und seiner „Diadochen“ und schließlich auf die Römer).

¹³ Tertullian, apol. 39: 2 (CCL I, 150); vgl. auch 32, 1 ((142f.); ad Scap. 2: 6 (CCL II, 1128); Augustin, De civ. Dei XX. 23 (Dombart-Kalb II, 463-466).

¹⁴ Wie z.B. Quadratus (Kodratos), der, soweit wir wissen, der Erste war, der dem Kaiser eine Apologie zugunsten des Christentums überreichen ließ (ob sie der Kaiser, in diesem Falle Hadrian, der von 117-138 n.Chr. regierte, tatsächlich zu lesen bekam, steht auf einem anderen Blatt); der Kirchenhistoriker Eusebius hat uns nur wenige Zeilen überliefert (HE IV. 3, 2-3), die jedoch zu unserem Thema nichts beitragen.

Märtyrer“¹⁵, geboren in Samaria (*Flavia Neapolis* [Nabulus]), gestorben um 165 n.Chr. in Rom, wo er (mit Unterbrechungen) für eine längere Zeit gelebt hatte. Er beschreibt die Christen als „wahrhaft fromm und philosophisch“, ähnlich, wie wir ergänzen dürfen, den kaiserlichen Adressaten seiner Verteidigungsschrift oder „Apologie“.¹⁶ Und indem er von Beginn seines Traktates an traditionelle Themen platonischer Philosophie einflücht, führt er sich auch selbst als „Philosoph“ ein und damit als der Situation entsprechend und gewachsen, in der er schreibt¹⁷. Allein, was für uns von noch größerem Interesse ist: Justin liebt es, die Loyalität der Christen gegenüber der kaiserlichen Autorität herauszustreichen und zu versichern, daß sie ohne Unterlaß Fürbitte leisten für das Wohl der Kaiser und ihres Reiches, selbst in Zeiten der Verfolgungen, ob diese nun auf die Kaiser und ihre Beamten selbst zurückgehen oder aber „nur“ von ihnen geduldet werden; so sagt er beispielsweise (vgl. Text 7):

Weit mehr als alle (übrigen) Menschen sind wir eure¹⁸ Helfer und Bundesgenossen im Kampf für Frieden, da wir der Meinung sind, kein Übeltäter, kein Habsüchtiger oder Heimtückischer wie auch kein Tugendhafter könne Gott verborgen bleiben, sondern ein jeder gehe der ewigen Strafe oder dem ewigen Heil entgegen, je nach dem, wie es seine Taten verdienen ... Steuern und Abgaben sind wir vor allen (anderen) an die von euch eingesetzten Beamten zu entrichten bemüht; denn so hat er (der Herr) selbst es uns gelehrt ... (vgl. Mt 22, 16-21 par.). Daher beten wir zwar allein Gott an (θεόν μὲν μόνον προσκυνούμεν), in allem übrigen aber leisten wir euch freudigen Gehorsam¹⁹, indem wir Kaiser und Herrscher über die Menschen anerkennen und beten, daß ihr (allezeit nicht nur) im Besitz kaiserlicher Macht, sondern auch vernunftgemäßer Einsicht (oder: leidenschaftslosen Denkens [σόφρων λογισμός]) erfunden werdet.²⁰

¹⁵ Dieser Ehrentitel, den ihm Tertullian (adv. Val. 5: 1 [CCL II, 756]) als zuerst zuerkannte, sollte u. W. zum ständigen Attribut Justins werden.

¹⁶ Vgl. I apol. 1. 2.

¹⁷ All dies in auffälligem Kontrast zu seinem einstigen Schüler, dem Syrer Tatian, und auch zu Theophilus von Antiochien, Tatiens Zeitgenossen; beide verfaßten ebenfalls Apologien für ihren christlichen Glauben, welche ebenfalls vollständig erhalten sind, allerdings eher den Charakter von Attacken gegen die „weltliche Weisheit“ als von Verteidigungen des Christentums haben, dazu bestimmt, gebildete Griechen zu der „barbarischen“ Philosophie der Christen zu bekehren (Tatian). In seiner beißenden Kritik der griechischen Philosophie scheint Theophilus der erste christliche Autor gewesen zu sein, der vom „Diebstahl der Hellenen aus den heiligen Schriften“ von Juden und Christen sprach (Ad Autol. III. 1: 14; 2: 37).

¹⁸ Sc. der angeredeten Kaiser Antoninus Pius und Verissimus.

¹⁹ Vgl. Theophilus Ad Autol. I. 11: 1 („Kurzum: Ich ziehe es vor, den Kaiser zu ehren, nicht indem ich ihn anbeete [προσκυνῶν αὐπτῶ], sondern indem ich für ihn bete ...”).

²⁰ Eine solche Erwartung war keineswegs verstiegen, sondern im Grunde nur billig, sofern man die Ansprüche ernst und beim Wort nahm, die die römischen Kaiser selbst während des 2. und zu Beginn des 3. Jh. (also in der Ära der sog. „Philosophenkaiser“!) zu erheben pflegten!

Unter Rückgriff auf die vielerörterten „Synchronismen“ (Gleichzeitigkeiten) zwischen der Geschichte des Imperium Romanum und der Heilsgeschichte in Lk 1-3 (ich erinnere nur an den Anfang der lukanischen Weihnachtsgeschichte: „Es begab sich aber zu der Zeit, daß ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging ...“) und in bewußtem Einklang mit römischer Propaganda und dem allgemeinen Empfinden besonders der römischen Oberschicht skizziert ein anderer, jüngerer christlicher Apologet, nämlich *Melito* aus dem kleinasiatischen Sardes, in seiner (um 172 verfaßten) Apologie (vgl. Text 8)²¹ die Zeit seit Augustus (27 v. – 14 n. Chr.) als eine glanzvolle und ruhmreiche Periode und erklärt dies mit der Tatsache, daß das unter der „glorreichen Herrschaft“ des Augustus vergrößerte und befriedete römische Reich und die christliche Kirche „Milchschwestern“ *σύντροφοι* seiengeboren (nahezu) zur selben Zeit und genährt an den Brüsten ein und derselben Amme. Das will besagen: die Gleichzeitigkeit von Augustus und Christus ist alles andere als ein Zufall; sie verdankt sich vielmehr göttlicher Vorsehung! Wie die Einung und Befriedung der Mittelmeerwelt (*pax Augusta*) im Einklang mit dem göttlichen Willen eine günstige Voraussetzung für die christliche Missionspredigt schuf, so ist es umgekehrt in Melitos Augen der den Christen gewährten Unterstützung durch die römischen Autoritäten zu verdanken, daß (seit der großartigen Regierung des Augustus) das Römerreich zu Größe und Herrlichkeit gedieh. Du²² bist nun sein (des Augustus) erwünschter Nachfolger und wirst es bleiben mitsamt deinem Sohne²³, sofern du diejenige Philosophie²⁴ beschütze, die ... von deinen Vorgängern (Vorfahren) in Ergänzung zu den übrigen Religionen geachtet worden ist ... Die einzigen (Kaiser), die, von einigen böswilligen Menschen verführt, unsere Lehre in Verruf zu bringen trachteten, waren Nero und Domitian ...²⁵

Melito bezieht sich in der Folge²⁶ auf eine Reihe von kaiserlichen Interventionen und Erlassen (Enzykliken), beispielsweise auf solche Hadrians (117-138)²⁷ und des Antoninus Pius²⁸; doch fast nichts davon hat sich erhalten²⁹,

²¹ Bruchstückhaft in Eusebs HE IV. 26: 4-11 (Schwartz-Mommsen I, 382/386) erhalten; daß sie an den Kaiser Marcus Aurelius (161-180) allein adressiert war, scheint den Schluß zu erlauben, daß sie aus der kurzen Zeit seiner Alleinherrschaft (171/172) datiert.

²² Vgl. die vorige Anm.

²³ Commodus (er regierte von 180-192).

²⁴ Vgl. A. M. Malingréy, *Philosophie: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4^{me} siècle après J.-C.*, Paris 1961, bes. 185ff., zu den Gründen, weshalb in der Frühzeit Christen die eigene Lehre und den eigenen strengen Lebensstil als „Philosophie“ bezeichnen und – selbstbewußt – der „heidnischen“ entgegenstellen konnten.

²⁵ Mit den Namen Neros (51-68) und Domitians (81-96) wurden gewöhnlich – zu recht oder zu unrecht – die ersten Christenverfolgungen im römischen Reich in Verbindung gebracht. Beide wurden ebenfalls von kultivierten Heiden gründlich verachtet, ja gehaßt, weil sie erklärte Gegner des römischen Senats waren!

²⁶ Euseb, H.E. IV. 26. 10 (Schwartz-Mommsen I, 386).

²⁷ Erhalten ebd. IV. 9, 1-3 (Schwartz-Mommsen I, 318/320); vgl. den Kommentar von R. Klein in: P. Guyot – R. Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: eine Dokumentation*, 2 Bde., Darmstadt 1997, 325f.

und was sich erhielt, macht ganz den Eindruck, als handle es sich hierbei um christliche Fälschungen oder doch wenigstens Interpolationen („Eintragungen“).

Nichtsdestotrotz fand Melito mit seiner These, daß die Zeitgenossenschaft von Augustus und Jesus providentiell sei, zahllose Anhänger, im Osten ebenso wie im Westen³⁰.

2. Millenaristen und Antimillenaristen (von Irenäus von Lyon bis Origenes)

Es gab indes, nach wie vor, starke apokalyptische Traditionen, einschließlich der Erwartung einer eschatologischen Erneuerung von Himmel *und Erde* (vgl. Apk 21, 1-5 mit Jes 31, 9-32, 1; 54, 11-14; 65, 18-22), gegebenenfalls auch einer tausendjährigen Herrschaft der „Gerechten“, derer also, die „das Tier und sein Bildnis nicht angebetet haben“ (Apk 20: 4. 6. 7). Diese werden am Ende zusammen mit Christus auf Erden herrschen, nachdem Satan (der Antichrist) erschienen und alle ihm unterworfenen Nationen vernichtet sein werden.

Ein wichtiger und einflußreicher Zeuge für diese Überlieferungen ist *Irenaeus*, geboren in Kleinasien (vor 150), doch in kirchlichem Dienst für viele Jahrzehnte, bis zu seinem Tod (um 200), als Presbyter und schließlich Bischof im südgallicischen Lyon (*Lugdunum*) tätig. Sein Hauptwerk ist eine scharfe Auseinandersetzung mit nahezu sämtlichen Spielarten der gnostischen Häresie (verfaßt ungefähr zwischen 174-189), welche nach Ansicht vieler in Vergangenheit und Gegenwart (u. a. des großen H. Jonas) „nihilistische“ Ideen vertraten, was wenigstens ihr Verhältnis zu der „Welt“ und deren politischen Strukturen betraf³¹. Doch das ist nicht der springende Punkt in des Irenaeus Kritik, es sei denn, man sähe es eingeschlossen in dessen Zurückweisung aller derer, die es vorziehen, die „millenaristische“ (oder, was dasselbe ist, die „chiliasmische“) Hoffnung zu allegorisieren, statt sie als irdische Realität oder Perspektive zu nehmen und zu verstehen³². Die „bewohnte Erde“ (οἰκουμένη γῆ *orbis terrarum*) ist für ihn lediglich von Interesse als der Raum, in dem die christliche Verkündigung an

²⁸ Erhalten ebd., Eusebius (HE IV. 13: 1-7 [Schwartz-Mommsen I, 326/330]); vgl. A. von Harnack Das Edikt des Antoninus Pius, TU 13/4a, 1898; R. Freudenberger, Christenreskript: ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius, ZKG 78 (1967) 1-14, sowie Kleins Kommentar in: Gytot – Klein (wie vorige Anm.), 430.

²⁹ Dasselbe trifft zu auf Buch VII von Ulpian, des berühmten römischen Juristen De officio proconsulis, von dem der Christ Lactantius (s.u. S. 000) zu wissen behauptete, es habe verschiedene kaiserliche Konstitutionen, die Christen betreffend, enthalten (Lactantius, div. inst. V. 11: 18).

³⁰ Vgl. lediglich Irenaeus von Lyon haer. IV. 30: 3 (SC 100, 778); Origenes C. Celsum II. 30 (Koetschau I, 157f. (= Ritter Kirche und Staat Nr. 27b); Ambrosius Explanatio Ps. 45: 21 (= Ritter Kirche und Staat Nr. 41c); R. Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: R. v. Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 205-236.

³¹ Vgl. nur das klassische Werk von H. Jonas, The gnostic religion, second revised ed. Boston 1963, bes. 320-340 („Epilogue: Gnosticism, nihilism and existentialism“).

³² Adv. haer. 5, 35. 36.

Boden gewinnt³³, und das römische Weltreich als die Struktur, welche Frieden und Verkehrssicherheit garantiert³⁴. Mit Paulus ist er überzeugt, daß „die Welt in ihrer spezifischen Gestalt vergeht“, anders als Gott (und seine Knechte³⁵). Das römische Reich ist das letzte, bevor das Ende eintritt³⁶.

Hippolyt von Rom, vielleicht gleichfalls kleinasiatischer Abstammung (geboren vor 170) und, wie wir sicher annehmen können, für lange Zeit Presbyter in Rom, bevor er im sardinischen Exil unter Maximinus Thrax (235) den Tod fand, folgte den irenäischen Fußspuren, wie z. B. sein Danielkommentar beweist, der erste christliche Kommentar über dies biblische Buch, von dem wir wissen, ferner seine Abhandlung *Demonstratio de Christo et Antichristo*. In beiden Werken verschärft er noch die apokalyptische Betrachtungsweise, indem er annimmt, daß „Rom“ tatsächlich die „aufhaltende“ Macht von 2 Thess 2, 6. 7 (*mora finis*)³⁷, aber genau so auch der Vorläufer der satanischen Herrschaft ist, welche schließlich durch Jesus Christus zerstört werden wird³⁸. Die Ausbreitung der römischen Herrschaft ist für ihn einzig möglich gewesen, weil es unter Eingebung des Satans (vgl. 2 Thess 2, 9) versuchte, die christliche Kirche nachzuäffen³⁹. Das bedeutet, daß Hippolyt keineswegs die Koinzidenz zwischen augusteischem Prinzipat und der Ankunft Christi in Abrede stellt, daß aber die daraus zu ziehenden Konsequenzen denen Melitos strikt entgegengesetzt sind!

Auch der große Nordafrikaner *Tertullian* (um 160-220), höchst wahrscheinlich der erste *christliche* Autor lateinischer Zunge, jedenfalls ein „Meister des rhetorischen Stils und der geistvollen Debatte“⁴⁰, teilt des Irenaeus und Hippolyts glühende Erwartung des nahen Weltendes, besonders in solchen Texten, die der Erbauung seiner Mitchristen dienen sollten⁴¹, obwohl niemand unter ihnen, wie er beteuert, die eschatologischen *Schrecknisse* herbeisehnt, vielmehr alle „wie ein Mann“ zu beten bereit sind „für die Kaiser und somit für die ganze Welt und für den Bestand des Reiches und die römischen Angelegenheiten“ (*pro imperatoribus et ita universo orbe et omni statu imperii rebusque Romanis*)⁴².

Als ein „Meister des apologetischen Geschäfts“⁴³ folgt Tertullian gleichwohl seinen eigenen Spuren, verglichen mit anderen frühchristlichen Apologeten (vom Schläge etwa Justins). Anstatt zu versuchen, ein Maximum an Gemeinsamkeiten zwischen „Römern“ und „Christen“ aufzuzeigen, startet er von Beginn seines (um

³³ *Ibid.* 1,10: 1; 2, 9: 1.

³⁴ *Ibid.* 4, 30: 3

³⁵ *Ibid.* 3: 1.

³⁶ *Ibid.* 5, 26: 1; cf. 30: 3.

³⁷ Dan. IV. 21: 3; cf. also 12: 2.

³⁸ *Ibid.* IV. 12: 4s.; antichr. 49. 28.

³⁹ Dan. IV. 9, 2f.

⁴⁰ So O. O'Donovan und J. Lockwood O'Donovan in der kurzen Einleitung zu ihrer Tertullianauswahl in ihrem Gemeinschaftswerk: *From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in Christian political thought*, 100-1625, Grand Rapids 1999, 23.

⁴¹ Vgl. *cult.fem.* II. 9, 8 (CCL I, 364); bes. aber *orat.* 5, 1-4 (CCL I, 260).

⁴² Vgl. *apol.* 30: 1-33: 1 (CCL I, 141-143 [Zitat: 32, 1]); ad *Scap.* 2: 6 (CCL II, 1128).

⁴³ So die O'Donovans (wie oben, Anm. 43), 23f.

197 verfaßten) apologetischen Meisterwerks, des *Apologeticum* (oder *Apologeticus*), an einen Gegenangriff, indem er beispielsweise in Abrede stellt, die römische *res publica* habe auch nur die geringste Bedeutung für die Christen; kennten und anerkannten diese doch als einziges „Gemeinwesen“, als dessen „Bürger“ sie sich fühlten, das Universum (*mundus*)⁴⁴. Die römische Weltherrschaft sei nicht etwa das Ergebnis ihrer, der Römer, skrupulösen Verehrung der traditionellen Götter (oder gar die himmlische Belohnung dafür), wie Cicero und viele andere glaubten⁴⁵; sie sei vielmehr zustande gekommen und erreicht worden, indem „Mauern und Tempel niedergerissen, gleichermaßen Bürger und Priester hingemordet und unterschiedslos Schätze heiliger so gut wie profaner Gebäude geplündert wurden“. Wie kann man angesichts dessen nur so töricht sein und auf die Idee kommen, die in Gefangenschaft entführten Götter (*captivi dei*) bzw. deren *simulacra* „ließen sich von ihren Feinden anbeten und übertrügen überdies ein ‚Reich ohne Grenzen‘ (*imperium sine fine*) (ausgerechnet) solchen Menschen, denen sie lieber ihre Übergriffe als ihre Schmeicheleien vergelten sollten“⁴⁶?

Mehr als ein Mal gewinnt man freilich den Eindruck, als verwickelte sich Tertullian, in der Hitze des Gefechts, in Selbstwidersprüche. So kann er beispielsweise bemerken (vgl. Text 9), und zwar – wahrscheinlich – mit Blick auf den apokryphen „Brief des Pontius Pilatus an Claudius“⁴⁷, eine Fälschung aus dem endenden 2. Jh. n. Chr., welche über die Wundertaten Jesu in solcher Ausführlichkeit und Detailliertheit berichtete, daß es nahelag, in ihrem Verf., zumindest der Überzeugung nach, einen Christen zu sehen:

Dies alles, was mit Christus geschehen⁴⁸, schrieb Pilatus dem damaligen Kaiser Tiberius; doch auch die Kaiser hätten an Christus geglaubt, wenn nicht entweder Kaiser für die Welt *nötig* wären oder – Kaiser gleichzeitig hätten Christen sein können (*si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares*)!

Eine erstaunliche Feststellung, ohne Zweifel, erstaunlich und erstaunlich widersprüchlich zugleich, wie man finden wird. Denn nie zuvor sind wir in christlichen Quellen auf eine so weitreichende Akzeptanz der römischen Ordnung gestoßen (ohne die die „Welt“ nicht funktionieren würde, salopp gesagt); eine Akzeptanz, die augenscheinlich unberührt bleibt von jeglicher Kritik an den *Verfolgungen*, wie sie die Christen zumindest zeitweilig zu erleiden hatten, für die aber, so scheint es, allenfalls einzelne Individuen verantwortlich zu machen waren⁴⁹. Andererseits ist Tertullian genau so wie der mittelplatonische Philosoph Kelsos

⁴⁴ Apol. 38: 3 (CCL I, 149); cf. 17, 1 (117) und Philostratus, vit. Apoll. 7: 14. 19(!).

⁴⁵ Cicero, nat. deorum II. 8, 72; harusp. resp. 9, 19.

⁴⁶ Apol. 25, 12-17 (CCL I, 137f.).

⁴⁷ Enthalten in den *Acta Petri et Pauli*, ed. Lipsius-Bonnet, Leipzig 1891, vol. I, 40-42.

⁴⁸ Gemeint sind die im vorausgehenden (21, 4ff.) berichteten „wenigen Beweise der Gottheit Christi“ (pauca de Christo ut deo).

⁴⁹ S. o., S. 00 (Melito!).

(Celsus [Blütezeit um 150 n. Chr.]⁵⁰, obwohl sicherlich nicht aus denselben Gründen, überzeugt, daß man nur *entweder* Kaiser – *oder* Christ sein könne. Weder hier noch an irgend einer anderen Stelle erfahren wir, warum Tertullian keine Alternative, kein *tertium* gegeben sieht. Die einzig plausible Erklärung dürfte in der engen Verflechtung von ziviler Gesellschaft samt ihren Institutionen, bes. dem „Amt“ des Kaisers *als pontifex maximus*, als obersten Aufsehers über den „Staats“kult, und der *Idololatrie*, dem „Götzendienst“ zu finden sein. Diese unlösliche Verflechtung scheint für die vornizänische, vorkonstantinische Kirche eine so fundamentale Wirklichkeit gewesen zu sein, daß darüber alle anderen Begründungen in den Hintergrund traten⁵¹.

Gleichwohl lesen wir nur zwölf Kapitel später in derselben großen Apologie Tertullians (vgl. Text 10):

Doch was soll ich mehr über die fromme Scheu und Ergebenheit der Christen gegenüber dem Kaiser sagen? Ihn *müssen* wir einfach ehren als den, den unser Gott erwählt hat (vgl. Röm 13, 1f. 4). Folglich könnte ich mit Recht sagen: „Uns gehört der Kaiser eher an, da er von unserem Gott eingesetzt worden ist“ (*Noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus*).

Tertullians jüngerer, östlicher Zeitgenosse *Origenes* (um 185-253), einer der wichtigsten christlichen Denker in vorkonstantinischer Zeit, vielleicht sogar der gelehrteste griechische Theologe in der Antike überhaupt, war – in schroffem Gegensatz zu diesem – ein scharfer Kritiker aller millenaristischen Ideen, überzeugt, „das Ende der Welt“ werde dann, erst dann eintreffen,

sobald einem jeden die verdiente Bestrafung für seine Sünden zuteil geworden ist; den Zeitpunkt hierfür weiß Gott allein ... (vgl. Mt 24, 36 par.). Wir glauben auf jeden Fall, daß Gottes Güte durch seinen Christus die gesamte Schöpfung zu einem einzigen Endziel (*finis*) hingeleitet wird, nachdem auch die Feinde überwunden und unterworfen sein werden ... (vgl. Ps 109 [10], 1; 1 Kor 15, 25).⁵²

Diejenigen, fährt er fort, die „mit geistiger Anstrengung nichts im Sinn haben werden“, Schüler (gemeint: Nachbeter) des bloßen (Schrift-)Buchstabens (*litterae solius discipuli*), die die eschatologischen Verheißungen der Bibel „fleischlich“, nicht „geistlich“ verstehen (vgl. Röm 8, 9; 1 Kor 2, 6-16 etc.), kann er nur aus vollem Herzen bemitleiden⁵³.

Was seine Einstellung zum römischen Reich anlangt, so verbindet er wie Melito politische und Heilsgeschichte, indem er in der Zeitgenossenschaft von Augustus und Christus einen Akt der göttlichen Vorsehung sieht. Denn „wie hätte diese Lehre (sc. die Lehre Christi), welche Frieden predigt und nicht einmal zuläßt,

⁵⁰ In seiner antichristlichen Polemik (dem ἀληθής λόγος), in Auszügen aufbewahrt bei Origenes, C. Cels. VIII. 68.

⁵¹ Vgl. O. und J. L. O'Donovan (wie oben, Anm. 43), 24.

⁵² De princ. I. 6, 1; vgl. auch des Origenes Kommentar zum Matthäusevangelium in der altlateinischen Übersetzung, ser. 39 (über Mt 24, 9-14). Der Abschnitt aus de princ. ist ein klarer Beleg für des Origenes Erwartung einer „Wiederherstellung aller Dinge“ ἀποκατάστασις πάντων

⁵³ De princ. II. 11, 2; cf. 3, 2-4; de or. 25, 1. 2.

an seinen Feinden Vergeltung zu üben, sich behaupten können, wenn sich nicht (zuvor) die Weltverhältnisse allenthalben verändert hätten und (etwas) mehr Sanftmut eingekehrt wäre bei (oder dank) der Ankunft Jesu?⁵⁴

Ja, noch mehr: Origenes kann sich anscheinend sogar vorstellen, daß es eines Tages ein *christliches Imperium Romanum* geben wird (vgl. Text 11)! Während der heidnische Philosoph Kelsos (Celsus) fragte, was geschehen werde, wenn es die Römer dazu zu überreden gelänge, die Verehrung ihrer traditionellen Gottheiten zu vernachlässigen und den „Allerhöchsten“ der Juden und Christen, d.h. erwiesener „Verlierer“ (engl. loser), anzubeten, und er natürlich felsenfest davon überzeugt war, daß das eine politische Katastrophe heraufbeschwören würde⁵⁵, wagte Origenes entgegenzuhalten:

Würden – der hypothetischen Erwägung des Celsus entsprechend – alle Römer den christlichen Glauben annehmen, so würden sie durch ihr *Gebet* den Sieg über ihre Feinde erringen oder überhaupt keine Feinde zu bekämpfen haben, weil eine göttliche Macht sie beschützte, welche verhielt, ‘um fünfzig Gerechter willen’ fünf ganze Städte erhalten (retten) zu wollen (vgl. Gen 18, 24-26) ... Wenn Gott aber will, daß wir wiederum der Gottesfurcht zuliebe leiden und kämpfen, dann mögen unsre Widersacher nur kommen; wir werden ihnen sagen: ‘Alles vermag ich durch den, der mich mächtig macht’ (Phil 4, 13).⁵⁶

Inzwischen werden die Christen fortfahren in ihrer Loyalität gegenüber den heidnischen Autoritäten, werden sie „dem Kaiser helfen“ nach allem ihrem Vermögen und mit ihm zusammenwirken in allem, was recht ist, genau so, wie es Celsus verlangte, jedoch ausschließlich mit ihren eigenen Mitteln und „Waffen“, nämlich: indem sie dem Kaiser sozusagen *göttlichen* Beistand leisten und die „Waffenrüstung Gottes“ (Eph 6, 11) anlegen. Wenn sie das tun, dann nehmen sie lediglich eines der Vorrechte in Anspruch, das die römischen Autoritäten ihrer heidnischen „Priesterschaft“ stets einzuräumen bereit waren: nämlich die Befreiung (Immunität) vom Kriegsdienst mit der Waffe⁵⁷. – Warum diese Reserve? Ist es die Weigerung, Blut zu vergießen, selbst wenn es im Dienst jener geschieht, die Gott ermächtigt hat, das Schwert zu tragen (Röm 13)? Origenes sagt es uns nicht. So mögen wir erneut zu dem Schluß kommen, daß es die unlösliche Verbindung mit der

⁵⁴ C. Cels. II. 30.

⁵⁵ *Ibid.* VIII. 69. Seine Begründung lautet: „Statt Herren der ganzen Erde zu sein, ist jenen (sc. den Juden) nicht einmal eine Scholle Landes, nicht einmal eine Feuerstelle übrig geblieben“, nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems i. J. 70 n. Chr. und dem von Hadrian, nach dem Scheitern des Bar-Kochba-Aufstandes erlassenen Verbot für die Juden, sich in Jerusalem aufzuhalten; „wenn aber von euch (Christen) noch der eine oder andere heimlich (unentdeckt) umherirrt, so wird er doch (irgendwann) aufgespürt, um mit dem Tode bestraft zu werden“ (s. Ritter, Kirche und Staat, Nr. 37c).

⁵⁶ *Ibid.* 70.

⁵⁷ *Ibid.* 73; zur allgemeinen Befreiung heidnischer Priester vom Kriegsdienst mit der Waffe vgl. Plutarch Camillus 41; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München²1971, 499.

Idololatrie, dem Götzendienst ist, die in seinen Augen (in diesem Fall) den Dienst an den Waffen für Christen ausschließt, nicht aber etwa ein prinzipieller Pazifismus⁵⁸.

3. Die „konstantinische Wende“ und ihr literarischer Reflex (Lactantius, Eusebius von Caesarea)

Lediglich fünf bis sieben Jahrzehnte nach des Origenes Tod (i.J. 254) sollten der afrikanische Laie *Lactantius* (ca. 250-325) und der palästinensische Bischof *Eusebius* (ca. 264/5-339/40) Augenzeugen jener „Revolution“ werden, welche Origenes nicht vollkommen ausschloß, wenngleich er natürlich auch nicht auf sie zählen konnte: die „Christianisierung“ des römischen Reiches oder, richtiger, deren Beginn, den man in aller Regel mit dem Kaisertum Konstantins I. in Verbindung bringt (K. regierte, anfangs als Usurpator, von 305/6-337). So spricht man denn auch (fast) allgemein von der „konstantinischen Wende“ oder „Revolution“, obwohl diese „Wende“ in Wirklichkeit eher ein sich über längere Zeit hin erstreckender Prozeß als ein punktuell Ereignis war. Diesen Prozeß eingehender zu beschreiben, verbietet uns der uns gesetzte Rahmen. Ich beschränke mich so zum Abschluß meiner Einführung darauf zu zeigen, wie zwei christliche Augenzeugen und zugleich zwei begabte Schriftsteller, einer aus dem West- und einer aus dem Ostteil des Imperium Romanum, Lactantius und Eusebius, die grundlegende Neuorientierung der Religionspolitik des Römerreiches erlebt und was sie darüber gedacht haben.

Lactantius stand zwischen 290 und 300 in den Diensten Kaiser Diokletians als Professor für lateinische Rhetorik am Hof in Nikomedien (heute Izmit) und später (314/315) in den Diensten Konstantins als Tutor seines Sohnes Crispus am Hof in Trier, wo er auch einigen Einfluß auf des Kaisers Politik und Gesetzgebung gehabt haben *könnte*. Er ist für uns besonders wichtig als Exponent einer millenaristischen Orientierung christlicher Eschato-logie in den Fußspuren eines Irenaeus, Hippolyt, Tertullian (und Cyprian). Besonders das letzte, siebte Buch seiner *Divinae Institutiones*, seines wichtigsten theologischen Werkes, und die letzten fünf Kapitel aus deren Kurzfassung (oder *Epitome* bezeugen das in völlig unbezweifelbarer Weise.

Wir fragen, was diese (millenaristische) Orientierung zu bedeuten und was sie für Konsequenzen habe für seine Einstellung gegenüber dem römischen Reich? Vergleicht man seine diversen an die Adresse der Christen gerichteten Ermahnungen, für die römischen Machthaber Fürbitte zu leisten, mit einander, so tritt im Laufe der Zeit ein bemerkenswerter Wandel vor Augen. (a) Nach einem Abschnitt in der Erstausgabe der *Divinae institutiones* (verfaßt noch vor der „konstantinischen Wende“, genauer: zwischen 304 und 311) sollen die Christen für die „Römer“ im Gebet vor Gott eintreten, damit die der tausendjährigen Herrschaft

⁵⁸ Dasselbe trifft zu auf Tertullians Traktat „Über den Kronz des Soldaten“ (De corona militis [CCL II, 1039-65]), geschrieben unmittelbar vor seinem Bruch mit der *catholica* wegen der Einstellung zur Neuen Prophetie (dem Montanismus).

vorausgehenden Schrecken „aufgehalten“ werden (das ist, wie Sie sogleich bemerkt haben werden, der uns bereits bekannte Gedanke vom Imperium Romanum als *mora finis*)⁵⁹. (b) In seinem Werk „Über die Todesarten der (Christen-)Verfolger“ (*De mortibus persecutorum*), verfaßt zwischen 313 und 316 – also *nachdem* Kaiser Galerius sein „Toleranzedikt“ (311) veröffentlichte, nachdem Konstantin den „Tyranen“ Maxentius (28. Okt. 312) und Licinius den „großen Feind der Christen“ Maximinus Daia besiegten (30. April 313) und endlich nachdem Konstantin und Licinius ihr Mailänder Übereinkommen schlossen (Febr. 313), welches letzterer vier Monate später für seinen, den östlichen Reichsteil publizierte (13. Juni 313), für den es in erster Linie relevant war –, zielen die christlichen Interzessionen zugunsten der „Römer“ nunmehr vorrangig auf „die beständige Ruhe der blühenden Kirche“ ab (*florescentis ecclesiae perpetuam quietem*)⁶⁰. (c) In den Kaiseradressen der Zweitausgabe der *Divinae institutiones* (ca. 324) sind die „christlichen“ Interzessionen hingegen denen (wieder) ziemlich ähnlich, die in älteren, dem Kaiserkult gewidmeten, „heidnischen“ Formularen enthalten waren; sie entsprachen gleichermaßen der bereits altrömischen Überzeugung (genau so wie der des Hellenismus), daß der rechte Kult die notwendige Vorbedingung für das „Gemeinwohl“ (*salus publica*) wie für den allgemeinen Frieden (als seinen vornehmsten Früchten) sei.⁶¹

Was Wunder, daß Lactantius zweifellos Konstantins Aufstieg und schließliche Alleinherrschaft lebhaft begrüßte und darin die Erfüllung zahlreicher christlicher Gebete sah (vgl. Text 12).

Euseb von Caesarea, eine der maßgeblichen Figuren im Ostreich zur Zeit, als Konstantin auch dort die Herrschaft antrat (324), stimmt in dieser Hinsicht vollkommen mit Laktanz überein. Ähnlich wie Melito ist er davon überzeugt, es gebe eine spezifische Affinität zwischen „Monarchie“ und „Monotheismus“, Konzentration aller irdischen Machtausübung in der Herrschaft nur Eines und Ein-Gott-Glauben (vgl. Text 13. 14)⁶², zumal, doch keineswegs ausschließlich, dann, wenn ein „Freund“ und Nachahmer (des) Gottes (ein τὼ θεῶ φίλος wie Konstantin den Thron innehabend)⁶³. Eusebius kann die Gegenwart der römischen Herrschaft, wie der späte Laktanz, mit Formeln beschreiben, die man herkömmlicherweise für das *eschatologische* Reich des Friedens benutzte. Die eigentlich eschatologischen Erwartungen, die *auch* eine *Kritik* der gegenwärtigen Zustände einschlossen, traten in den Hintergrund angesichts der „christlichen“ *pax Romana*, wie sie im Imperium

⁵⁹ Div. inst. VII. 25, 8.

⁶⁰ Mort. pers. 52, 4f.; vgl. 1 Tim 2, 2b (... ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate!).

⁶¹ Div. inst. VII. 27, 17; vgl. Plinius, paneg. I. 94, 1!

⁶² Dem. ev. III.7; vgl. auch 6 und Cicero, resp. I. 56/60.

⁶³ Laus Const. 5, 1-5 (= Text 14), mit zahlreichen Reminiscenzen an das hellenistische Herrscherbild (vgl. Plutarchus, Mor. X, 779D ff.).

Romanum realisiert schien. So entwickelte sich Euseb zu einem Exponenten der sog. „politischen Theologie“⁶⁴.

IV. Zusammenfassung und Schluß

Es wäre verlockend gewesen, dem eben abgeschlossenen dritten (und weitaus längsten) Teil (mit dem Titel: Die „Römer“, wie die „Christen“ sie sahen) einen vierten, entsprechend überschriebenen Teil anzufügen: „Die ‚Christen‘, wie die ‚Römer‘ sie sahen“ (engl. ‘The Christians as the Romans saw them’; so der Titel eines faszinierenden, auch ins Deutsche übersetzten Buches von R. L. Wilkens⁶⁵). Das aber würde nicht nur den mir gesetzten Rahmen definitiv sprengen, sondern es auch zwingend erforderlich machen, sich auf eine Debatte über Motive und Hintergründe der Christenverfolgungen in vorkonstantinischer Zeit näher einzulassen, was aber hier gar nicht in Frage kommen kann.⁶⁶

Als eine Tatsache läßt sich immerhin festhalten: trotz allen Widerstandes, Widerspruchs und sogar Hasses gegen die Christen innerhalb der griechisch-römischen Gesellschaft war die „konstantinische Wende“ weniger die *Ursache* für den „Triumph“ des Christentums als vielmehr eine „kluge Reaktion auf das rasche Anwachsen des Christentums, dank dessen es bereits zu einem maßgebenden politischen Faktor geworden war“⁶⁷.

Östliche und westliche Theologen leisteten ihren Beitrag zu dieser Entwicklung in vergleichbarer, wenn auch nicht völlig übereinstimmender Weise. Wir haben interessante Nuancen, unterschiedliche Akzentuierungen, jedoch kaum Anzeichen für einen Fundamentaldissens zwischen Ost und West festgestellt, was jedenfalls das Verständnis von „Kirche und Staat“ oder, besser, „Religion und Politik“ in der Frühzeit des Christentums anlangt⁶⁸.

⁶⁴ H.-A. Gärtner ‘Imperium Romanum’, RAC 17 (1996), 1178, unter Bezug hauptsächlich auf E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935; wieder abgedr.) in: derselbe, *Theologische Traktate*, München 1951, 71-82), und F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia*, Berlin 1991, 136-59; vgl. auch die wenigen, aber treffenden Bemerkungen bei P. Just, *Imperator et Episcopus* (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 8), Stuttgart 2003, 20-32.

⁶⁵ R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven – London 1984 (dt. Graz – Wien – Köln 1986 [u.d.T.: *Die frühen Christen wie die Römer sie sahen*, ins Deutsche übertragen von G. Kirstein]).

⁶⁶ Zu einer kurzen, gleichwohl recht erschöpfenden Liste von Christenhaß erzeugenden Motiven, wie sie sich in heidnischen wie in frühchristlichen Quellen verzeichnet finden, s. G. Gottlieb, *Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Heidelberg 1991, 93-102.

⁶⁷ R. Stark, *The rise of Christianity. A sociologist reconsiders history*, Princeton/N.J. 1996, 2.

⁶⁸ Vgl. meine Vorträge: ‘Augustine and Photius on religion and politics’, der in den Akten der letzten ‘International Conference on Patristic Studies’ (Oxford, 18.-23. August 2003) erscheinen wird, mit einer ausführlicheren Kritik an der Theorie von H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*, Zollikon – Zürich 1947, und H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961; Johannes Chrysostomus und das Römische Reich (im Gespräch mit neuerer Literatur), in: Giovanni Crisostomo – Oriente e Occidente tra IV e V secolo (XXXIII Incontro di studiosi dell’ antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 2004 [= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93/2]), Rom 2005, 747-761.

**DASCĂLUL IOAN AL BĂLGRADULUI – O ANGAJARE ÎN
REAFIRMAREA ORTODOXIEI TRANSILVĂNENE ȘI ÎN
PROMOVAREA ȘCOLII ROMÂNEȘTI
(SECOLUL AL XVIII-LEA)**

ALIN ALBU

ABSTRACT. Teacher Ioan from Bălgrad (Alba Iulia) – a commitment made for the re-affirmation of Orthodoxy in Transylvania and in advertising the Romanian School System (the 18th century). The Orthodox School from Alba Iulia from the late 18th century represents an important episode of the religious life of the city and, moreover, of the entire Transylvania, even if it has not been fully discussed. It has only been mentioned, but there are not any monographic treaties written on this theme. As part of the programme which supported the local Orthodoxy, the school from Bălgrad, that was guided for over a quarter of century by Ioan, the teacher, generated and supported a prosperous cultural phenomenon – the foundation of the first Orthodox schools in the villages around Alba Iulia. In the confessional context of those years, the relationship between Ioan the teacher and the two very firm supporters of Orthodoxy: Sofronie, the monk, and Simion Stoica, Archpriest of Bălgrad, has as much relevance as the cultural dimension of the former.

The teacher from Bălgrad is mentioned again in some documents from 1786, in the context of the preparations done for the inauguration of the new Orthodox state schools, period during which he attends a training course at the school from Sibiu. He is also mentioned among the financial supporters of the “Holy Annunciation” Church from Centru (one of Alba Iulia’s districts).

This represents only a first step of the research of this subject which has revealed, throughout the process, aspects have not been explored up to this point and which have determined us to attempt their full recovery. We hold the desire of re-developing the theme at length.

*

Subiect tratat doar tangențial, deloc monografic, în istoriografia românească, școala ortodoxă din Alba Iulia celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea reprezintă un episod important nu doar din viața cetății, ci și a Transilvaniei întregi. Componentă a programului de susținere a Ortodoxiei, școala bălgrădeană, condusă un sfert de veac de dascălul Ioan, a generat și susținut un fenomen cultural fecund – întemeierea primelor școli satești ortodoxe în satele din jurul Alba Iuliei. Tot atât de relevantă precum dimensiunea culturală a dascălului Ioan este, în contextul confesional al acelor ani, strânsa lui legătură cu călugărul Sofronie și cu Simion Stoica, protopopul Bălgradului, fermi susținători ai Ortodoxiei.

Dascălul bălgrădean re apare în documente în 1786, în contextul pregătirilor pentru deschiderea noilor școli ortodoxe de stat, când urmează un curs de perfecționare la școala sibiană. De asemenea, se regăsește între susținătorii materiali ai Bisericii „Bunavestire” din Centru.

*

Pe lângă mănăstirea din Maierii Alba Iuliei a lui Petru Pavel Aron de la 1754 a funcționat o școală pentru uniți, sub conducerea călugărilor de aici. O școală bălgrădeană similară pentru ortodocși, fără a fi oferite informații precise în acest sens, a fost considerată probabilă de către Iacob Mârza¹. Mai explicit, N. Albu afirmă că la Alba Iulia exista în epocă un centru de formare și îndrumare a dascălilor neuniți².

Într-adevăr, în 1762-1763 este consemnată activitatea dascălului Ioan al Bălgradului, venit din Valahia în 1762³, care, pe lângă acest statut didactic, se pare că avea și calitatea de librar ambulant. Aducând cărți pentru școala din Bălgrad, probabil și pentru alte școli din zonă sau comanditari locali⁴ - în 1763 se afla în Muntenia după cărți⁵ -, dascălul Ioan făcea, ca atâția alții, comerț transcarpatin⁶.

Prezumția lui N. Albu că școala bălgrădeană era susținută și de alți dascăli, acest lucru deducându-se din faptul că Ioan era venit de curând de peste munți și că era totodată un fel de librar ambulant⁷ – ceea ce considerăm însă că nu crea obligatoriu sincope în desfășurarea cursurilor, colportajul putându-se realiza în afara programului școlar, probabil vara, cu atât mai mult cu cât acum călătoriile transcarpatine erau cel mai ușor de întreprins – poate fi validată dacă se iau în considerare și „promoțiile” anterioare. Astfel, dintr-o asemenea școală ieșeau la 1752 „Diiacu Marin ot Bălgrad” din Tuștea Hunedoarei, iar la 1759 „diiac Moisă din

¹ Prof. Iacob Mârza, *Cultura și învățământul în secolele XVI-XVIII*, în „Alba Iulia 2000”, Alba Iulia, 1975, p. 215.

² Nicolae Albu, *Istoria învățământului românesc din Transilvania până la 1800*, Blaj, 1944, p. 144; episodul este rememorat imprecis și defectuos de Adam Domin, *Învățământul muzical bisericesc în zona Alba Iuliei până în secolul XIX*, în „Credința Ortodoxă”, VI (2001), Nr. 1, Alba Iulia, p. 128-129.

³ Ștefan Meteș, *Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. LXXXVI-LXXXVII.

⁴ Cum este, de pildă, „jupânul Raț Andreiu ot Belgrad”, Doina Dregheciu, *Semnalarea unor tipărituri românești vechi din județul Alba donate de personalități culturale în Evul Mediu*, în „Îndrumător Pastoral”, XVIII (1995-1996), Alba Iulia, p. 175.

⁵ N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, ediția a II-a, București, Editura Ministerului de Culte, 1932, p. 138.

⁶ Alt colportor de carte este *Zugravul Ion de la Bălgrad*, de la care Popa Petru achiziționa în 1760 un *Minei* (Râmnic, 1745), aflat în parohia din Drâmbar (jud. Alba), Dr. Eva Mârza, *Răspândirea tipăriturilor românești vechi pe valea Mureșului (zona Aiud – Alba Iulia)*, în „Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic”, X (1986), Alba Iulia, p. 75.

⁷ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145.

Vaidei”, același județ⁸. Cu toată această argumentație, totuși, la fel de bine poate fi vorba nu de o funcționare simultană a mai multor dascăli, ci de una succesivă.

Mai important decât funcționarea ca atare a școlii bălgrădene este fenomenul cultural local pe care aceasta îl generează sau cel puțin îl întreține: modești dieci (cântăreți bisericești) înjghebează primele școli sătești ortodoxe în satele din jurul Alba Iuliei, de pe valea Mureșului și din zona Munților Apuseni⁹. Raportul de cauzalitate dintre școala bălgrădeană și cele din împrejurimi ar putea fi legitimat de presupunerea că acest fenomen nu reprezintă doar expresia unei simple duplicări, a unei imitații de la distanță, ci este generat de contactul direct al acestor personaje cu dascălul bălgrădean, fiind probabilă chiar satisfacerea unei perioade de ucenicie în școala acestuia¹⁰.

Tot atât de relevantă precum dimensiunea culturală a dascălului Ioan este, în contextul confesional al acelor ani, strânsa lui legătură cu călugărul Sofronie și cu Simion Stoica, protopopul Bălgradului¹¹. Astfel, numele învățătorului este precizat colateral în procesul iscat de scrisoarea anonimă adresată celor din Șard (noiembrie 1762), care instiga la defectarea unirii și abolirea iobăgiei¹². Autoritățile l-au suspectat în primul rând pe protopopul Simion de Bălgrad, care a respins învinuirea, nerecunoscând paternitatea scrisorii, dar declarând că știe despre adăpostul de la Argeș al lui Sofronie. Iată un fragment din actul de cercetare a lui Simion Stoica: „[El] a auzit în 19 septembrie 1762 de la dascălul Bălgradului Ioan, care a venit din Valahia de curând (s.n.), că Sofronie este la Argeș în bună stare, a vorbit cu el în trecuta iarnă în Râmnic (s.n.), acum n-a vorbit, ci numai a auzit de la episcopul Râmnicului că este tot în susnumita mănăstire Argeș”¹³. Din declarația protopopului pot fi desprinse mai multe aspecte: dascălul Ioan și Simion Stoica se aflau în relații apropiate, de vreme ce primul îi destăinuie celui din urmă informații confidențiale; în iarna anului 1761, înainte de a veni la Alba Iulia, pe când se afla în Țara Românească, dascălul Ioan a avut o întrevedere cu călugărul Sofronie; învățătorul bălgrădean era familiar mediului de la Râmnic, cunoscându-l chiar și pe episcopul Grigorie, de la care, iată, afla vești despre Sofronie.

Toate aceste informații duc la constatarea că la Bălgrad se formase un nucleu al reafirmării Ortodoxiei, care avea mai mulți susținători: protopopul Simion, popa Rusan și nu în cele din urmă dascălul Ioan, care era veriga de legătură cu spațiul muntean, unde era refugiat Sofronie. La Râmnic învățătorul avusese contacte cu

⁸ O nelămurire ne creează nota lui Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145, n. 3, care, vorbind despre școala ortodoxă a Bălgradului și oferind numele acestor dieci, citează o sursă greco-catolică: Dr. Iacob Radu, *Istoria vic. gr. cat. al Hațegului*, p. 431-432. Neavând acces la informație, pentru a o verifica, ne întrebăm dacă nu cumva e vorba de o confuzie, cei în cauză fiind de fapt uniți.

⁹ Nicolae Albu, *op. cit.*, p. 145; Prof. Gheorghe Lăncrăjan, prof. Ion Truță, *Învățământul până la 1848*, în „Alba Iulia 2000”, Alba Iulia, 1975, p. 249.

¹⁰ N. Albu opinează că „mulți dintre aceștia vor fi învățați cartea în școala din Bălgrad”, *op. cit.*, p. 145.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 275-277.

¹³ Ștefan Meteș, *op. cit.*, p. LXXXVI-LXXXVII.

episcopul Grigorie, călugărul Sofronie și probabil cu ieromonahul bălgrădean Nicodim, care se afla aici. Deși alte știri despre dascălul bălgrădean nu mai deținem în această decadă, în afară de două însemnări din 1764 și 1770, este prea puțin probabil ca el să fi fost străin de frământările generate de „scrisorile sofroniene” și de zvonul revenirii de peste munți a călugărului.

Consemnarea dascălului într-o colportare de carte din primăvara anului 1764¹⁴ ne oferă un indiciu extrem de prețios pentru identificarea ulterioară a acestui personaj cu preparandul din 1786, care se instruia la cursul de pedagogie de la Sibiu. Este vorba de precizarea pentru prima dată a numelui de familie, *Fulea*, așa cum va apărea și în actele oficiale din 1786. O altă însemnare de la 1770 de pe aceeași carte (*Octoih*, Râmnic, 1750) păstrează o semnătură ușor diferită: „*Ioan Giul dascăl ot Bălgrad neunit*”¹⁵. Presupunerea Ioanei Cristache-Panait cum că acesta conducea școala de la schitul lui Sofronie din Cioara¹⁶ nu ni se pare fondată, învățătorul semnându-se pe aceeași carte în urmă cu 6 ani, tot în calitatea aceasta și rezidând tot la Alba Iulia.

Dascălul bălgrădean reapare în documente în 1786, în contextul pregătirilor pentru deschiderea noilor școli ortodoxe de stat, subvenționate din fonduri oficiale, a căror înființare a fost autorizată de Curtea vieneză și Guvernul transilvan. Până la această dată școlile românești din Transilvania – ortodoxe și unite –, considerate școli bisericești, „de tip vechi”, erau susținute de comune, de comunitățile parohiale. Numărul acestor școli în Transilvania nu este stabilit încă cu exactitate¹⁷. În 1786 dascălii ortodocși se perfecționau la cursul pedagogic din Sibiu, ceea ce înseamnă că în localitățile din care proveneau funcționau școli.

Cât privește școala ortodoxă „de tip vechi” din Alba Iulia, existența ei este reconfirmată de o schemă incompletă a școlilor din Transilvania pe anul 1786, provenită din dosarele Guvernului transilvan¹⁸. Deși starea localului școlar și statutul

¹⁴ În biblioteca parohială din Săliște (fostă Cioara, jud. Alba) se păstrează un *Octoih* (Râmnic, 1750), care fusese cumpărat de „... Dumnealui, jupânul Raț Andreiu ot Belgrad cu soțul (soția) dumisale Teudor Safta de la Sadu, părintele protopop Semeon Stoica, cumpărat cu florinți ungurești 20 și o au închinat Sfintii Mănăstirii... noao, hramul Nașterea Preacestii în Plășorul Ciorii și cine s-ar întâmpla să o strămute de la sfânta Mănăstire, să fie afurisit de Dumnezeu și de toți sfinții lui Dumnezeu, Amin. S-au scris de io, cel mult păcătos, *Ioan Fulea, dascăl ot Belgrad, non unitorum* (s.n.), la anul 1764, martie 5 zile”, Doina Dregheciu, *art. cit.*, p. 175.

¹⁵ Doctor Ioana Cristache-Panait, *Importante însemnări de pe cărți vechi bisericești tipărite la Vâlcea și în altă parte (III)*, în „Mitropolia Olteniei”, 1979, nr. 7-9, p. 544.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Într-o schemă din 1786 apar consemnate în întreaga Transilvanie doar 13 școli ortodoxe, mai precis 12 de tip vechi, susținute de comune, și una singură, cea din Sadu, organizată etatist, fără a fi totuși susținută din fonduri de stat, Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania, 1774-1805*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1966, p. 67; în realitate însă numărul școlilor ortodoxe bisericești era sensibil mai mare, v. *Ibidem* și *Istoria învățământului din România. Vol. I (de la origini până la 1821)*, coordonator acad. Ștefan Pascu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983, p. 280-281.

¹⁸ Datată 22 dec. 1786, la Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 60, 63, 68.

profesional al dascălului nu apar precizate punctual în cazul Alba Iuliei, acestea se identifică din lista generală: toate cele 107 edificii ale școlilor fără organizare de stat – deci și al celei de la Alba Iulia - sunt trecute la rubrica „rele”, iar cei 107 învățători – deci și dascălul Ioan - sunt consemnați ca neperfecționați¹⁹. Reflectând o situație deficitară generalizată – schema din 1786 cuprindea școlile germane, maghiare, românești unite și neunite din Transilvania -, școala bălgrădeană nu suferea de minusuri de dotare sau pedagogice mai mult decât sufereau celelalte. Cu toate acestea, deși funcționa mai demult, ea a fost considerată, probabil, insuficient de competitivă pentru a susține o formulă etatizată, ca școală de stat, căci Alba Iulia nu se regăsește în lista celor 8 localități nominalizate în 1786 în acest proiect²⁰.

Totuși, îl regăsim acum pe dascălul bălgrădean înscris la Școala Normală din Sibiu, unde directorul școlilor neunite din Transilvania, Dimitrie Eustatievici, pregătea noua serie de învățători²¹. Dascălul Ioan nu se instruia însă în calitate de candidat neinițiat în arta pedagogică, ci urma un curs de perfecționare. La sfârșitul acestuia, în octombrie 1786, cursanții lui Eustatievici formau două categorii: cei admiși, numiți imediat învățători și cei amânați, care urmau să-și completeze pregătirea în sesiunea viitoare a cursurilor. Cei din urmă, deși nu stăpâneau încă întreaga metodă, și-au început totuși activitatea în mod provizoriu, până la obținerea certificatului²², fiind destul de pregătiți pentru a preda silabisirea, citirea, începutul scrisului și număratul. Printre cei 9 restanțieri figura și Ioan Fulea din Alba Iulia, care, conform caracterizării generale a lui Eustatievici, era destul de bine pregătit pentru a preda, însă nu stăpânea suficient metoda de „proponere”²³. Din motive pe care nu le cunoaștem, dascălul bălgrădean este singurul preparand care s-a retras, numele lui nefiind prezent în lista celor care au revenit în seria din 1787²⁴. Fără să avem vreun indiciu referitor la motivele acestui abandon, nu putem să lansăm decât ipoteze: probleme de natură familială ori profesională - dificultatea de a-și însuși noi metode pedagogice, deși caracterizarea pozitivă a lui Eustatievici ar putea infirma o astfel de presupunere – ori psihologică - absența unui factor motivațional suficient de puternic pentru a depăși acest eșec și a continua perfecționarea, pe fondul rutinei survenită după mai bine de două decenii de dascălie etc.

În orice caz, intenția inițială a dascălului Ioan a fost aceea de a obține certificatul de „calificat” – și, poate, de a fi transformată, astfel, și școala bisericească alba-iuliană în școală de stat -, însă finalul a fost altul decât cel așteptat.

Pregătirea viitoarelor cadre didactice a continuat și în 1787. În rezultatele prezentate în acest an Comisiei școlare de către D. Eustatievici, apar mai multe rubrici, în care sunt enumerați cei 17 preparanzi care au absolvit cursurile, fiind

¹⁹ *Ibidem*, p. 81.

²⁰ *Ibidem*, p. 66.

²¹ *Ibidem*, p. 64, 168.

²² *Ibidem*, p. 170; *Istoria învățământului din România. Vol. I (de la origini până la 1821)*, p. 285.

²³ Prof. Iacob Mârza, *art. cit.*, p. 216.

²⁴ Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 171, 282.

precizați și cei mai buni absolvenți (7) și cei care au primit repartizarea (5). Printre cei mai buni, care au și primit catedră se numără un *Illje Fullja aus Karlsburg albenser Komitats*²⁵ care a primit post la Eghersec – Târnava (Iersig, jud. Mureș²⁶). Este interesant de aflat dacă acest Ilie Fulea din Alba Iulia are vreo legătură cu Ioan Fulea, care în toamna precedentă se afla pe lista restanțierilor lui Eustatievici. Să fie oare fiul acestuia din urmă sau vreo rudă? Nu știm.

Tot sub semnul întrebării plasăm și posibila legătură/identitate dintre dascălul Ioan Fulea și unul dintre susținătorii materiali ai bisericii „Bunavestire” din Centru, consemnat în actul de danie din 1793 sub numele *Ioan Afulea*²⁷. Este posibil ca redactarea sau lectura să fi fost eronată, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu aceeași persoană, dascălul Ioan, pe care-l întâlnim în acest an în calitate de susținător material al bisericii din Centru.

Concluzii

Personaj-cheie în evoluția vieții religioase și culturale a românilor bălgrădeni din secolul al XVIII-lea, dascălul Ioan rămâne în istoria locală prin profilul său cultural, generând un fenomen cultural fecund, iar în cea națională prin apologia Ortodoxiei transilvănene, susținând un adevărat fenomen catalizator proortodox, cu legături extracarpaticе, care va transforma Alba Iulia într-un nucleu al reafirmării Ortodoxiei.

Deși plasată la început, cercetarea acestui subiect ne-a relevat pe parcursul documentării aspecte nesesizate până acum de istoriografie, deosebit de relevante pentru viața românească a Bălgradului și a Transilvaniei secolului al XVIII-lea. Este, de fapt, motivul care ne-a determinat să încercăm recuperarea, măcar parțială, a acestora. Rămâne ca deziderat dezvoltarea ulterioară a temei.

²⁵ *Ibidem*, p. 281.

²⁶ *Istoria învățământului din România. Vol. I (de la origini până la 1821)*, p. 285.

²⁷ Gh. Fleșer, *Biserici românești de zid din județul Alba*, Alba Iulia, Editura Altip, 2001, p. 30.

IMPLICAREA BISERICII NOASTRE ÎN PROBLEME NAȚIONAL-SOCIALE. ASPECTE GENERALE

DĂNUȚ IOAN BUZDUGAN

ABSTRACT. The Involvement of the Romanian Orthodox Church in the Social – National Problems. General Aspects. The author presents some general aspects related to the involvement of the Romanian Orthodox clergy in the life of the community, the priest becoming for his believers a model of morality. Due to the historical difficult circumstances, the clergymen were obliged to earn their existence through their own efforts, together with their faithful, but they also had to work as: carpenters, shoemakers, blacksmiths, church and monastery painters, manuscript copyists etc. When the difficulties imposed by the state authorities of the time could not be bared any more, they began to fight together with their believers and some of them died for social justice and national freedom.

Clerul în viața comunității

Apariția creștinismului în ținuturile noastre, presupune și existența clerului slujitor și propovăduitor al acestuia; el și-a slujit atât Biserica, dar, în același timp, s-a implicat și în problemele de natură socială și națională a credincioșilor pe care îi păstorea. De aceea, pe drept cuvânt se spune că preotul a binecuvântat „leagănul, nunta... și ... patul morții...”¹, credincioșilor săi, s-a bucurat de înfăptuirile lor, dar s-a întristat de necazurile și suferințele acestora.

Spre deosebire de alte țări sau zone ale lumii, preoții ortodocși români n-au constituit o pătură socială privilegiată (cu mici excepții în Țara Hațegului), ci s-au născut din „tagma” țărănească², de unde și succesul misiunii lor. Iată cum ne descrie starea preoțimii ortodoxe românești, iezuitul Andreas Freyberger, de la sfârșitul secolului al XVII-lea (constatată la fața locului, de către el însuși): „Preoții poporului sau parohii oficiază liturghia Dumineca și în zilele de sărbători, niciodată însă în zilele săptămânii. *Ei se ocupă de munca câmpului; ară, grăpează, seceră, treieră grâul, ca și ceilalți țărani... Ca îmbrăcăminte nu se deosebesc de ceilalți țărani laici, fiind îmbrăcați în piei de oi (melote) și de capre și deosebiți de poporul de rând numai prin acoperământul capului, care la preoți e de culoare albastră, iar la protopopi sau arhidiaconi de culoare neagră și nu-l scot de pe cap nici chiar când se întâlnesc cu bărbați de cea dintâi autoritate... Preoții nu strâng decima de la popor, ci, precum am spus, își agonisesc pâinea prin munca la câmp; ceea ce e și mai mult: preoții aceștia sau parohii erau numărați printre iobagi, care nume indică serviul. În ce privește contribuțiile, transporturile, scoaterea dărilor, precum și a altor*

¹ A.D. Lamartine, *Datoriile sociale ale preotului*, în „BOR”, XXII (1898), nr. 2, p. 186.

² Pr. Nicolae M. Popescu, *Preoția veche românească*, în „BOR”, LIII (1935), nr. 7-8, p. 327.

sarcini, angarale și servituți nu se face nici o deosebire între ei și laici, sunt supuși robiei".³ Este o relatare interesantă, conformă cu celelalte documente ale vremii, căreia trebuie să-i dăm credibilitate, mai ales că vine din partea unui străin (catolic).

Succesul pastorației preotului s-a datorat (și se datorează încă) consoartei sale, preoteasa (sau maica preoteasa) cum se spune în diferite ținuturi românești. „Preoteasa – spunea cineva – era și ea țărancă prin grai și prin port, muncă, prin același număr mare de copii, țesând, legănând, făcând pâinea la țest sau la vatră, descultă sau cu strămoșeștile opinci, ca ale dacilor de pe Columna lui Traian. Și casa preotului era la fel ca a țăranului, bordei la câmp ca bordeiul vestitului Popa Șapcă din Celei, cu lavițe, cu icoana străjuită de sticla de aghiasmă și cu milenara vatră strămoșească... Cum îi era portul ... preotului ... așa îi era și graiul, iar învățăturile lui erau aceleași de veacuri, un Dumnezeu, o credință, un botez și o judecată dreaptă. Mai învăța că acolo unde nu-i icoană, cruce și unde nu-i biserică și grijanie, nu-i credință. Învăța ceea ce poporul primise de la străbunii lui și păstra ceea ce se moștenise din tată-n fiu și mamă-n fiică, întrucât nimeni nu a cutezat să gândească altfel și să strice legea”;⁴ *prin urmare, activitatea misionară a preotului ortodox depășea limitele sale religioase, fiindcă, ea se adresa unei națiuni întregi cu scopul de a-și păstra unitatea de credință, dar și cea națională (etnică).*

Întrucât situația materială a preoților ortodocși era destul de precară, iar, pe deasupra, trebuiau să plătească anumite biruri⁵ atât către autoritățile de stat (domnitori, boieri ș.a.) cât și către cele bisericesti (ierarhi și protopopi), pentru a-și putea menține familiile (cu numeroși copii), ei trebuiau să aibă și alte îndeletniciri, precum: *dulgheri*,⁶ *fierari*,⁷ *cismari*,⁸ *zugravi de biserici*,⁹ *copiști de manuscrise*,¹⁰ (problemă tratată pe larg în alt loc), *călărași* (curieri),¹¹ *postăvari* (lucrători de pânză de postav),¹² *pogonași* (lucrători pe proprietățile eparhiilor),¹³ *stupinari*,¹⁴ *alcătuitori de acte* (zapise),¹⁵ de danie, vânzare, cumpărare, zălogire; se implicau în împăcarea sătenilor,¹⁶

³ Nicolae Dobrescu, *Fragmente privitoare la Istoria Bisericii Române*, Budapesta, 1905, p. 65-67.

⁴ Pr. Ion Spiru, *Biserica și satul românesc*, în „BOR”, XCVII (1979), nr. 3-4, p. 524.

⁵ Vezi amănunte la: D. Furtună, *Preoțimea românească în secolul al XVIII-lea. Starea ei culturală și materială*, Vălenii de Munte – Editura „Neamul Românesc”, 1915; N. Stoicescu, *Regimul fiscal al preoților din Țara Românească și Moldova până la Regulamentul organic*, în „BOR”, LXXXIX (1971), nr. 3-4, p. 335; I. Mateiu, *Preoțimea românească ardeleană*, Sibiu, 1911.

⁶ Pr. Nicolae M. Popescu, *Preoție veche...*, p. 329.

⁷ *Ibidem*, p. 329.

⁸ *Ibidem*, p. 329.

⁹ Pr. Prof. Ștefan Lupșa, *Clerici români meșteșugari*, în “ST”, II (1950), nr. 7-8, p. 416.

¹⁰ *Ibidem*, p. 397-398.

¹¹ D. Furtună, *Preoțimea românească...*, p. 76.

¹² *Ibidem*, p. 75.

¹³ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴ N. Grigoraș, *Situația clerului moldovenesc în prima jumătate a sec. al XVII-lea și reforma domnitorului Miron Barnovschi și Mitropolitului Anastasie Crimca*, în “MMS”, XXXIII (1957), nr. 1-2, p. 71.

¹⁵ Ion Răuțescu, *Contribuțiuni la cunoașterea preoțimii de mir din trecut*, în “BOR”, XLII (1924), nr.1, p. 17-18.

făceau parte din diferite “scaune de judecată”, pentru “împărțirea” dreptății în parohiile lor,¹⁷ când sătenii (respectiv, credincioșii) erau asuprași ori nedreptățiți de autoritățile locale; în acelaș timp, secole de-a rândul, preotul de mir era și dascălul (învățătorul) copiilor din parohiile lor, învățându-i cititul, scrisul, socotitul, cântările religioase, credința ortodoxă ș.a.; *iată, doar, câteva dintre îndeletnicirile unui preot ortodox, care a fost, după cum reiese din cele relatate, nu numai păstor sufletesc, ci și un bărbat (cetățean) implicat în problemele comunitare și pentru progresul material al păstoriiților săi, majoritari în plan național.*

De asemenea, amintim doar în treacăt (fiindcă s-a tratat pe larg într-un alt capitol) contribuția clerului ortodox român la “marea mișcare culturală din trecutul nostru”,¹⁹ *ei devenind adevărați cititori de spiritualitate românească.*²⁰

În acelaș timp, în secolul al XIX-lea și până la începutul celui de al doilea război mondial, ierarhi ai Bisericii noastre au făcut parte din Divanul țării sau din Senatul României; în perioada comunistă, mitropolitul Moldovei, Iustin Moisescu (mai apoi, patriarh) a făcut parte din Marea Adunare Națională; de asemenea, și alți ierarhi după anii '70 au făcut parte din Frontul Unității Socialiste (respectiv, Frontul Democrației și Unității Socialiste).

După Revoluția din Decembrie 1989 înalți clerici au făcut parte din Parlamentul României; mai apoi, mulți preoți ortodocși au fost consilieri locali (în comune, orașe și municipii), dar și consilieri județeni, până în anul 2004, când s-a hotărât neparticiparea clerului ortodox român la viața politică a țării; *în toate aceste ipostaze, clerul ortodox a susținut idealurile de dreptate, libertate și independență a întregii națiuni române.*

¹⁶ Adrian Andrei Rusu, *Preoți români ortodocși din districtul Hațegului în secolul al XV-lea*, în “MB”, XXXII (1982), nr. 10-12, p. 645 ș.u.; clericii nu “judecau numai pricini de natură bisericească, ci de multe ori primeau împuternicire din partea domnului să judece pricini de natură civilă și chiar penală”. – Cf. Mircea Păcurariu, *Dicasteria și Consistoriul Mitropoliei Ungrovlahiei*, în “BOR”, LXXVII (1959), nr. 7-10, p. 961 u; de pildă: “Ierarhii din țările române judecau toate procesele de cuprins curat canonic cum sunt: desfaceri de logodne, căsătorii ilegale, nunțile dintre rude, purtarea necanonică ca arhieru, ca preot sau ca monah, luarea de mită pentru ridicarea la ranguri bisericești, furturi de vase și odăjdii din biserică, vânzarea de imobile religioase etc.” – Cf. Șt. Gr. Berechet, *Dreptul vechilor noștri ierarhi la judecarea mirenilor*, în “BOR”, LVI (1938), nr. 11-12, p. 741-761; text reprodus de: Mircea Păcurariu, *Dicasteria ...*, p. 961; vezi și Gheorghe Cronț, *Clericii în serviciul justiției*, în “BOR”, LVI (1938), nr. 11-12, p. 835 u; amănunte despre această problemă, vezi și la: Ioan V. Covercă, *Protopopii în trecutul Bisericii Ortodoxe Române*, în “GB”, XXI (1962), nr. 7-8, p. 763 u.; Stelian Marinescu, *Competența și atribuțiile judiciare ale clericilor în secolele XIV-XVIII*, în “BOR”, LXXXVIII (1970), nr. 7-8, p. 796 u.; Prof. Dr. Gheorghe Cronț, *Instanțele de judecată ale Bisericii din Țările Române în secolele XIV-XVIII*, în “BOR”; LII (1976), nr. 5-6, p. 338-359.

¹⁷ D. Furtună, *Preoții în trecutul Vrancei*, Bacău, 1936, p. 7-8.

¹⁹ Pr. Nicolae Șerbănescu, *Atitudinea preoșimii ortodoxe față de dreptele năzuințe ale poporului*, în “BOR”, LXXV (1957), nr. 3-4, p. 226.

²⁰ Antonie Plămădeală, *Clericii ortodocși, cititori de limbă și cultură românească*, București, 1977; Idem, *Dascăli de cuget și simțire românească*, București, 1981.

Participarea clerului ortodox român la mișcări populare, la acțiuni naționale și sociale

Lipsa de drepturi sociale, de libertate națională și independență statală i-a făcut pe români (din toate ținuturile noastre) să se ridice la luptă pentru câștigarea acestora; astfel că, în istoria noastră se cunosc mișcări sociale, războaie, revoluții, dar și două războaie mondiale; *în toate acestea, se cunoaște o participare largă a clerului ortodox român, mulți dintre ei dându-și jertfa supremă pentru Neam și Țară.*

În cele de mai jos, vom prezenta doar evenimentele mai însemnate din istoria neamului nostru, fără să intrăm în amănunte, deoarece acestea nu constituie tema principală a lucrării de față.

Împilările, nedreptățile și poverile materiale puse pe umerii țăranilor români (împreună cu păstorii lor sufletești) i-au făcut pe aceștia să se ridice la luptă, pentru câștigare de drepturi, pentru o viață umană; cu toate că, încă din secolul al XII-lea au existat în Transilvania mișcări țărănești, abia din secolul al XV-lea²¹ cunoaștem și nume de clerici ortodocși implicați în ele; aceasta nu înseamnă că n-ar fi participat și clerici ortodocși în mișcările respective. Dovadă sigură a participării preoților ortodocși în mișcări populare o constituie faptul că, în 1435, preotul *Vilcul* din Râușor (a condus împreună cu doi cnezi: *Costea* și *Stanciul*) o răscoală în ținuturile Hațegului; după ce mișcarea a fost înfrântă, ei s-au văzut nevoiți să se refugieze în Moldova, iar pentru fapta lor, li s-au luat moșiile (din Râușor), de către autoritățile timpului.²²

În anul 1514, pe timpul răscoalei lui Gheorghe Doja, preotul *Laurențiu* s-a ridicat în fruntea țăranimii la Oradea și apoi a devastat comitatele Bihor și Sălaj; fiind prins la Cluj, a fost tras în țeapă, iar, mai apoi “fript ca un purcel”,²³ după cum arată documentele timpului.

Între oștenii lui Mihai Viteazul s-au aflat *Popa Stoica din Fărcaș* și preotul *Teodor din Sângiorz*, Bistrița-Năsăud, care s-au remarcat prin acte de vitejie.²⁴

Tot pentru acțiuni de izbândă împotriva cazacilor a fost “miluit” de Petru Șchiopul, cu pământ întins pe râul Suceava și Ilie (respectiv Anastasie) Crimca, viitorul mitropolit al Moldovei (care a înălțat aici mănăstirea Dragomirna).²⁵

În aceeași perioadă, episcopul ortodox *Ioan Cernea* al Vadului (1599-1605) a murit cu paloșul în mână, în timp ce lupta împotriva dușmanilor neamului nostru.²⁶

În preajma anului 1650, protopopul Inăului, *Simion Brancovici* (viitorul mitropolit al Ardealului, Sava Brancovici) a atacat în câteva rânduri oștile turcești din această zonă, obținând izbânzi pe câmpurile de bătălie.²⁷

²¹ Pr. Nicolae Șerbănescu, *Atitudinea preoțimii...*, p. 229-230.

²² C. Bobulescu, *Fete bisericești în războaie, răzvrățiri și revoluții*, Chișinău, 1930, p. 9.

²³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴ Pr. Nicolae, M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, Ed. a II-a, București, Editura Christiana, 2002, p. 49-53; N. Iorga, *Studii și documente cu privire la Istoria Românilor*, București, 1901, p. 15.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, Ed. a II-a, p. 6 u.

²⁶ C. Bobulescu, *Fete bisericești...*, p. 22.

²⁷ Marina I. Lupaș, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Cluj, 1939, p. 36-37.

Câțiva ani mai târziu (în 1659), preotul *Gheorghe din Ciurila* s-a înrolat în armata lui Gheorghe Racóczi II, luptând împotriva turcilor în multe localități din Transilvania; în 1660, ajungând în “mâinile” turcilor a fost schingiuit și tras în țeapă în Făgăraș.²⁸

Tot în secolul al XVII-lea, clerul și credincioșii ortodocși români au trebuit să țină piept acțiunilor prozelitiste protestante (respectiv, calviniste-reformate), fapt pentru care unii au avut de suferit pentru statornicia lor în credința străbună; amintim aici pe mitropoliții Ardealului: Ilie Iorest²⁹ și Sava Brancovici,³⁰ pe care Biserica noastră i-a trecut în rândul Sfinților Mărturisitori de credință (fiind prăznuiți în fiecare an la 24 aprilie).

În 4 august 1717, protopopul *Lupu Șandru din Borșa-Maramureș*, împreună cu țărani din acea zonă, a zdrobit la Strâmtura Borșii o oaste tătărească, eliberând un însemnat număr de robi români luați de cotropitori.³¹

După unirea, prin înșelăciune, a unei părți a românilor transilvăneni cu Biserica Romei (1698-1710),³² un mare număr de clerici și credincioși s-au ridicat la luptă pentru apărarea Ortodoxiei; între aceștia amintim pe: *Visarion Sarai*,³³ *Sofronie de la Cioara*³⁴, dar și pe cei care și-au dat viața pentru credința ortodoxă, precum: *Nicolae Oprea* (Miclăuș)³⁵, *Preotul Ioan din Gales*³⁶ și *Preotul Moise Măcinic*³⁷; toți aceștia au fost trecuți de Biserica noastră în rândul Sfinților Cuvioși sau Mărturisitori de credință.

Aceste mișcări pe fond confesional, aveau să fie, peste câteva decenii, preludiul mării răscoale a românilor din Transilvania, sub conducerea lui *Horea, Cloșca și Crișan* din 1784, pentru dreptate socială, libertatea națională și o viață decentă; era și firesc ca în vâltoarea acestor mișcări populare să se afle și preoți ortodocși (majoritari în Transilvania, ca și credincioșii lor), care luptau pentru revendicările neamului românesc; din numărul mare de preoți implicați în această răscoală (aproximativ 80 la număr)³⁸ amintim pe: *Dumitru din Certege* (jud. Alba), care l-a însoțit pe Horea (Nicolae Ursu), în a treia călătorie la Viena, pentru a obține drepturi pe seama românilor transilvăneni³⁹; *Ioanăș Cazan*, prezent la adunarea din

²⁸ Pr. Prof. Ștefan Lupșa, *Preoți români...*, p. 412.

²⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Ed. I, Iași, 1994, p. 98-101.

³⁰ *Ibidem*, p. 102-105.

³¹ Pr. Nicolae M. Popescu, *Preoți de mir...*, p. 63-67.

³² Pe larg, vezi: Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920 și vol. II, Sibiu, 1930.

³³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani...*, p. 113-115.

³⁴ *Ibidem*, p. 115-118.

³⁵ *Ibidem*, p. 118-121.

³⁶ *Ibidem*, p. 123-125.

³⁷ *Ibidem*, p. 121-123.

³⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 2, Ed. a II-a, p. 583.

³⁹ I. Lupaș, *Răscoala țărănilor din Transilvania la anul 1784*, Cluj, 1934, p. 72; Vezi amănunte la: Nicolae Edroiu, *Răscoala lui Horea (1784)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978; Idem, *Pe urmele lui Horea*, București, 1988; Idem, *Răsunetul european al răscoalei lui Horea (1784-*

localitatea Mesteacăn-Hunedoara (unde s-a decis ca țăranii să se înscrie ca grăniceri în Regimentele de graniță, pentru avantaje materiale), făcând rugăciuni și binecuvântând acțiunea lor;⁴⁰ *Ioniță Dadei* umbla cu o scrisoare de a lui Horea în părțile Lupșei, în care se îndemna ridicarea la luptă împotriva asupritorilor⁴¹; alți preoți care au chemat țăranii la luptă din diferite zone ale Transilvaniei au fost⁴²: *Zaharia din Bretea Mureșană, Petre Iancu din Lupșa, Ioan din Leheceeni-Bihor, Constantin Turciu din Criscior* (zis și Costan), *Avram din Uibărești, Gavrilă Sular din Mogoș, Gheorghită Nicula din Abrud* (duhovnic al lui Horea și căpitan al răsculaților), *Dănilă din Criscior, Mihai din Gelmar, Gheorghe din București, Ioan Crișănuț* (zis Hagi) din Bistra, un om de încredere a lui Horea, *Ioan Cocan din Pâclișa, Petru zis Rotogol din Abrud, Ilie din Galda, Gheorghe din Bedeleu-Cluj, Vasile din Pintic-Cluj, Niculae din Orăștie, Mihai din Lăpușnic, Nicolae Rațiu din Alba-Iulia – Maieri* care i-a spovedit pe Horea și Cloșca și le-a scris testamentele și alții; dintre cei amintiți (dar și alții) după ce răscoala a fost înăbușită au suferit bătăi, închisoare, alungați din parohiile lor ori condamnați la moarte: preotul *Ioan din Bedeleu* a fost tras în țeapă; preotul *Gheorghe din Corbești* a fost condamnat să i se taie capul; preotul *Mihail din Gelmariu* a fost ucis în Deva împreună cu alți 22 de țărani; preotul *Ioan Crișănuț din Bistra*, deși condamnat la moarte i s-a comutat pedeapsa în închisoare; *din cele prezentate pe scurt, reiese că preoții ortodocși au fost alături de păstoriții lor în timpul mării răscoale țărănești din 1784, luptând pentru dreptate, libertate și un trai mai bun; unii dintre clericii ortodocși au avut de pățimit în urma răscoalei: alungări din parohii, umilințe, schingiuiiri, temnițe și moarte, faptele lor fiind de interes național și în numele națiunii române obidite.*

O altă mișcare, ce a avut caracter social național și antifeudal a fost *revoluția din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu*.⁴³

Istoriografia românească ni-l prezintă pe Tudor drept sprijinitor și ctitor de lăcașuri de închinare⁴⁴, ceea ce denotă că era un credincios atașat Bisericii strămoșești; în ceea ce privește atitudinea clerului față de Tudor și de revoluție, ea era diferită: de exemplu, ierarhul grec, *Galaction de la Râmnic*, după ce a început revoluția și-a lăsat scaunul și s-a refugiat la Sibiu; la început, mitropolitul *Dionisie Lupu* și episcopul *Gherasim Rătescu de la Buzău* au fost împotriva mișcării, după care au

1785), Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1976; de asemenea: David Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. I-II, București, 1979, Ed. a II-a, București, 1984.

⁴⁰ I. Lupaș, *Răscoala țăranilor...*, p. 91.

⁴¹ C. Bobulescu, *Fețe bisericești...*, p. 47.

⁴² Pr. Niculae Șerbănescu, *Atitudinea preoțimii ortodoxe...*, p. 232-234, cu bibliografia subsidiară la răscoala din 1784; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. 2, Ed. a II-a, p. 583-584.

⁴³ Amănunte la: A. Oțetea, *Tudor Vladimirescu și mișcarea eterită din țările românești*, București, 1945; Emil Vărtosu, *Despre Tudor Vladimirescu și revoluția de la 1821*, București, 1947; Mircea T. Radu, *1821. Tudor Vladimirescu și revoluția din Țara Românească*, Craiova, 1978.

⁴⁴ Alexandru Ciurea, *Tudor Vladimirescu, ctitor și ajutor de lăcașuri străbune*, în "MO", XXXIII (1981), nr. 4-6, p. 186-196.

fost nevoiți să “colaboreze” cu Tudor; în schimb, prieten și om de încredere i-a fost episcopul *Ilarion al Argeșului*; de asemenea, la intrarea lui Tudor Vladimirescu în București, alături de el era “un preot cu crucea în mână”; între clericii simpatizanți se numără și părintele *Ilie din satul Butoiu* (jud. Dâmbovița) și ierodiaconul *Ghenadie Pârvulescu* de la mănăstirea Sinaia⁴⁵; se pare că, neparticiparea “masivă” a clerului ortodox la revoluția lui Tudor s-a datorat și faptului că nu se întrezăreau în mod clar înfăptuirea obiectivelor sale, iar, pe de altă parte, preoții se temeau de aspre represalii; *oricum, o parte a clerului ortodox credea cu tot dinadinsul în izbânda lui Tudor, în îmbunătățirea situației materiale a poporului, dar și în libertatea lui națională*; între realizările revoluției din 1821 se numără “revenirea la domniile pământene” (prin înlăturarea celor fanariote) și aducerea, în majoritatea mănăstirilor și eparhiilor din Țara Românească și Moldova a unor egumeni și vlădici români (în locul celor greci).⁴⁶

După mai bine de două decenii (în cursul anului 1848) se întâmplă mișcări revoluționare în multe țări europene, dar și pe întreg teritoriul românesc, în general, urmărindu-se aceleași țeluri; dreptate socială, libertate și unitate națională;⁴⁷ mișcărilor revoluționare se vor prezenta în ordinea cronologică a desfășurării lor.

În ținuturile românești, revoluția a început mai întâi în *Moldova*, printr-o adunare populară ce a avut loc în Iași (la 27 martie 1848), în cadrul căreia a fost alcătuit un memoriu, adresat domnitorului Mihail Sturza (1834-1849), prin care se cereau diferite reforme constituționale și administrative, în organizarea justiției, armatei, finanțelor, a învățământului și a Bisericii, suprimarea cenzurii, dizolvarea adunării obștești, care era aleasă ilegal, trecerea averilor mănăstirești în seama statului și mai ales «grabnica îmbunătățire a stării locuitorilor săteni»;⁴⁸ între semnatarii memoriului se numără și mitropolitul *Meletie* al Moldovei, iar din rândul participanților, arhiepiscopul *Iustin Crivăț Edesis* (mai apoi, locțiitor de episcop la Roman), două călugărițe, surori ale lui Costache Negri ș.a.; câteva luni mai târziu, preotul *Gheorghe Bodescu* din Bârlad, într-o predică din ziua de Rusalii (30 mai 1848), a criticat aspru nelegiuirile domnitorului Mihail Sturza, îndemnând la înlăturarea sa (de la domnie); aceeași atitudine a avut-o și arhimandritul Paisie de la Târgu Ocna; după

⁴⁵ Amănunte la: Alexandru Elian, *Clerul ortodox român și răscoala lui Tudor Vladimirescu*, în “GB”, XXIX (1970), nr. 7-8, p. 734-748; Nestor Vornicescu, *Descătușarea*, Craiova, 1981.

⁴⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 348.

⁴⁷ Între deziderate se pot aminti: a. “*Independența sau neatârnarea bisericească de chiriarii străini (în Țara Românească și Moldova față de Constantinopol și în Transilvania față de sârbi). Constituirea unei biserici unice în Transilvania*” și b) “*Sprijinirea de pe poziție bisericească a luptei pentru neatârnare a celor două Principate și pentru dobândirea de drepturi politice a românilor din Transilvania, și apoi lupta în toate cele trei țări românești pentru eliberarea socială, de șerbie, de iobăgie etc.*” – Cf. Flor R. Teodorescu, *Chestiuni de organizare bisericească în veacul al XIX-lea*, în “BOR”, LXXXVIII (1970), nr. 1-2, p. 154 și 156.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 348.

ce revoluția a fost înăbușită, între cei ce au avut de suferit se numără și episcopul *Veniamin Roset* de la Roman, fiind surghiunit la mănăstirea Soveja.⁴⁹

Tot atunci, în Europa, diferite popoare doreau eliberarea lor de sub imperiul habsburgic, deziderat pe care l-au avut și românii transilvăneni⁵⁰; din nefericire, după ce Ungaria s-a declarat independentă față de Austria, în același timp s-a decis anexarea Transilvaniei⁵¹ la statul maghiar.

⁴⁹ Amănunte despre revoluția din Moldova, vezi în: *Anul revoluționar 1848 în Moldova*, București, 1950; *Documente privitoare la anul 1848 în Moldova*, București, 1960.

⁵⁰ Iată ce ne spune un istoric și cercetător de seamă în această problemă: “În opoziție cu programele naționale maghiare și cu politica dinastiei și a miniștrilor austrieci, esența programelor politice românești din anii 1848-1849 constă în formularea progresivă și din ce în ce mai clar conturată și precizată a dezideratului și revendicării fundamentale, generată de dreptul etnic natural, că Marele Principat al Transilvaniei (Ardealul), Banatul, Crișana, Maramureșul, constituie în primul rând o țară, un pământ românesc, care trebuie organizat și condus ca atare, din punct de vedere administrativ și legislativ de stat. Națiunea română trebuie să fie reprezentată în dietă, comitate, scaune, districte, justiție; să posede învățământ de toate gradele, ceea ce însemna într-adevăr că aceste teritorii primeau un caracter național românesc și în sfera instituțiilor legislative și de stat.

Modalitatea înfăptuirii acestei juste și democratice cerințe este legată direct de aplicarea în viața politică curentă a principiului reprezentării populare proporționale în toate instituțiile centrale și locale de stat...

În martie 1848 se revendica recunoașterea legală și politică a națiunii române, care să pătrundă în dieta Marelui Principat al Transilvaniei prin deputați aleși de români, după numărul lor, și de asemenea, se cerea ca românii să fie reprezentați pe aceleași baze în congregațiile comitatelor, districtelor, scaunelor și abia atunci românii vor constitui o națiune politică gata să ducă tratative și să se înțeleagă cu celelalte națiuni surori pe baza principiilor egalității, libertății și respectului reciproc.” – Cf. Dumitru Suciu, *Antecedentele dualismului austro-ungar și lupta națională a românilor din Transilvania, 1848-1867*, București, Editura Albatros, 2000, p. 138-139.

⁵¹ Iată câteva aspecte privitoare la viața politică din Transilvania: “...teritoriile românești cotoprite de imperiul habsburgic erau divizate în mai multe unități politico-administrative: Transilvania era “mare principat”, cu organizare aparte, Banatul, comitatele din vest și Maramureșul aparțineau de Ungaria, iar “ducatul” Bucovinei era subordonat direct Guvernului imperial. În sfera vieții eclesiastice, românii din Transilvania erau divizați în două Biserici, ortodoxă și unită, ca urmare a actului din 1701, patronată de Habsburgi; ortodocșii din Transilvania și Bucovina se găseau sub jurisdicția Mitropoliei sârbe din Carloviț, care le refuza dreptul la o organizare bisericească proprie; diecezele unite de la Blaj și Oradea erau subordonate Arhiepiscopiei romano-catolice maghiare din Esztergom, iar credincioșii uniți din Maramureș erau subordonați Episcopiei rutene unite de la Muncaci (cu sediul la Ungvár). În această situație era firesc să nu existe o unitate deplină de vederi între puținii cărturari români chemați să preia conducerea poporului în urma declanșării revoluției în atâtea țări europene. Este explicabilă și atitudinea diferită față de revoluție și de revendicările românești ale celor doi episcopi. Majoritatea cărturarilor români – înțelegând între ei și pe membrii clerului – aveau vederi progresiste, militând pentru recunoașterea naționalității române. Dar ei recomandau, în același timp, atașament față de dinastia habsburgică, mai ales în situația creată după votarea “uniunii” Transilvaniei cu Ungaria de către reprezentanții aristocrației maghiare, fără consultarea reprezentanților legitimi ai poporului român.

Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că românii transilvăneni n-au mai avut de secole o organizare politică proprie, ci ea s-a reluat abia acum, prin Comitetul național român de la Sibiu. De asemenea, n-au mai avut o armată proprie din secolul al XV-lea, când cnejii români s-au ridicat, în fruntea țăranilor, pentru apărarea pământului strămoșesc împotriva oștilor otomane cotoprite. În sfârșit, trebuie sesizat și faptul că revoluția românilor transilvăneni n-a fost pregătită dinainte, a apărut oarecum spontan, ca urmare a mișcărilor izbucnite în diferite țări din Europa, dar mai ales datorită pericolului care se contura pentru poporul român prin alipirea Transilvaniei la Ungaria. Acest lucru a făcut ca majoritatea cărturarilor români transilvăneni, depășind micile diferende de ordin confesional, abandonând chiar orientarea lor politică de până atunci, să ajungă la o unitate de

Reacția românilor s-a concretizat într-o Mare Adunare populară pe Câmpia Libertății de la Blaj (din 3/15 mai 1848)⁵², la care au participat peste 40.000 de români între care episcopul *Andrei Șaguna* de la Sibiu și numeroși clerici ortodocși; în cadrul Adunării s-a alcătuit o Petițiune în 16 puncte în care s-au cerut, între altele: egalitatea în drepturi a românilor cu celelalte națiuni, desființarea iobăgiei, înființarea de școli românești în toate localitățile, întrebuințarea limbii române în administrație, Biserica românească să fie neatârnată de ierarhii străine și egală în drepturi cu celelalte Biserici din Transilvania, reînființarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei, să se aleagă episcopi români pentru eparhiile ortodoxe din Transilvania.⁵³

vederi când era vorba de soarta neamului lor. După câteva luni de la izbucnirea revoluției, s-a putut ajunge la o colaborare și mai largă, a tuturor românilor aflați între granițele imperiului habsburgic: transilvăneni, bănățeni, crișeni și bucovineni.

În acelaș timp, s-a afirmat acum și “spiritul revoluționar” al maselor de țăranii români. Cele trei adunări de la Blaj, ca și cele două de la Lugoj, au dat românilor – mai ales țăranilor – conștiința că reprezintă o forță de neînving în fața asupritorilor de veacuri. Această conștiință i-a făcut să reziste cu dârzenie – uneori cu pierderea vieții sau a libertății – la faimoasa “lege a recrutării”, votată de Dieta maghiară, care ar fi făcut ca tinerii români să lupte alături și pentru aceia care refuzau și acum – în “secolul libertății” – să le recunoască naționalitatea și limba. Această conștiință a dat românilor din Munții Apuseni – dar și din alte părți ale Transilvaniei – încrederea în ei înșiși și i-a făcut să lupte în oastea populară condusă de Avram Iancu, împotriva unei armate bine organizate și aprovizionate, cu ofițeri de carieră, armata Guvernului ungar kossut-hist. Conștiința că luptă pentru o cauză dreaptă, pentru libertatea pământului strămoșesc împotriva oricăror încercări de cotopire i-a dus și la victoriile cunoscute, încât Munții Apuseni n-au putut fi cucerțiți, în timp ce armata imperială, condusă de generali slabi și fără inițiativă, a suferit atâtea înfrângeri, care au dus la abandonarea aproape totală a Transilvaniei și la retragerea acestei armate în Țara Românească. Se afirmă, în genere, că revoluția din Ungaria și Transilvania a fost înăbușită în urma intervenției armatei țariste. Este adevărat, dar nu trebuie să fie trecută cu vederea nici contribuția românească din Munții Apuseni, de la Alba Iulia sau din alte părți ale Transilvaniei.

Pe planul “ideologiei naționale”, cărturarii români ai anului 1848, care s-au pus în fruntea mișcării revoluționare – mai cu seamă Simion Bărnuțiu – au avut vederi înaintate, apreciind că românii trebuie să lupte, înainte de toate, împotriva “uniunii” Transilvaniei cu Ungaria. Ei erau convinși că “revoluționarii” unguri, în pofida principiilor “liberale” pe care le propagau, vor adopta aceeași atitudine intransigentă a nobilimii și vor refuza să acorde drepturi poporului român majoritar din Transilvania. Cei care și-au pus încrederea în revoluționarii unguri – cum au fost Eftimie Murgu, Ioan Dragoș, episcopul Lemeni – s-au convins curând de adevăratele scopuri urmărite de Kossuth și de Guvernul său. Alți cărturari români au abandonat lupta, retrăgându-se dincolo de Carpați.

Mulți istorici au acuzat pe patrioții ardeleni – și în chip deosebit pe episcopul *Andrei Șaguna* – că și-au pus prea mari nădejdi în împăratul de la Viena și au colaborat cu autoritățile civile și militare austriece. Așa au făcut nu numai Șaguna, ci și Simion Bărnuțiu, cu întreg Comitetul național român din Sibiu, dar și Avram Iancu cu toți prefecții lui în conjunctura politică de atunci și nici nu se putea altfel. De mai bine de un secol și jumătate de când Transilvania trecuse în stăpânirea Habsburgilor, românii și-au îndreptat toate gândurile spre Curtea imperială din Viena, convinși că numai împăratul va putea să înlăture nedreptățile de ordin național și social din Transilvania, unde nobilimea maghiară deținea o poziție predominantă în viața politico-socială.

De altfel, în împrejurările de atunci, din 1848, românii transilvăneni nici nu aveau la cine să facă apel, orice ajutor din afară fiind exclus.” – Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Revoluția Românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849. Contribuția Bisericii*, Sibiu, 1995, p. 208-209.

⁵² Vezi amănunte la: Victor Chereșteșiu, *Adunarea Națională de la Blaj*, București, 1966.

⁵³ Date privitoare la problema națională, vezi la: Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitatea națională, 1834-1849*, București, 1967.

Mai apoi, Andrei Șaguna a fost în două rânduri la Viena (în fruntea unor delegații) pentru obținerea drepturilor solicitate și în Marea Adunare de pe Câmpia Libertății de la Blaj; în același timp, s-au format “oști populare române” sub îndrumarea unor prefecți, între care la loc de frunte îl amintim pe Avram Iancu⁵⁴; pentru obținerea de drepturi, el a avut de luptat atât cu oștile maghiare, cât și cu cele habsburgice; în oastea sa, Avram Iancu a avut și clerici români (chiar în posturi de bază), între care îi amintim pe: *Simion Balint* din Roșia Montană, *Simion Groza* din Rovina Bradului, *Nicolae Vlăduțiu* din Bogata de Mureș, *Simion Prodan* din Mărgina, *Bucur* din Galda, *Ioan Fodoreanu*, *Ioan Gomboș*, *Nicolae Repede* din Geoagiu și alții; dintre preoții care au căzut în lupte ori au fost omorâți, amintim pe: *Vasile Moraru* din Bicălatu, de lângă Huedin, *Vasile Turcu* din Cătina, *Ioan Bodi* din Budiș de Câmpie, jud. Mureș, *Ioan Mitrofan* din Finișel (Cluj), *Isac Oprea* din Crăciunelu de Sus (Alba), *Toader Lupu* din Hodac (Mureș), *Leon Cornea* din Glodeni (Mureș), *Dumitru Anghel* din Gurghiu (Mureș), *Simion Precup* din Șăușa (Mureș), *Petru Raț* din Filpișu Mic (Mureș), *Mihai Pop* din Nușeni (Cluj), *Ștefan Mora* din Simionești (Bistrița), *Mihail Țârlea* din Teiuș (Alba), *Ioan Alpini* din Mănărade (Alba), *Alexie Molnar* din Alecuș (Alba), *Ioan Moldovan* din Uioara de Sus (Alba), *Nistor Moldovan* din Giriș (Turda); din ținuturile Zarandului îi amintim pe: *Iosif Cazan* din Mesteacăn, *Ioan Jude* din Poienari, *Pavel Feir* din Șteia, *Iosif Feir* din Vața de Sus, *Mihai Oprișa* din Țebea, *Eftimie Popovici* din Hălmăgel, *Simion Groza* din Gurahonț, *Sinesie Grozav* din Aciuța, *Pavel Fărcaș* din Pleșcuța, *Petru Pantea* din Tulca – Bihor, *Ioan Faur* din Căpruța și *Zamfir Pop* din Șoimuș – amândoi de pe Valea Mureșului; din Banat: *Jivoin Petrovici* din Sânnicolaul Mic și *Vasile Popescu* din Alioș; alți preoți au suferit închisori, iar multe biserici au fost jefuite și arse.⁵⁵

Unul dintre istoricii de frunte ai Bisericii noastre, referindu-se la contribuția clerului la revoluția din 1848 din Transilvania și Banat a spus, între altele: “În pofida atâtor neajunsuri, preoții din anii revoluției din 1848-1849 s-au numărat printre cei dintâi care și-au jertfit viața pentru neamul lor, printre cei dintâi care au luptat cu arma în mână pentru apărarea pământului strămoșesc, amenințat cu anexarea la Ungaria, printre cei dintâi care au fost jefuiți și nevoiți să se refugieze din parohiile lor, abandonând tot ce au agonisit o viață întreagă în mâna insurgenților maghiari și secui. Prin tot ce au făcut acești preoți în anii revoluției, ei și-au dovedit atașamentul față de popor, dorința de a contribui la emanciparea lui politico-socială, la înlăturarea unor asupriri seculare. Preoțimea din anii de durere 1848-1849 își merită prinosul postum de recunoștință al generațiilor viitoare pentru tot ceea ce au realizat pentru neamul lor. Jertfa lor justifică încă odată cunoscutele

⁵⁴ Date privitoare la eroul național Avram Iancu, vezi la: Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, Ed. a II-a, București, 1968; Ștefan Pascu, *Avram Iancu. Viața și faptele unui erou martir*, București, 1972.

⁵⁵ Amănunte despre participarea clerului, vezi la: Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Revoluția Românească din Transilvania și Banat din anii 1848-1849...* passim; Alexandru Moraru, *Participarea clerului român din Transilvania la evenimentele din 1848 și 1918*, în “BOR”, XXXIX (1987), nr. 1, p. 108-111; vezi și: Vasile Lechințan, *Martiri români din Câmpia Transilvaniei la 1848: Alexandru Bătrâneanu, Vasile Simonis și Vasile Turcu*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 1996.

*cuvinte scrise la începutul acestui secol de Nicolae Iorga: "O istorie de sate și preoți e istoria Ardealului românesc".*⁵⁶ (subl. n.)

Cât privește revoluția din Țara Românească, ea a început la 9 iunie 1848 la Izlaz⁵⁷, unde s-a ținut o mare adunare populară, în cadrul căreia a avut loc o slujbă religioasă, cu sfințirea steagurilor revoluționarilor, (săvârșită de către preoții *Oprea Gheorghe și Radu Șapcă*)⁵⁸ și s-a citit *Proclamația* (în 21 de puncte), în care s-a cerut, între altele, "întronarea" dreptății, fraternității și egalității în rândul cetățenilor țării.

După izbucnirea revoluției în București și înlăturarea domnitorului Gheorghe Bibescu (1842-1848), din guvernul provizoriu a făcut parte și mitropolitul *Neofit* al Ungrovlahiei; când au avut loc incidente între populație și armată, s-a remarcat ieromonahul *Ambrozie* de la metocul Episcopiei Buzăului din București, care a stăvilat un adevărat măcel (prin întoarcerea tunurilor pregătite să tragă în mulțime), fapt pentru care i s-a spus "Popa Tun"; unii preoți și călugări au "propovăduit" principiile noii Constituții: dreptate, egalitate și libertate; între aceștia amintim pe: arhimandritul *Ghenadie Pârvulescu*, de la mănăstirea Poiana, călugărul *Varlaam* de la Sinaia, ieromonahul *Chesarie* de la Măxineni, ieromonahul *Nichifor* și călugărul *Evghenie* din Buzău, ieromonahul *Partenie* de la Văcărești, ieromonahul *Teofilact* de la Sadova, ieromonahul *Athanasie* și călugărul *Teodorie Zăgănescu* de la mănăstirea Bistrița și alții; preotul clăcaș *Neagu Benescu* i-a apărut într-o Comisie de proprietăți pe cei asupriți de boieri; ieromonahul *Iosafat Snagoveanul* și-a desfășurat activitatea și într-o comisie care a lucrat pentru desrobirea țiganilor.⁵⁹

În același timp, între revoluționarii și sprijinitorii acestora din București, s-au mai găsit și clerici ortodocși, precum: *Alecu (Alexandru)* sin popa *Vasile*, de la mănăstirea Sf. Sava, *Anghel Ioan*, de la mănăstirea Sărindar, *Barbu* sin *Vasile*, preot la biserica Slobozia, *Bobe (Dobre)* sin *Anton* de la biserica Cărmidarii de Jos, *Constantin* sin *Lazăr* de la biserica Bradu-Boteanu, *Costache* sin popa *Mihalace*, de la mănăstirea Sf. Ioan cel Mare, *Dimitrie* sin popa *Iordache*, de la biserica Cărmidarii de Jos, *Dragomir* sin popa *Ioan*, de la biserica Sf. Dumitru Nou, *Gheorghe* sin *Dumitru*, de la biserica Batiște, *Gheorghe* sin *Dumitru*, de la biserica Sf. Dumitru, *Gheorghe* sin *Ioan*, de la mănăstirea Colțea, *Gheorghe* sin *Nicolae*, de la biserica Dintr-o zi, *Gheorghe* sin Popa *Stan*, de la biserica Tabaci, *Grigore* sin *Andrei* de la mănăstirea Radu Vodă, *Ilie* sin popa *Constantin*, diacon la biserica Popa Nan, *Ioan* sin *Dimitrie*, de la biserica Sf. Ștefan, *Ioan* sin popa *Ioan*, de la biserica Precupeții Vechi, *Ioan* sin popa *Ioan*, de la biserica Hagi, *Ioan* sin *Ioan* de la biserica Șelari, *Ioan* sin popa *Ioan*, de la biserica Udricani, *Ioan* sin popa *Mihai*, de la mănăstirea Colțea, *Mihai* sin popa *Atanasie*, de la biserica Popa Soare,

⁵⁶ *Ibidem*, p. 213.

⁵⁷ Pr. D. Bălașa, *120 de ani de la revoluția din 1848. Caracterul religios al proclamației de la Izlaz (9 iunie 1848)*, în "MO", XX (1968), nr. 5-6, p. 369-376.

⁵⁸ Gherasim Cristea, Episcopul Râmnicului, *Un pașoptist de seamă: Popa Radu Șapcă*, Râmnicul Vâlcea, Editura Pro, 1998.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 351; vezi și: V. Tamaș, *Participarea clerului la revoluția din 1848 în județul Argeș*, în "MO" XX (1968), nr. 5-6, p. 376-82; Octavian Mărculescu, *Alți clerici musceleni participanți la revoluția din Țara Românească din 1848*, în "BOR" XCII (1974), nr. 5-6, p. 772-775.

Nicolae sin Matei, de la biserica Crețulescu, *Stan sin Velcea*, de la biserica Doamnei, *Ștefan sin popa Marin*, de la biserica Albă de pe Podul Mogoșoaiei, *Ștefan sin popa Nan*, de la biserica Tabaci, *Teodosie sin Ioan*, ierodiacon la mănăstirea Radu Vodă, *Tudorache sin Nedelea*, de la biserica Silvestru, *Tudorache sin Panait*, de la biserica Șelari, *Vasile sin popa Dimitrie*, de la mănăstirea Radu Vodă, *Vasile sin popa Radu*, de la biserica Sf. Ioan Moși, *Vasile (Ilasie) sin Mihai*, ieromonah de la mănăstirea Radu Vodă, *Zaharia sin popa Dimitrie*, de la biserica Oborul Vechi;⁶⁰ toți acești clerici au luptat pentru înfăptuirea idealurilor de dreptate, de libertate și neatârnare, pentru o viață mai bună.

După înăbușirea revoluției, participanții la aceasta au fost arestați, închiși, ori expulzați peste hotare, între care au fost și clerici ortodocși; dintre ei amintim pe: *Iosafat Snagoveanul* în Franța, iar la Paris a înființat o capelă ortodoxă românească; Preotul *Radu Șapcă* a fost surghiunit la Muntele Athos, de unde după numeroase intervenții i s-a îngăduit să vină la Brusa (Turcia), apoi la Șumla (Bulgaria) și în cele din urmă în Țara Românească.⁶¹

Dacă facem o privire de ansamblu și asupra revoluțiilor din 1848 din țările române constatăm că, și de această dată, clerul ortodox a avut o contribuție însemnată în desfășurarea acestora; *implicarea clerului ortodox până la jertfă, în aceste mari mișcări sociale este o dovadă în plus că preotul român s-a identificat întotdeauna cu idealurile de dreptate, libertate și unitate ale neamului nostru, pentru care a luptat (alături de popor) secole de-a rândul.*

Aminteam în paginile anterioare că unul dintre obiectivele mișcărilor populare (în care au fost implicați și clericii ortodocși) era și acela al unității naționale; cu toate că, pentru prima dată în istoria noastră s-a realizat unirea românilor sub Mihai Viteazul (în 1600), aceasta a fost de scurtă durată; *deși faptic înfrântă, ideea de unitate națională a rămas însă pe mai departe în conștiința românilor; ea a fost întotdeauna legată de conștiința unității de neam, de limbă și de credință a românilor de pretutindeni.*

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea (îndeosebi după războiul Crimeii, 1853-1856) s-au întrezărit condiții propice pentru unirea Principatelor Române (Țara Românească și Moldova). În acțiunile și eforturile de unire a celor două țări românești se găsesc și clericii ortodocși⁶²; ei s-au manifestat nu numai prin scris (de exemplu, *Neofit Scriban*), dar mai ales prin sprijinirea partidei unioniste, prin participarea activă în comitetele unirii, prin predici, Te-Deum-uri, rugăciuni speciale, alcătuite pentru unitatea românilor; activitatea clerului s-a dovedit roditoare mai cu seamă în Divanurile Ad-hoc din cele două Principate; de exemplu în Moldova, ca membrii de drept au fost mitropolitul *Sofronie Miclescu* (cel care a și condus lucrările Divanului), arhiereul *Nectarie Hermezium Sotiriopoleos* (locșiiilor

⁶⁰ Vezi amănunte la: Gheorghe Vasilescu, *Figuri mai puțin cunoscute de clerici Bucureșteni participanți la revoluția din 1848*, în "GB", XLII (1983), nr. 4-5, p. 267-277.

⁶¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. 3, Ed. a II-a p. 352.

⁶² Vezi pe larg, la: Mircea Păcurariu, *Atitudinea slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române față de actul unirii Principatelor*, în "BOR", LXXXV (1967), nr. 1-2, p. 73-94; republicat în vol. "Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române", București, Editura Academiei Române, 2005, p. 357-379.

de episcop la Roman), arhiereul *Ghenadie Șendrea Tripoleos* (locțiitor de episcop la Huși), iar dintre deputații aleși: arhiereul *Filaret Scriban* de la Socola și arhiereul *Calinic Miclescu* de la Slatina, amândoi reprezentând egumenii de la mănăstirile neînchinatate precum și arhimandritul *Neofit Scriban* la Iași, arhimandritul *Melchisedec Ștefănescu* la Huși și preotul *Dimătrie Matcaș* la Roman, ultimii trei din partea clerului de la reședințele eparhiale; în Țara Românească clerul a avut aceeași atitudine prounionistă; de exemplu, din Divanul Ad-hoc de aici a făcut parte: mitropolitul *Nifon*, episcopul *Calinic* al Râmnicului (care a și trimis o circulară protopopilor pentru a-i îndemna pe preoți să facă rugăciuni pentru unire), episcopul *Filotei* al Buzăului și episcopul *Climent* al Argeșului; dintre deputații aleși pentru Divan amintim pe: arhimandritul *Atanasie Stoenescu* de la mănăstirea Sadova, arhimandritul *Ieronim*, de la mănăstirea Bistrița (amândoi reprezentând egumenii de la mănăstirile neînchinatate), iar eparhiile au fost reprezentate de: protopopul *Iancu Sachelarie* din București, protonotariul *Constantin* al Episcopiei de la Râmnic, catehetul *Vasile Serea* din Buzău și iconomul *Constantin* de la Argeș; în același timp, mitropolitul *Sofronie Miclescu* a prezidat ședința de alegere a lui Alexandru Ioan Cuza, proclamându-l și domn, iar în Țara Românească mitropolitul *Nifon* a săvârșit aceeași lucrare (proclamarea lui Alexandru Ioan Cuza ca domn al Principatelor Române Unite).⁶³

Din cele prezentate, pe scurt (cu privire la Unirea Principatelor Române din 1859), reiese că majoritatea clerului Bisericii noastre (ierarhi, preoți, diaconi, călugări ș.a.) a luat parte activă la acțiunile ce priveau Unirea Principatelor Române; aceste acțiuni au implicat nu numai emanciparea, progresul și unitatea tuturor românilor, dar s-a făcut și un pas important către unitatea de credință, independența, autonomia și autocefalia Bisericii Ortodoxe Române (din 1885).

Lupta pentru libertate și independență a poporului nostru remarcată încă din epoca medievală, a ajuns la apogeu în anul 1877 și începutul celui următor (1878) când România, alături de Rusia a scăpat de sub stăpânirea otomană; cu toate că, încă din anul 1850, se găsesc confesori militari ortodocși în cadrele armatei române, numărul lor a sporit în timpul războiului de independență (1877-1878), atât în garnizoanele din țară, cât și pe câmpurile de bătălie de la sud de Dunăre (din Bulgaria de astăzi)⁶⁴; alături de ei s-au aflat elevi seminariști și studenți teologi care au luptat efectiv, “cu arma în mână”. În același timp, au participat, în calitate de infirmieri și brancardieri, călugări și călugărițe din toate provinciile românești (câteva sute la număr); de asemenea, ierarhi ai Bisericii noastre (precum *Ghenadie Țeposu*, *Calinic Miclescu* și *Iosif Naniescu*) au trimis scrisori pastorale, în care au îndemnat pe clericii de sub jurisdicția lor să facă donații în bani, îmbrăcăminte și

⁶³ *Ibidem*, passim.

⁶⁴ Amănunte despre acest război, vezi la: Nestor Vornicescu, *O cronică a Războiului pentru independență*, București, 1976; Idem, *Contribuții aduse de slujitorii bisericești pentru independența de Stat a României în anii 1877-1878*, Craiova, 1978; Gherasim Cristea, *Războiul de Independență în documentele Episcopiei Râmnicului și Argeșului*, Rm. Vâlcea, 1977; vezi mai multe studii despre această problemă în revistele: *Mitropolia Ardealului*, XXII (1977), nr. 4-6, p. 239-390 și *Biserica Ortodoxă Română* XCV (1977), nr. 5-6, p. 361-521.

hrană (pe lângă călugării și călugărițele delegați de ei în serviciile sanitare de pe câmpurile de luptă); iată, ce se arată, în mod concret, în una din circularele ierarhilor noștri: “*Clerul Bisericii noastre Ortodoxe Române, ales și ieșit din națiune, în toate împrejurările vieții naționale prin care a trecut România, de secole, a fost totdeauna alături și împreună cu națiunea. Acum dar, mai cu seamă, când fiii poporului român, copiii și frații noștri, sunt la hotarele țării cu arma în mână, vărsându-și sângele pentru a apăra drepturile, viața, averea, căminurile și onoarea românilor, împreună cu templurile sfintei noastre religii, clerul nu poate să rămână nepăsător și fără a lua parte, pe cât se poate, la sacrificiile ce se cer în asemenea timp extraordinar. Pe lângă rugăciunile ce Biserica, prin clerul său, înalță neîncetat ziua și noaptea către Dumnezeu pentru ajutorul armatelor creștine [...] noi clerul, împreună cu rugăciunile și binecuvântările noastre, se cuvine și suntem datori să însoțim pe bravii fii ai României și cu ajutorul material de care putem dispune*”.⁶⁵

Îndemnurile ierarhilor noștri n-au rămas fără rezultat; astfel că, pe lângă rugăciuni sau slujbe închinat lui Dumnezeu pentru ocrotirea ostașilor români în bătălii, dar și pentru cei căzuți în lupte, clerul ortodox (între care și cadre didactice de teologie), a strâns danii pentru văduve, orfani, precum și pentru soldații din război, contribuind, astfel, în mod substanțial la vindecarea rănilor războiului, care ne-a adus și independența față de Imperiul Otoman⁶⁶; prin acest ajutor acordat celor în necazuri și suferințe – se afirmă într-o altă pastorală că – “*se va dezvolta simțământul național și numai așa luptătorii români vor iubi patria și pe conțrații lor cu mai mare ardoare, formând între dânsii o legătură tare pe care să nu o poată rupe nimic*”;⁶⁷ ca o consecință importantă a acestui război, pe linie bisericească s-a dobândit Autocefalia Bisericii noastre, în anul 1885 (recunoscută de Patriarhia ecumenică din Constantinopol).

În deceniul ce a urmat, pentru obținerea de drepturi, românii din Transilvania n-au mai dus bătălii pe câmpurile de luptă ci numai pe linie ideologică.

În urma creării dualismului austro-ungar (în 1867), cu urmări nefaste asupra vieții românilor din Transilvania și Banat, la scurtă vreme a luat ființă (în 1869) Partidul Național în Banat (condus de Al. Mocioni) și Partidul Național Român din Transilvania (condus de Ilie Măcelariu)⁶⁸; câțiva ani mai târziu (în 1881), cele două partide politice au fuzionat sub numele de Partidul Național Român; un deceniu mai târziu, fruntașii acestui partid au alcătuit și înaintat împăratului Francisc Iosif I un *Memorandum* (în 1892)⁶⁹, ce cuprindea revendicări fundamentale pentru românii

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Războiul de independență*, în vol. “Studii de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române”, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 391.

⁶⁶ Date despre sprijinirea războiului de către românii transilvăneni, vezi la: Mircea Păcurariu, *Ecourile Războiului de independență la românii transilvăneni*, în “Studii de Istorie...”, p. 397-416.

⁶⁷ Mircea Păcurariu, *Biserica Ortodoxă Română și Războiul...*, p. 394.

⁶⁸ Amănunte despre viața politică, economică, socială și națională din Transilvania și Banat, vezi la: Dumitru Suci, *Mișcarea antidualistă a românilor din Austro-Ungaria și Ilie Măcelariu, 1867-1891*, București, Editura Albatros, 2002.

⁶⁹ Date despre memoranșii și Memorandum, vezi la: Vasile Netea, *Istoria Memorandumului românilor din Transilvania și Banat*, București, 1947; Pompiliu Teodor, Liviu Maior, Nicolae Bocșan, Șerban Polverejan, Doru Radosav, Teodor Nicoară, *Memorandumul 1892-1894. Ideologie și acțiune politică românească*, București, Editura “Progresul Românesc”, 1994; Alexandru Moraru, *Memorandumul*

din Transilvania și Banat; la alcătuirea acestui memorandum au participat clerici și credincioși ortodocși și greco-catolici; de asemenea, din delegația românească ce a fost la Viena au făcut parte reprezentanți ai celor două Biserici (Ortodoxă și Greco-Catolică). Întrucât delegația română n-a fost primită de împărat, precum nici Memorandul, autoritățile maghiare de la noi au început represalii, iar semnatarilor li s-a intentat proces; cercetările au durat doi ani de zile, iar în urma procesului de la Cluj (din 7-25 mai 1894), memorandumii au fost condamnați la ani grei de închisoare; dintre reprezentanții Bisericii noastre amintim pe clericii-profesori de la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu: *Dimitrie Comșa* și *Daniil Popovici Barcianu*⁷⁰, dar și pe consilierul Arhiepiscopiei Sibiului *Nicolae Cristea*.⁷¹

În anii ce au urmat, dar și la începutul secolului al XX-lea, au fost reprimite de către autoritățile de stat orice acțiuni ce aveau un caracter național-românesc; între ortodocșii ce au avut de suferit din această vreme îl amintim pe profesorul *Ioan Lupaș*, de la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu.

Acțiunea clerului și a credincioșilor ortodocși (alături de cei uniți) din cadrul Partidului Național Român, dar și prin intermediul Memorandului a fost de interes național, fiindcă viza câștigarea de drepturi fundamentale pentru toți românii transilvăneni și bănățeni, și anume: libertate, independență și dreptate socială.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea au avut loc în Țara Românească și Moldova mișcări țărănești, în scopul îmbunătățirii condițiilor de trai al celor mulți; astfel că, la începutul lunii ianuarie 1862 s-a iscat o mișcare țărănească, condusă de *Mircea Mălăieru*, ce s-a extins în Ialomița, Prahova și în apropierea Bucureștilor; între cei implicați în mișcarea țărănească au fost și preotul *Constantin* din satul Sălcii-Prahova și preotul *Grigore Musculeanu* din București; un alt preot cu numele *Nicolae* de la Biserica “Sf. Ioan” din București (după încheierea mișcării respective) a făcut colectă pentru sprijinirea familiilor cu persoane închise, din sânul acestora.⁷²

După mai bine de două decenii (în 1888), o altă mișcare țărănească a avut loc în diferite județe din Muntenia și Moldova, din pricina “grelelor condiții ale învoielilor agricole, dijmei și erbăritului”,⁷³ între cei catalogați ca “instigatori” sau “capi” ai revoluției s-au aflat și preoți ortodocși, precum: *Anghel Măgureanu* din comuna Roșu-Ilfov, *Alexandru Popescu* din satul Cernica-Ilfov, *Victor Mănciulescu* din satul Corbeanca-Ilfov, închis, apoi la Văcărești, *Slate Stan*, care a îndemnat pe țărani din Cocioc și Brătulești la răscoală, *Străinescu* din Zimnicea (și el instigator) ș.a.⁷⁴; *mișcările țărănești de la sfârșitul secolului al XIX-lea, scot, de asemenea, în evidență faptul că preotul de mir a fost mereu alături de păstoriții săi de la țară,*

transilvănenilor și urmările lui. Contribuția Bisericilor românești (1892-1894), în “Analele Universității «Ovidius» Constanța”, I (2002-2003), nr. 1, p. 197-203.

⁷⁰ Ioan Vasile Leb, *Urme din trecut. Doi memorandumii sibieni: Profesorii Daniil Popovici-Barcianu și Dimitrie Comșa*, în vol. “Biserică și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române”, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2000, p. 79-89.

⁷¹ Keith Hitehins, *Nicolae Cristea și mișcarea națională românească din Transilvania*, în vol. “Studii privind istoria modernă a Transilvaniei”, Cluj, 1970, p. 117-166.

⁷² Pr. Nicolae Șerbănescu, *Atitudinea preoțimii...*, p. 241.

⁷³ Mihail Roller, *Răscoala țăranilor din 1888* (documente), București, 1950, p. IV (prefața).

⁷⁴ Pr. Nicolae Șerbănescu, *Atitudinea preoțimii...*, p. 242.

înfruntând umilințe, bătăi, persecuții, închisoare și chiar martiriu, pentru o viață mai bună, dreptate socială și libertate națională.

Mișcările populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea au culminat prin *marea răscoală țărănească din anul 1907*; între cauzele care au dus la această mare răscoală au fost: “suferințele de veacuri, lipsa de pământ, sărăcia cumplită, jefuirea tot mai sălbatică a rodului muncii a cinci șesimi din populația țării, care trudeau din greu pentru huzurul a mai puțin de cinci mii de mari moșieri și a slugilor lor”.⁷⁵

Marea răscoală țărănească din 1907 a cuprins aproape întreaga Moldovă și Țara Românească, în multe localități clerul ortodox fiind în fruntea ori în mijlocul răsculaților; fiind cea mai mare răscoală din istoria noastră, și jertfele au fost numeroase (aproape de necrezut numărul celor omorâți); între preoții ortodocși din Moldova care au avut de suferit în timpul represiunilor amintim pe: *Gabriel Neagu* din Simnicea, jud. Botoșani, *Gheorghe Popescu* din Uricheni, jud. Neamț, *Gheorghe Gheorghiu* din Mărgineni, jud. Neamț, *I. Sălăgeanu*, din Schitul Hangu, jud. Neamț, *Haralamb Tătaru*, din Corni, comuna Litenii, jud. Suceava, *Săvescu*, din Frumușica, jud. Botoșani, călugărul *Gheorghe Iftimie* zis și *Gherman Rusu*, de la mănăstirea Slatina, jud. Suceava, *I. Roșescu*, din Calu, comuna Măstăcani, jud. Neamț, *Gheorghe Toma*, din comuna Buda – Pătrășcani, jud. Tutova, *Nalvoc*, din comuna Băcești, jud. Bacău, *Dumitru Brâncoveanu*, din comuna Găuriciu, jud. Tutova, *Nicolae Vavilov*, din Tg. Frumos, jud. Iași;⁷⁶ în Muntenia și Oltenia, unde mișcările țărănești “au avut un caracter mult mai violent decât în Moldova, numărul preoților arestați, anchetați, bătuți sau trimiși în judecată sub acuzația de a fi îndemnat pe țărani să se ridice împotriva asupritorilor lor, este cu mult mai mare”;⁷⁷ între preoții din această parte a țării care au pătimit, amintim pe: *Ioan Voiculescu*, din Bănești, jud. Prahova, *Dumitru Săvulescu*, din Buștenari, jud. Prahova, *Ioan Șerboianu*, din Șerboieni, jud. Argeș, *Gheorghe Nicolescu*, din Pietrarii de Sus, jud. Vâlcea, *D. Tecuceanu*, din satul Bâșcoveni – Vlașca, *Dragne Stănescu*, din Beiu, jud. Teleorman, *Sachelarie Popescu* din Popânzălești, jud. Romanați, *Ștefan Tomescu*, din Bratia din Deal, jud. Argeș, *Marin Popescu*, din Drăghiceni, jud. Romanați, *Ioan Predescu*, din Băseni-Stârci, jud. Argeș, *Ioan Dumitrescu*, din Adunații de Giormane, jud. Dolj, *D. Ionescu*, din Câmpeni, jud. Romanați, *Spiridon Ionescu*, din Brastăvăț, jud. Romanați, *Constantin Dobrescu*, din Crevnicu-Rădulești, jud. Vlașca;⁷⁸ mulți clerici și cântăreți bisericești au suferit bătăi, insulte, arestări ș.a.⁷⁹; alți preoți au suferit moartea pentru binele neamului; între aceștia îi cunoaștem pe: *Nicolae Crăineanu*, din Gvardenița, jud. Mehedinți, *Alexandru Popescu*, din Corcova, jud. Mehedinți, *Ioan Podeanu*,

⁷⁵ Pr. Grigore N. Popescu, Al. A. Botez, C. Rădulescu, *Preoțimea ortodoxă și Răscoala din 1907*, în “BOR”, LXXV (1957), nr. 3-4, p. 243; de asemenea, despre această răscoală, vezi la: Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Preoți ortodocși români în revoluția țărănimii. Cu privire asupra răscoalei din 1907*, în “ST”, V (1953), nr. 9-10, p. 677-706; Ion Ilincioiu, *Contribuția slujitorilor Bisericii la lupta țărănimii din primăvara anului 1907*, în “MO”, XXIV (1972), nr. 3-4, p. 194-202.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 259-261.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 261.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 261-267.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 267-268.

din Podu-Grosului, jud. Mehedinți,⁸⁰ în același timp, amintim și atitudinea favorabilă față de idealurile răscoalei (și implicit față de răsculați) a elevilor de la cele mai mari seminarii teologice din Țara Românească și Moldova: *Seminarul "Nifon Mitropolitul" din București și Seminarul "Veniamin Costachi" din Iași*.⁸¹

Implicarea preoțimii noastre, în marea răscoală din 1907, ne dovedește încă o dată că, în probleme de interes național (în cazul de față, de dreptate socială) Biserica Ortodoxă Română, prin slujitorii ei și-a sprijinit, până la jertfa supremă (martiriu) neamul său.

Slujirea clerului ortodox (în calitate de cler militar) în oștirea română s-a manifestat și în timpul primului război mondial; de exemplu, încă din primăvara anului 1915, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, l-a numit protopop al preoților militari pe profesorul de Teologie din București, *Constantin Nazarie*; în această calitate a alcătuit 10 predici (model, pentru clerul militar), rugăciuni speciale pentru timp de război, precum și *Instrucțiuni privitoare la atribuțiile preoților militari*. La începutul primului război mondial, preotul-profesor *Constantin Nazarie* era numit șef al Serviciului Religios de pe lângă Marele Cartier General al Armatei Române, iar ca ajutor, pe preotul *Vasile Pocitan* (în grad de maior), profesor de religie (tot din București), mai târziu arhiepiscopul sub numele de Veniamin, rămânând în aceste posturi până în anul 1919.

Din rapoartele părintelui *Constantin Nazarie* reiese că preoții Bisericii noastre și-au îndeplinit cu demnitate misiunea lor, prin slujbe ca: "Sfânta Liturghie (atunci când era posibil, de regulă în bisericile unor parohii în care era staționată o unitate militară), sfințirea apei, cu stropirea ostașilor cu aghiasmă, *Te-Deum*-uri, prohodirea celor căzuți la datorie, slujbe pentru cei bolnavi sau răniți, spovedania și împărtășirea ostașilor, predici la slujbele amintite sau la înmormântări, botezul unor soldați evrei, încurajarea permanentă a ostașilor, ajutor dat în infirmerii pentru îngrijirea celor răniți, cursuri de scris-citit, aritmetică, istorie și geografie pentru soldații neștiutori de carte (când era posibil), organizarea unor șezători culturale (cu recitări și coruri ostășești), grija față de copiii orfani din satele în care era staționată unitatea lor și multe altele".⁸²

Din cele câteva sute de preoți militari din „Vechea Românie” unii au fost luați prizonieri ori deportați, precum: *Ion Florescu* și *Constantin Sădeanu*, în Bulgaria; *Vasile Ionescu*, *Gheorghe Jugăreanu* și *Emanuil Mărculescu*, în Germania; alții și-au jertfit viața pentru neam, și anume: preoții *Nicolae Armășescu*, *Nicolae Furnică*, *Ștefan Ionescu-Cazacu*, *Ion Rătescu*, *I. Cerbulescu* ș.a.; amintim, apoi, călugării și călugărițele din Moldova, care s-au aflat fie pe câmpurile de luptă, fie în spitale; în fruntea acestora s-au aflat arhimandritul *Teoctist Stupcanu* și maicile *Eupraxia Macri* și *Ana Ghenovici*.⁸³

⁸⁰ *Ibidem*, p. 269-273.

⁸¹ Pr. Conf. Al. I. Ciurea, *Atitudinea elevilor seminariști față de Răscoala din 1907*, în "BOR", LXXV (1957), nr. 3-4, p. 275-296.

⁸² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Preoți militari români în războiul pentru întregirea neamului*, în vol. „Studii de istorie...”, p. 435; Amănunte despre clerul român în primul război mondial, vezi la: *Gheorghe Nicolescu*, *Gheorghe Dobrescu* și *Andrei Nicolescu*, *Preoți în lupta pentru Marea Unire, 1916-1919*, București, 2000.

⁸³ *Ibidem*, p. 435 și 439.

Cât privește preoții militari transilvăneni, unii au fost aruncați în închisorile maghiare (aproximativ 150), alții au fost deportați în Ungaria (peste 220 de preoți și 15 preotese); de asemenea, și studenți teologi; unii preoți refugiați peste munți, îi aflăm înrolați în Armata Română și anume: *Iosif Comănescu-tatăl, Iosif Comănescu-fiul, Ion Nan, Zenovie Popovici, Ioan Rafiroiu, Andrei Gâlea*; unii preoți, după ce au suferit închisoare din partea autorităților maghiare, au fost înrolați în armata austro-ungară și au slujit în serviciile sanitare; între aceștia amintim pe: *Sebastian Rusan* (mai târziu, mitropolit al Moldovei), *Pompei Morușca* (mai apoi, episcop al românilor din America, sub numele de Policarp), *Andrei Moldovan* (mai târziu, episcop al românilor din America), *Ioan Dăncilă, Constantin Moldovan, Silviu Andrica, Coriolan Burlacu, Aurel Crăciunescu, Ioan Felea, Gheorghe Oprean, Laurențiu Curea, Virgil Ciobanu*; unii preoți din „Vechea Românie” sau din Basarabia au slujit în Transilvania, între care amintim pe: *Constantin Partenie, Gheorghe Crețu, Ioan Gheorghiu, Teodor Simedrea* (mai târziu, mitropolit al Bucovinei), *Gheorghe Prejbeanu, Petru Pieptu, ș.a.*; ⁸⁴ *participarea clerului ortodox român la prima conflagrație mondială (pe câmpurile de luptă, în spitale), suferințele unora în lagăre, închisori și, în final, martiriu, fac parte din circuitul marilor jertfe ale poporului nostru pentru libertate și unitate națională.*

Lupta de veacuri, pentru unitate națională a românilor din Transilvania⁸⁵, Basarabia⁸⁶ și Bucovina⁸⁷ cu România, a fost încoronată în cursul anului 1918; de exemplu, Basarabia, s-a unit cu România în martie 1918, la care și-au adus contribuția clericii ortodocși: arhimandritul *Gurie Grosu*, mai apoi, mitropolit al Basarabiei, arhimandritul *Dionisie Erhan*, mai târziu episcop de Ismail, preotul *Alexandru Baltaga*, preotul *Andrei Murafa* ș.a.; Bucovina, în noiembrie 1918, la care a contribuit și preotul *Dionisie Bejan*; Transilvania, la 1 decembrie 1918, în cadrul eforturilor de unitate evidențiindu-se clerici ai Bisericilor românești, care „au luat parte activă la lupta pentru unitate statală, ajutând la formarea consiliilor și gărzilor naționale locale”.⁸⁸ Din partea Bisericii Ortodoxe Române amintim pe: profesorii *Silviu Dragomir, Nicolae Bălan* de la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu, episcopul *Miron Cristea* de la Caransebeș, protopopul *Andrei Ghidiu, Cornel Corneanu*, secretar eparhial la Caransebeș și profesorul *Petru Barbu, Roman Ciorogariu*, vicar eparhial la Oradea (mai apoi episcop al Oradiei), *Aurelian Magieru*, secretar eparhial la Arad (mai târziu episcop cu numele Andrei) ș.a., în noiembrie 1918, *Nicolae Bălan* (mai apoi, mitropolit al Ardealului) împreună cu căpitanul *Victor Precup* au fost

⁸⁴ *Ibidem*, p. 440-442.

⁸⁵ Amănunte despre suferințele și luptele românilor din Transilvania pentru dreptate, libertate și unitate, vezi la: Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului 1867-1918*, Sibiu, 1986; Idem, *Biserica din Transilvania și Marea Unire*, în „Studii de istorie...”, p. 425-431; Idem, *Contribuția Bisericii la realizarea unirii de la 1 decembrie 1918*, în „BOR”, XCVI (1978), nr. 11-12, p. 1250-1263.

⁸⁶ Idem, *Biserica din Transilvania...*, p. 428.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 429.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 429.

delegați de Consiliul Național Român să prezinte soarta grea a Transilvaniei conducerii țării (a României) de atunci; la sugestia lui Nicolae Bălan, s-a ținut la 1 decembrie 1918 o Mare Adunare Națională la Alba Iulia, la care au fost prezenți numeroși clerici ortodocși, împreună cu păstoriții lor; de asemenea, clerici și credincioși uniți; la Sfânta Liturghie și la Te-Deum-uri, la loc de frunte a fost și episcopul ortodox *Ioan Papp* de la Arad (la care a dat răspunsuri corul Institutului Teologic-Pedagogic din Sibiu), fiind ales, mai apoi, în Biroul Marii Adunări; după citirea Declarației de Unire a Transilvaniei cu România a fost ales Marele Sfat Național, din care au făcut parte profesori de Teologie și clerici ortodocși. În 2 decembrie 1918, Marele Sfat Național a ales un Consiliu Dirigent (un gen de guvern provizoriu); în acesta a fost ales și episcopul *Miron Cristea* al Caransebeșului; de asemenea el a făcut parte și din delegația care a plecat la București, unde a fost prezentat regelui Ferdinand I, Actul Unirii Transilvaniei cu Patria Mamă (România).⁹⁰

Unitatea statală a provinciilor românești a adus și roade binefăcătoare asupra Bisericii Ortodoxe Române; de exemplu, a avut loc crearea de noi eparhii, și anume: revenirea Arhiepiscopiei Chișinăului în cadrul Sf. Sinod al Bisericii noastre (în 1918), din 1928 înălțată în rang de Mitropolie (Basarabiei), înființarea Episcopiei Oradiei (1920), reînființarea vechilor Eparhii de Vad și Feleac, cu sediul la Cluj (1921), înființarea Episcopiei Armatei, cu scaunul la Alba Iulia (1921), înființarea Episcopiei Constanței (1923), înființarea Episcopiei Hotinului, cu reședința la Bălți (1923), înființarea Episcopiei Cetății-Albe-Ismailului, cu reședința la Ismail (1923), ridicarea Bisericii noastre la rang de Patriarhie, cu primul patriarh din ținuturile transilvănene, *Miron Cristea*, în 1925; mai apoi, a luat ființă Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America (1934), înființarea Episcopiei Maramureșului (în 1937) și înființarea Episcopiei Timișoarei (în 1923); înflorirea vieții creștine în sânul Bisericii noastre, după Unirea cea Mare (din 1918) va cunoaște, o dată cu începerea celui de al doilea război mondial, o perioadă de grele încercări, vreme de câteva decenii.

Reîntorcându-ne la situația clerului ortodox român, amintim că a avut un rol important și după Unirea cea Mare din 1918, organizându-se, după cum s-a mai spus, într-o Eparhie a Armatei (în 1921); de la organizarea acestei eparhii, până la desființarea ei, Armata Română a avut următorii mentori spirituali (ierarhi): Dr. *Vasile Saftu*, care a decedat înainte de a fi hirotonit episcop, *Iustinian Teculescu* (1922-1924), Dr. *Ioan Stroia* (1925-1937) și Dr. *Partenie Ciopron* (1937-1948); dacă între cele două războaie mondiale, activitatea clerului ortodox român a fost destul de lejeră (fiind vreme de pace), în timpul celui de al doilea război mondial,⁹¹ preoții au fost alături de ostași și pe câmpurile de luptă.

⁹⁰ Date importante despre Unirea Transilvaniei cu Patria Mamă, vezi la: Ștefan Pascu, *Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, încununarea ideii, a tendințelor și a luptelor de unitate a poporului român*, Cluj, 1968.

⁹¹ Amănunte despre rolul clerului ortodox în cel de al doilea război mondial, vezi la: Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu și Andrei Nicolescu, *Preoți în tranșee. 1941-1945*, București, 2000.

Ca și în timpul primului război mondial și în cea de a doua conflagrație mondială⁹² clerul militar avea următoarele obligații: „săvârșirea unor slujbe, îndeosebi Te-Deum-uri, sfințirea apei, cu sfințirea trupei, a caselor folosite și chiar a tranșeelor, a drapelurilor și a troițelor ridicate de ostași, uneori Sfânta Liturghie, chiar pe câmpul de luptă (fiecare preot având la el un antimis, absolut necesar), la care se adaugă spovedania și împărtășania unor ofițeri, subofițeri și soldați, prohodirea celor căzuți la datorie, cu predici funebre, mai târziu săvârșirea unor parastase și sfințirea cimitirelor de eroi. La slujbe, preoții erau ajutați de cântăreți, recrutați din rândul soldaților..., printre cei trimiși pe front s-au numărat și mulți studenți teologi și absolvenți de seminarii, care, de multe ori, îndeplineau slujba de cântăreți; unii dintre acești tineri teologi au căzut la datorie, alții au fost răniți.

Aceeași preoți se ocupau – cu ajutorul soldaților, firește – cu amenajarea unor cimitire pentru ofițerii și soldații morți la datorie, cu înfrumusețarea lor, cu confecționarea crucilor de morminte și a unor troițe, cu întocmirea actelor de înmormântare și chiar cu trimiterea de scrisori de condoleanțe către familiile eroilor; pentru că unii soldați erau neștiutori de carte, preoții le scriau rândurile adresate celor de acasă. În anumite momente, mai ales în cele de refacere a trupei după lupte mai grele, unii preoți au organizat – mai cu seamă pe frontul de vest – și mici coruri ostășești. Convorbirile zilnice cu soldații (pastorația individuală) a fost de mare efect, ridicând moralul multor ostași, mai ales al celor răniți, însuflându-le încrederea în victoria armatei române. În multe cazuri, preoții ajutau serviciile sanitare, strângând răniții de pe câmpul de luptă ori acordându-le primul ajutor. Alții îi însoțeau pe ostași până la linia întâi, încurajându-i...

Un rol de seamă au avut preoții militari în lucrarea misionară de «încreștinare» a Ucrainei [datorită tăvălugului comunist ateu, instaurat și pe aceste meleaguri după 1917, când s-a oprit practicarea credinței creștine], prin zeci de mii de botezuri pentru copii de până la 15 ani, în diferite localități în care nu mai slujiseră preoți de ani de zile. Ca nași se ofereau mulți ofițeri, subofițeri, soldați”⁹³.

În general, faptele lor de eroism și de dăruire pentru păstoriți (de la soldatul simplu, până la cel mai înalt grad ostășesc) s-au întipărit în inimile celor rămași în viață, ori în însemnările superiorilor Armatei Române.⁹⁴

În toiul luptelor unii preoți au fost răniți, iar câțiva au căzut la datorie; între cei din urmă amintim pe: protosinghelul *Nicodim Ioniță*, protopopul maior *Alexandru Soroceanu* și studentul teolog, *Nicolae Lăpădatu*;⁹⁵ alții, pe care nu-i cunoșteau, și-au înscris numele lor în Cartea vieții veșnice.

⁹² Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Participarea clerului ortodox român la cel de al doilea război mondial*, în „M.O.”, VI (2001), nr. 6, p. 238-244.

⁹³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Preoți militari români în al doilea război mondial*, în vol. „Studii de istorie...”, p. 443-455; publicat și în vol. „Logos. Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Cluj-Napoca, 2001, p. 376-385.

⁹⁴ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Preoți militari...*, p. 446-449.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 450.

În acelaș timp, după începerea celui de al doilea război mondial a avut loc Dictatul de la Viena (din 30 august 1940)⁹⁶, în urma căruia, vreme de mai bine de patru ani (prin luarea Ardealului de Nord în granițele Ungariei) populația românească transilvăneană (în frunte cu clerul și intelectualitatea de aici) a îndurat mari suferințe din partea horthyștilor unguri: bătăi, schingiuiri, deportări, umilințe, închisoare, moarte, lăcașuri de cult pângărite, dărâmate ori închise și altele;⁹⁷ între numeroși clerici care au pățimit pe vremea stăpânirii horthyste amintim pe: episcopul Dr. *Nicolae Popoviciu* al Oradiei, episcopul Dr. *Vasile Stan* al Maramureșului; Dr. *Stanca Sebastian*, consilier eparhial la Cluj, Pr. Prof. Dr. *Izidor Todoran*, Prof. Dr. *Gheorghe Stănescu*, Prof. Dr. *Vasile Petrașcu* (de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj), toți expulzați din teritoriul românesc ocupat; alții, însă, au fost uciși „în mod bestial”, precum: protopopul *Aurel Munteanu* din Huedin, preotul *Traian Costea* din Treznea, jud. Sălaj, preotul *Andrei Bujor*, de la Mureșeni de Câmpie, jud. Cluj, preotul *Grigore Danci*, din Luna de Sus, jud. Cluj, preotul *Andrei Jebeleanu*, din Perian, jud. Timiș; unii preoți au fost alungați din parohiile lor, iar casele parohiale luate cu forța sau devastate; singurul ierarh transilvănean, care nu și-a părăsit turma, îndurând umilințe și pericole de moarte a fost vlădica *Nicolae Colan* al Clujului; el a fost episcopul tuturor românilor ortodocși din Transilvania ocupată de horthyști.⁹⁸

Sfârșitul calvarului românilor transilvăneni a avut loc la 13 martie 1945, când, într-o ședință ținută la Cluj, a fost marcată instalarea, pe vecie, în Transilvania, a administrației românești (pământene).

Participarea clerului ortodox român la cel de al doilea război mondial, jertfele acestuia pe câmpurile de luptă, ori pe pământul transilvan ocupat de horthyști, face parte din lungul șir de acțiuni de nivel național, ce au avut drept scop libertatea și unitatea poporului român.

După 1945, forțele comuniste care au început să se instaleze în România, prin diferite decrete și legi au îndepărtat treptat clerul militar din Armata Română, iar în 1948, Episcopia Armatei a fost desființată, și ierarhul ei, Dr. *Partenie Ciopron* (cu gradul de general de brigadă) a fost trecut în rezervă; iată cum, după o lungă activitate benefică, în sânul Armatei Române, clerul a fost înlăturat, în locul activității spirituale fiind adusă ideologia comunist-ateu, care l-a scos pe Dumnezeu din rândurile oștirii noastre.

Cu toate că, nu se înscrie, în mod expres, în subiectul acestei lucrări, trebuie, totuși, să amintim faptul că preoțimea ortodoxă română (împreună cu păstorii ei)

⁹⁶ Vezi amănunte la: Gheorghe Zaharia, L. Vajda, G. I. Bodea și colaboratorii, *Rezistența antifascistă în partea de nord a Transilvaniei*, Cluj-Napoca, 1974; Alexandru Moraru, *Un arbitraj arbitrar, străin de adevăr și dreptate*, în „BOR”, CXI (1993), nr. 10-12, p. 140-146.

⁹⁷ Amănunte la: Mihai Fătu, *Biserica românească în nord-vestul țării sub ocupația horthystă*, București, 1985; Dr. Nicolae Corneanu, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, București, 1986.

⁹⁸ Pe larg, la: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936-1957). După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii*, Cluj-Napoca, 1989.

a avut sub regimul comunist din nou parte de suferință: urmăriri, umilințe, bătăi, închisori și martiriu, ca, de altfel, majoritatea populației românești; în același timp, unele eparhii au fost desființate abuziv, iar ierarhii lor, puși în retragere, pensionați ori pedepsiți cu domiciliu forțat; între ierarhii care au pățimit în această perioadă amintim pe: mitropolitul *Irineu Mihălcescu*, arhiereul vicar *Emilian (Dumitru) Antal*, mitropolitul *Nifon (Grigore) Criveanu*, arhiereul *Atanasie (Alexandru) Dincă*, mitropolitul *Efrem Enăchescu*, mitropolitul *Eugeniu Laiu*, episcopul *Grigorie Leu*, episcopul *Policarp Morușca*, episcopul *Veniamin Nistor*, episcopul *Cosma Popovici*, arhiereul vicar *Veniamin Pocitan*, episcopul *Nicolae Popoviciu*, mitropolitul *Visarion Puiu*, arhiereul vicar *Teodor Scorobeș*, mitropolitul *Tit Simedrea*, episcopul *Lucian Triteanul*, arhiereul vicar *Pavel Șerpe*, mitropolitul *Vasile Lazarescu* și alții; în același timp, au fost arestați 1413 clerici ortodocși: preoți de mir, călugări, profesori de teologie, dintre care 126 au murit în anumite închisori din țară, iar 12 sunt declarați dispăruți; de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj au murit în închisori: Pr. Prof. Dr. *Liviu Galaction Munteanu* (fost decan și rector), Pr. Prof. Dr. *Alexandru Filipașcu* și Pr. Prof. *Florea Mureșanu*.¹⁰⁰

Dacă starea de prigoană a Bisericii străbune a încetat după 1989, când a fost stabilită o „nouă democrație” în România, de atunci încoace se menține, totuși, o stare tensionată prin acțiuni de contestare a unor ierarhi (ai Bisericii noastre), printr-un prozelitism fervent al Cultelor neoprotestante (în spatele lor fiind anumiți mentori apuseni), de o vădită acțiune de secularizare și globalizare, venită tot din afara granițelor țării;¹⁰¹ *în aceste condiții, Biserica noastră caută diferite soluții pentru impulsivarea activității misionar-pastorale a clerului, pentru ca, pe mai departe, ea să fie, ocrotitoarea credincioșilor ei majoritari, dar și sprijinitoare a acțiunilor de interes național, între care apărarea unității și identității poporului român.*

¹⁰⁰ Vezi amănunte în: *The impresioned Church Romania, 1944-1989*, București, 1999; Alexandru Moraru, *Biserica românească sub dictatura comunistă*, în „SUBBTO”, XLVII (2001), nr. 1-2, p. 31-40.

¹⁰¹ Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între 1990-2000 – privire generală*, în „SUBBTO”, XLVII (2002), nr. 1-2, p. 35-48.

SILVESTRU MORARIU ANDRIEVICI ÎNTRE PIONIERII ȘCOLII ROMÂNEȘTI. CÂTEVA COINCIDENȚE

CONSTANTIN HREHOR

ZUSAMMENFASSUNG. Silvestru Morariu Andrievici als Vorreiter der rumänischen Schule. Etliche Übereinstimmungen. Das rumänische Volk als Kulturschöpfer hat auch im pädagogischen Bereich berühmte Namen verzeichnet, die der rumänischen Schule Prestige verliehen und das Kulturerbe durch ausgezeichnete Beiträge bereichert haben.

Seine Selbstbehauptung als andersartiges besonderes Volk der großen europäischen Familie unter den romanischen Völkern lässt sich nur durch das Respekt für seine Sprache und seine Traditionen erklären, die es kennzeichnen und seine Authentizität legitimieren. Die Schule – echtes Laboratorium, wo sich Ideen, Gefühle, Begabung und Charakter herauskristallisieren – war eine Redoute für den ununterbrochenen Kampf der rumänischen Intelligenzia. Überall in den rumänischen Provinzen, wo sich fremde Interessen der Unterdrücker immer eingemischt haben, waren Sprache, Nationalität und Glaube höchste Werte, für die viel Energie, Wille und Verstand investiert wurde. Das Phänomen der Entnationalisierung in diesen Gebieten, das durch geschickte Strategien gefördert wurde, führte zu einer permanenten nationalen Konzentrierung durch die Bewusstmachung eigener Werte und das Neudefinieren des Patriotismus, so dass die nationale Rettung unter diesen Umständen dasselbe mit der Rettung der Sprache wurde.

Des wohlverdienten Lobes erfreute sich der Bukowiner Silvestru Morariu Andrievici für seine fruchtbare didaktische Tätigkeit. Er wurde sowohl von Eminescu als auch von Iorga geehrt, und vom eminenten Pädagogen George Tofan sehr treffend als „Vater der didaktischen Literatur in Bukowina“ bezeichnet.

Verfolgen wir die Tätigkeit der Lehrer, die dem rumänischen Unterrichtswesen den Weg bereitet haben, so stellen wir fest, daß die Worte von C. Bacalbașa gerechtfertigt sind: Diese Männer „waren nicht bloß Lehrer zum Unterrichten der curricularen Kenntnisse, sie alle waren zugleich Apostel“. Durch ihren Beitrag „wurde der Lehrstuhl zur Tribüne. Und im Geschichteunterricht bekamen ihre Stimmen das Echo einer lauten Trompete, die sogar Burgmauern niederfallen ließ“. Memorabel waren auch Iorgas Worte: „Man kann also sagen, dass alle damaligen kirchlichen Schulen in den rumänischen Fürstentümern durch die Siebenbürger Rumänen gegründet wurden und dass durch diese Schulen jenes neue Nationalbewusstsein und jene neue Würde unseren Verstand durchdrangen, die in den politischen Bewegungen der Jahre 1848 und 1859 bewährt wurden“. Auf diesem nationalen Selbstbewusstsein wurden später die großen kulturellen, politischen und kirchlichen Einrichtungen aufgebaut. Diese Leistungen krönte 1918 die Verwirklichung Großrumäniens.

Popor creator de valori, neamul românesc însumă și în plan pedagogic un număr de nume strălucite, care au dat prestigiu Școlii și au îmbogățit patrimoniul cultural, prin contribuții exemplare.

Afirmarea noastră ca popor distinct, cu valențe specifice în marea familie europeană, între semințiile de sorginte romanică, nu poate fi explicată decât prin cultul pentru limbă și respectul față de tradițiile prin care am dobândit profil și ne legitimăm autenticitatea. Școala – laborator în care se cristalizează idei și se rostuesc simțăminte, talente și caractere, a fost întotdeauna o redută pentru care lupta inteligenței românești nu a cunoscut întrerupere. În toate provinciile noastre, din cuprinsul cărora nu au lipsit interesele străine ale asupritorilor, limba, naționalitatea și credința au fost valori-matcă pentru care s-au cheltuit energii, voință și cugetare. Fenomenul deznaționalizării, în regiunile vizate, întru realizarea căruia s-au pus în mișcare mecanismele unor abile strategii, a presupus o permanentă concentrare – conștientizarea valorilor proprii și redefinirea simțului patriotic, încât, în aceste condiții, salvagardarea națională a devenit sinonimă cu salvarea rostirii. Astfel, potrivit reflecției axiomatice: „numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată”¹, lămurit e că prin graiul care ne definește ne-am găsit un loc în istorie.

„Pentru comprehensiunea necesară a fundalului istoric politic comun acestei zone europene atât de bântuite de furtunile adversității și atât de aprigă în luptele ei pentru libertate, greu dobândită împotriva mai multor imperii”², ar fi necesară o trecere în revistă a întregului spectru cultural de la origini, dar în disertația de față facem doar câteva sumare trimiteri la zorii limbii și literei românești, subliniind în treacăt momentul sinteză reprezentat de Școala ardeleană, cât și epoca centrată pe anul reper 1848.

Și pentru că „orice popor este mai vechi decât cultura și literatura constituită, nu însă și decât limba pe care o folosește”³, se impun câteva referiri în privința cultivării limbii prin intermediul dascălilor consacrați școlii. Achizițiile cărțurărești marcate de timpuri și fapte, de la descălecat până când limba română populară și-a făcut prezența în litera tipărită, la numai 60 de ani de la celebra descoperire a lui Gutenberg (1447), s-au constituit într-un fond patrimonial clasic, într-„o cultură de ethos”, de echilibru în conținut și formă, între transcendență și imanență”⁴. Cărțile bisericești, traduceri, diverse lucrări elaborate prin copiere, în spiritul vechiului meșteșug, au circulat până târziu alături de edițiile tipărite. În jurul tipografiilor din toate provinciile, s-au grupat și au activat oameni cu preocupări culturale multiple⁵.

¹ C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987, p. 7.

² Zoe Dumitrescu Bușuleanga, în prefață la *Istoria literaturii române. Studii*, Editura Academiei R.S.R., 1979.

³ George Muntean, *Puterile mitului în Istoria literaturii române. Studii*, Editura Academiei R.S.R., 1979, p. 15.

⁴ Zoe Dumitrescu Bușuleanga, *op. cit.*, p. 6.

⁵ vezi N. Cartoian, *Istoria literaturii vechi*, Editura Minerva, București, 1980; I. Rotaru, *Literatura română veche*, Editura Didactică și pedagogică, București, 1981; Mircea Pahomi, *Academia duhovnicească de la Putna în secolul al XVIII-lea*, în „Glasul Bucovinei”, Cernăuți-București, 1/1995, an II, nr. 5, p. 11.

În acest timp „în care peste tot trebuiau colonizate spații virane ale culturii”, sub presiunea vremii, fruntașii intelectualității s-au angajat „în cele mai diferite domenii, fără putere de a se specializa. Gata să răspundă tuturor cerințelor, grăbiți să ardă etapele și să inițieze șantiere vaste, ei sunt deopotrivă scriitori, istorici, filosofi, savanți și oameni politici”, statornic preocupați de sensul educativ-social⁶.

Această epocă, în opinia pertinentă a lui P. Cornea, a fost penetrată de „entuziasm nativ și patriotism aprins, de proiecte uriașe și veleități enciclopedice”, cu scopul „de a ridica neamul românesc din înapoiere și a-l face cunoscut Europei”⁷. Emanciparea impunea ruperea barierelor instalate de autorități; cenzura și polițismul cultural⁸ erau primele obstacole. Așa se explică faptul că, întreaga producție de material informativ tipărit, după cum și cea mai mare parte a propagandei din cuprinsul activității culturale, așezând în prim plan eliberarea națională și socială, au intrat dintru început în atenția vigilentă a străinilor.

Supplex Libellus Valachorum (1791), programul „Daciei literare” (1840), Petiția Țării (1848), Astra (1861), Societatea pentru Cultura și literatura română în Bucovina (1862), au fost tribune de la care ideile naționale s-au concentrat în deziderate ferme devenind adevărați vectori catalizatori.

Școala Ardeleană, preocupată în special de istorie și filologie, prin reprezentanții ei iluștri, Samuil Micu⁹, Gheorghe Șincai¹⁰, Petru Maior¹¹, cărturari în spirit iluminist,

⁶ Paul Cornea, *Romantismul pașoptist. În căutarea specificului național*, în *Istoria literaturii române. Studii*, Editura Academiei R.S.R., 1979, p. 101.

⁷ Idem, p. 100.

⁸ *Ibidem*.

⁹ „Cel mai vârstnic din pleiada marilor cărturari ai Școlii Ardelene”, Samuil Micu Klein (1745-1806), „om de intensă cultură” și „patriot incoruptibil”, a elaborat aproximativ 62 de lucrări între care *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* (1780), împreună cu Șincai, *Istoria lucrurilor și întâmplărilor*, *Lexiconul de la Buda*, o traducere a Bibliiei (1795), lucrări de logică și filosofie, manuale după Baumeister (v. Paul Cornea în *Dicționar de literatură română*, editura Univers, București, 1979, p. 254).

¹⁰ Gheorghe Șincai (1754-1816) istoric, filolog, cu studii de filosofie și teologie, director al școlilor din Transilvania (1774-1779), a ctitorit peste 300 de școli cu predare în limba română, a tipărit manuale pentru nevoile stringente ale învățământului din timpul său, a militat pentru înlocuirea literelor chirilice cu caractere latine – ca și episcopul Silvestru Morariu Andrievici în Bucovina –, pentru diverse reforme. Autor al lucrării *Hronicul românilor și a mai multor neamuri* – o operă impresionantă care cuprinde o cronologie a perioadei dintre anii 86-1739, al colecției *Rerum spectantium ad universam gentem daco-romanem seu valachicam* (3 volume), al gramaticii de la 1780, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae* în colaborare cu Samuil Micu; pentru ediția a doua din 1805 celebrul corifeu s-a angajat singur în dificila elaborare (*Mic dicționar enciclopedic român*, Editura Enciclopedică română, București, 1972, p. 1635); *Dicționar de literatură română*, coordonator Dim Păcurariu, Editura Univers, București, 1979, p. 388; Mircea Tomuș, *Gheorghe Șincai*, București 1965.

¹¹ Petru Maior (1760-1821), istoric, filolog, cu studii de filosofie și de teologie la Roma și de drept și pedagogie la Viena, protopop de Reghin, autor al *Istoriei pentru începutul românilor în Dachia* (1812), colaborator la *Lexiconul de la Buda* (1825), a editat *Ortographia romana sive latino-valachica*, *Dialogul pentru începutul limbii române între nepot și unchi*, *Propevedanii*, *Didahii*, *Procanonul*, traducător al lucrării *Les aventures de Telemaque*, după Fenelon, susținător al ideii reformiste, declarat opozant al feudalismului (*Mic dicționar enciclopedic*, p. 1388; *Dicționar de literatură română*, p. 239-240; Maria Protase, *Petru Maior*, București, 1973).

prin contribuția cărora s-a lămurit caracterul latin al limbii române, alături de Ioan Budai Deleanu (1760-1820), autorul epopeei „Țiganiada”, a avut între priorități destinul Școlii românești. În această atmosferă au apărut „Retorica” lui Ioan Piuariu Molnar (1749-1815), Gramatica (1757) lui Dim. Eustatievici (1730?-1790), gramaticile lui Ienăchiță Văcărescu (1787), Radu Tempea (1797), Paul Iorgovici (1799), urmate de lucrările cu scop moralizator-didactic, semnate de Dim Țichindeal (1775-1818), Ioan Barac (1776-1848), A. Pann (1797-1854), B. Paris Mumuleanu (1794-1836) și de operele Goleștilor și Văcăreștilor.

Fruntaș pașoptist în Transilvania și, deopotrivă, pionier în învățământul românesc din Ardeal, iar după 1848 în „Moldova ospitalieră cuprinsă atunci în vârtejul febrilelor prefaceri din anii premergători Unirii”¹², **Simion Bărnuțiu** (1808-1864) și-a desfășurat întreaga activitate social-culturală sub deviza: „cultură fără libertate și libertate fără de existență și onoare națională nu e cu putință”¹³.

În biografia tribunului transilvan sunt observabile câteva puncte care își vor găsi corespondență și în celelalte biografii inserate în această încercare de privire comparativă.

Bărnuțiu a avut o educație marcată de un mediu de viață creștină: a fost nepotul unui preot și fiul unui cantor bisericesc, din pătura țăranilor nenobili; tatăl era înscris ca „plebeius ignobilis et cantor”¹⁴. A absolvit studii teologice la seminarul din Blaj (1826-1829), după terminarea cursurilor secundare la liceul piariștilor din Careii Mari. Ca și în Bucovina lui Silvestru Morariu Andrievici, în școala transilvană era încă în vogă atunci spiritul politicii iluministe iosefiniste, prezent în învățământul mediu prin reformele îndrumate de către J. Felbiger (v. Regulamentul privitor la învățământul elementar, „Allgemeine Schulordnung” în privința înființării școlilor elementare). Și în Transilvania, ca și în Bucovina, Iosif al II-lea avea o personalitate respectată, legată între altele și de organizarea învățământului care, în spiritul său absolutist-iluminist, avea drept țel germanizarea spațiilor tutelate de coroană. Între bursierii imperiului, răspândiți la Viena, Berlin, Roma sau Padova, s-ar fi dorit înscris și Bărnuțiu, dar fiind nemeș / nenobil, nu s-a putut bucura decât de șansa de a studia teologia, singura disciplină îngăduită românilor, atât în Transilvania¹⁵, cât și în Bucovina. În timpul studiilor teologice, s-a orientat spre filosofie; a desfășurat activități didactice, a lucrat ca arhivar la Consistoriu și subdirector la seminar. Bărnuțiu a fost „primul dintre profesorii români din Blaj și chiar din întreaga Transilvanie care, predând filosofia în limba română (o încercare în acest sens făcuse mai înainte Samuil Micu), a dovedit că limba noastră e în stare să exprime, să redea exact ideile cele mai înalte, că se poate preda prin intermediul ei, și nu numai în limba latină, germană ori franceză, orice ramură a științei, fie ea

¹² Mioara Cimpoieș, Simion Bărnuțiu în *Din istoria pedagogiei românești*, vol. III. *Culegere de studii*. Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 130.

¹³ Simion Bărnuțiu, discurs rostit în Catedrala din Blaj la 2/14.05.1848, București, 1906, p. 70.

¹⁴ G. Bogdan Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924, p. 8-9.

¹⁵ Simion Bărnuțiu, *Dreptul public al românilor*, Iași, 1867, în Prefață, p. IX.

cât de abstractă”¹⁶, adevăr relevat și de Barițiu în 1841: „de curând filosofia (chiar și părțile cele mai abstracte ale ei) se dă nu latinește, ci românește, lucru ce nu știu cu câți ani mai înainte n-ar fi fost de crezut”¹⁷, după cum și în lucrările de teologie, cu limbaj încifrat, elaborate de Silvestru.

Bărnuțiu punea în practică aceste idei într-o epocă de abilită susținere a maghiarizării, prin autoritățile civile și prin episcop; dincoace de munți, în Bucovina, limba română a suferit prigoana și marginalizarea din cauze similare, prin germanizare și rutenizare. La 1842, guvernul maghiar a prevăzut obligativitatea învățământului în limba oficială a străinilor, ceea ce s-a întâmplat și în Bucovina în perioada galițiană (1786, 1848, 1850) și uniată când, prin Inspectoratul învățământului din Lemberg, în școli întâietate o aveau limbile polonă și germană¹⁸, iar limba română era tratată cu dispreț¹⁹.

Bărnuțiu și-a dezvoltat ideile, prelucrându-și cursurile de filosofie și de drept după Krug, în spiritul marilor gânditori germani. După lucrări în limba germană, adaptate și recreate în limba română și-a elaborat manualele și bucovineanul Andrievici²⁰.

„Limba e o avere dinăuntru, strâns legată de personalitatea fiecărui om și cu naționalitatea fiecărui popor... Prin limbă se înmulțesc cunoștințele, înfloresc artele și se lătesc... Cu cât e mai cultivată limba oricărui popor, cu atât e mai cultivat poporul; limba e măsura și mijlocirea culturii; în limbă e zugrăvită firea cugetului și a simțului, dorințele și plăcerile, afectele și patimile lui; pe dânsa e întemeiat caracterul și naționalitatea lui”²¹, scria Bărnuțiu. În același sens, din aceeași vreme, demn de reținut este și textul patriotului maghiar Ștefan Ludwig Roth: „Domnii din Dieta de la Cluj pot să fi născut acolo o limbă de cancelarie și acum se pot bucura că acum copilul lor a sosit pe lume, – dar a declara că o limbă este limba țării, nu e nevoie. Deoarece o limbă a țării avem. Limba țării nu-i cea germană, dar nici cea maghiară, ci limba românească.”²² În paralel, pe fondul aceleași viziuni, se pot citi nenumărate rostiri

¹⁶ Mioara Cimpoieș, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷ Facem mențiunea că filosofia a fost predată în românește de Simion Bărnuțiu din 1839 („Gazeta de Transilvania”, nr. 13, 31 martie 1841).

¹⁸ Iorgu Toma, *Dezvoltarea învățământului în „Junimea literară”*, anul VI, nr. 1/1909, p. 16; M. Grigorovița, în *Învățământul în nordul Bucovinei*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1993, p. 39; *Ordinul Consistoriului catolic*, Lemberg 1816, în I. Nistor, *Un capitol din viața culturală a Bucovinei*, București, 1916, p. 23.

¹⁹ C. Morariu, *Cursul vieții mele*, p. 57-58; p. 59-71; p. 64u; *Deșteptarea*, nr. 8, 1894, p. 58; nr. 1, 1893, p. 2; „*Revista politică*”, nr. 6, 1889, p. 3; nr. 19, 1889, p. 11.

²⁰ Apud Iosif Antohi, *Din istoria pedagogiei românești, vol. III. Culegere de studii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 227-229.

²¹ Simion Bărnuțiu, *O tocmeală de rușine și o lege nedreaptă*, în „*Foiaia pentru minte, inimă și literatură*”, nr. 38, 1853, p. 286-287.

²² G. Bogdan Duică, *op. cit.*, p. 21; *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, Editura Academiei R.P.R., București, 1964, p. 215; Despre „un copil nelegitim zămislit prin înșelăciuni, terorizări și încălcări de lege” s-a vorbit și în Bucovina când Biserica când Biserica greco-catolică hibridă – ca și în multe locuri de peste munți – s-a instalat prin prozelitism în anumite zone (Simion Reli, *op. cit.*, p. 55-56).

esențiale revelate în toate zările locuite de români²³, între care cele mai faimoase sunt ale Hurmuzăcheștilor²⁴ și, desigur, ale mitropolitului Silvestru.

Apărător al „dreptului firii”, pedagogul ardelean a intrat în conflict cu episcopul Ioan Lemeny (1834)²⁵, ierarh servil Curții din Viena, precum Samuil avea să intre în disgrația servilului episcop, Eugen Hacman.

Alături de alți răzvrățiți, Bărnuțiu a fost exclus de la catedră, ceea ce avea să i se întâmple și lui Silvestru când, alături de Ioan Țurcan, a fost suspendat *a sacri et ab officiis*, din ordinul ierocratului Hacman, la 1869²⁶.

Dreptul istoric al românilor de a se instrui și exprima în limba părinților a fost o prioritate pentru apărarea căruia s-a ridicat permanent Biserica, înaintestătătorii ei, vrednicii de aducere aminte Șaguna, în Ardeal și Silvestru, în Bucovina. Naționalitatea, limba, libertatea națională, „coarda inimii ei cea mai personală, proprietatea ei”²⁷, au fost valori referențiale pentru care Bărnuțiu, ca și ierarhul Silvestru, au luptat întreaga viață. Morariu, unul dintre „stejarii Sionului prevoaslaviei bucovinene”²⁸, întocmai Craiului munților, Avram Iancu, pildă de integritate, neispitit de decorațiile imperiului²⁹, în împrejurări asemănătoare, a refuzat primirea titlului de baron³⁰, arătând că nu gloriile mărunte l-au preocupat, ci valorile perene, spiritul poporului său. În plan didactic, Bărnuțiu a stat sub influența lui Rousseau și Pestalozzi, în timp ce Morariu și-a construit opera preferând modelul Comenius.

În Transilvania epocii lui Bărnuțiu, dincolo de prevederile în privința deschiderii școlilor reale, a deprinderii activităților pragmatice – industrie, comerț, străinilor li s-a impus respectarea regulamentelor școlare în vigoare, adoptate de

²³ Merită reluat, pentru a contura și mai mult ideea, acest fragment din discursul secretarului general al Academiei Române, D. A. Sturdza, rostit cu prilejul dezvelirii statuii lui Ghe. Lazăr, în fața Universității din București, în anul 1866: „Pot să fie și sunt limbi cu deosebire culte, limbi în care sunt scrise tezaure neprețuite de știință, dar un popor numai atunci există, când e capabil de a înălța propria sa limbă la cea tărie care prin ea să poată domina toate cugetările omenești. Un popor care nu întrebuintează propria sa limbă în toate împrejurările vieții, în cele mai simple și mai modeste, ca și în cele mai înalte și mai ideale, acel popor lăncezește. Poporul care pierde limba, pierde însăși ființa sa, conștiința de sine, încrederea în sine” (apud I. Nistor în *Istoria Bucovinei*, p. 296-297). Sau, din Bărnuțiu următoarea frază: „Noi nu vom fi robii ungarului și sasului. În stat și înaintea legii trebuie să fie recunoscută limba noastră, pe care am apărât-o cu sângele nostru (...) Afurisit pe veci fie românul care va îndrăzni să facă uniunea câtă vreme naționalitatea română nu va fi recunoscută ca națiune politică.” (G. Bogdan Duică, *op. cit.*, p. 76; Simion Bărnuțiu, *Pedagogiu*, Iași, 1870, paragraful 171, p. 221).

²⁴ C. Loghin, *op. cit.*, p. 12; p. 24-23; ș.a.

²⁵ Mioara Ciompoieș, *op. cit.*, p. 140.

²⁶ I. Nistor, *Istoria Bucovinei*, p. 265; Mircea Lutic, *Personalități istorice și culturale bucovinene. Ierarhi ai Bucovinei. O făclie a credinței și etnicității românești*, în „Glasul Bucovinei”, Cernăuți-București, nr. 1/1994, p. 47-51.

²⁷ Simion Bărnuțiu, *Români și unguri*. Discurs rostit în Catedrala din Blaj la 2/14 mai 1848, Cluj, 1924, p. 27.

²⁸ Fond 320, Mitropolia Bucovinei, inv. 3, d. 1392, f. 51-67, circulare, cereri, corespondență, pedepse regulamentare pentru elevii Seminarului ortodox din Cernăuți (1839-1897), 104 file.

²⁹ Mioara Ciompoieș, *op. cit.*, p. 140.

³⁰ I. Nistor, *Istoria Bucovinei*, p. 275; *Istoria Bisericii din Bucovina*, p. 133.

toate școlile³¹. Și în Bucovina s-au impus reguli speciale, s-a gândit asupra unor profile practice (Korbflechtschule, 1891, Holzbearbeitungsschule, 1895), iar prin introducerea la catedră a dascălilor autohtoni, s-a sistat importul de inteligență din Austria³². Doleanța românilor din Bucovina de a avea o universitate, se sprijinea și pe un punct exprimat oarecând de ilustrul transilvănean la Viena, prin temeinice demersuri înaintate secretarului ministerial Heufler³³. O astfel de instituție, susținută cu feroare de către Kogălniceanu, V. A. Urechia, A. T. Laurian, I. Maiorescu, era imperios necesară, pentru a nu „rămâne totdeauna în neștiința străbunească și în servitutea celor mai culți”³⁴, căci, după cum afirma Bărnăuțiu, „fără Academie toate școlile sunt orfane”³⁵.

„Darul nupțial” al Curții imperiale – Universitatea francisco-josefină inaugurată la 1875, dincolo de toate avantajele, care nu pot fi omise, în cele din urmă s-a vrut a fi o mașină de germanizare a Bucovinei³⁶. Întocmai în elan ca și tribunul de peste munți³⁷, „credincios neamului său și principiilor sale”³⁸, Silvestru, întocmai precursorilor, a înțeles că „înaintarea pe toate tărâmurile vieții, în toți ramurii de înavuțire”, nu e posibilă decât prin cultură. Realist, ierarhul pedagog a scris: „de vom ridica ochii împrejur, vom afla cât de mult a înaintat cultura, cât de însemnat au propășit alte neamuri de locuitori în meserii, industrie, știință, cât de bine s-au înavuțit și se îndulcesc cu toate roadele ostenețelor lor. Oare a înaintat neamul nostru asemenea lor? Oare fiii bisericii noastre care după numărul lor precumpănitor și ca pământeni get-beget, ar fi să fie purtători de lumină și înaintemergători în cultură?”. Silvestru constata că în instituțiile administrative ale țării era „lipsă de scriitori”, că în școli lipseau învățătorii români, a căror menire de

³¹ Mioara Cimpoeș, *op. cit.*, p. 155-156.

³² I. Nistor, *Istoria Bucovinei*, p. 212-213, 279.

³³ În Anuarul Institutului de istorie națională, II, 1923, București, 1924, p. 221.

³⁴ În „Amicul familiei”, nr. 15, Gherla, 1890, p. 198.

³⁵ Idem, p. 209. Bărnăuțiu a avut onoarea de a lua parte la deschiderea Universității din Iași, la 1860. Silvestru Morariu Andrievici nu a înființat la Cernăuți o Academie ci o societate cu titlatură academică (Academia Ortodoxă) la 1884, prin care s-a continuat programul Arboroasei.

³⁶ I. Nistor, *op. cit.*, p. 212-219; 279.

³⁷ Simion Bărnăuțiu a predat Logica la Iași. A inaugurat cursurile facultății de drept cu dizertația „Importanța jurisprudenței” (6.03.1856) și a elaborat un discurs festiv pentru deschiderea Universității ieșene, care s-a publicat în revista „Ateneul Român” (nr. 11, 12, 13/1870), doctor la Pavia, instruit în spiritul ideilor lui Voltaire, Rousseau, în linia lui Newton și Locke, preocupat de Kant (J. D. Bernal, *Știința în istoria societății*, Editura Politică, București, 1946, p. 386), înzestrat „să ridice așezămintele noastre de instrucțiune publică” (v. „Columna lui Traian”, nr. 13 din 16 aprilie 1870) „dăruind cu bunăvoință din veniturile sale de profesor tinerilor studioși, lipsiți de mijloace” – cum a făcut și Silvestru în timpul păstoririi sale – precursor de vocație și-a cheltuit existența pentru un singur ideal: „Ținta întregii sale vieți a fost liberarea poporului român din lanțurile robiei și întunericului și ridicarea lui prin cultură și unire la o mărime vrednică de strămoșii săi” (cf. M. Străjanu în *Rolul lui Simion Bărnăuțiu în 1848*, „Luceafărul”, an XIII, nr. 11, Sibiu, 1914, p. 332). Sau după cum a scris Nicolae Iorga, Bărnăuțiu „profesor tânăr cu grai de învățător” a fost „omul prin care se rostea vremea”, prin care s-au exprimat „milenare suferinți” (Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, vol. II, București, 1915, p. 156).

³⁸ „Telegraful român”, XXVIII, nr. 33, Sibiu, 1880.

a lumina și „îndulci viața cu sarea bunelor moravuri”, era înlocuită de propaganda dascălilor străini, a „confesionalilor”³⁹. Sub aspect politic, având în vedere cele două provincii istorice trebuie amintit că în Transilvania Simion a luptat cu înverșunare pentru desființarea iobăgiei⁴⁰, după cum în Principate s-a dus lupta pentru desființarea clăcii, a resturilor feudale și pentru reforme moderne, după cum trebuie făcută și sublinierea că „latinismul românilor de peste munți nu era o simplă direcție literară, ci un curent național-politic”⁴¹, de vreme ce în spațiul românesc pătrundeau sisteme pedagogice străine – cel de tip francez în Moldova, cel de tip german în Transilvania⁴², iar în Bucovina multiconfesională, polilingvismul (limbile germană, polonă, ruteană, evreiască) a îngredit limba autohtonilor, cu toate că utilizarea limbii era asigurată prin art. 19 din Legea școlară din 1867.

Cunoscând virtuțile voinței, îndemnându-și compatrioții la emancipare, tribunul ardelean scria: „Este vremea iubirii mei români, când toată lumea și întâmplările neamului nostru ne îndeamnă” la reflecție, „să ne trezim din somnul îndelungat al neștiinței”⁴³. În termeni similari s-a pronunțat și Silvestru: „parola veacului nostru este cultura”⁴⁴, îngrijorat și el ca și pedagogul ardelean de starea de „sălbăticie”, de „varvarie”, prezentă între oameni, recunoscând că un popor neluminat de carte e o victimă a eresurilor și superstițiilor⁴⁵. Având în vedere această realitate, Silvestru a tipărit diverse Legendarii, reguli scolastice, pagini de morală creștină, de drept canonic, învățături, pilde, povețe, predici⁴⁶; după cum, la Iași, în 1870, Bărnuțiu și-a tipărit lucrarea „Pedagogiu”, după A. H. Neiemeyer⁴⁷, accentuând

³⁹ „Candela”, nr. 1/1882, p. 240-248. Vezi și I. Nistor în *Istoria Bisericii din Bucovina*, p. 122.

⁴⁰ În adunarea de la Blaj, din duminica întâi după Paștile anului 1848, Simion Bărnuțiu a spus: „A venit timpul ca iobagii să se șteargă ca națiune. Dar pentru ca să se poată ajunge la această soartă fericită, se cere ca toți să lucrăm cu puteri unite” (G. Bogdan Duică, *op. cit.*, p. 81). În același entuziasm – în contexte asemănătoare –, de văzut prestațiile mitropolitului Bucovinei (n.n.).

⁴¹ Lui Ion Bianu. *Amintiri ale foștilor și actualilor funcționari ai Academiei Române, la împlinirea a șăizeci de ani*, București, 1916. Deși vehement contestați de către combatanții din jurul „României literare” (1855), Russo, Negruzzi și Alecsandri, după cum și de către T. Maiorescu și Eminescu, adepții curentului latinizant au avut o influență considerabilă în cultura română și aceasta s-a resimțit și în Bucovina lui Silvestru Morariu Andrievici care și-a însușit pumnulismul într-o mare parte a scrierilor sale (Titu Maiorescu în lucrarea *Contra școalei Bărnuțiu*, Iași, 1868, p. 107; v. referiri la această temă și la C. Loghin în *Societatea pentru Cultura și Literatura Română în Bucovina la 80 de ani*, Cernăuți, 1943).

⁴² Mioara Cimpoieș, *op. cit.*, p. 154.

⁴³ Simion Bărnuțiu, Discurs rostit în Catedrala din Blaj la 2/14.05.1848, București, 1906, p. 70. Materialul a fost reluat de către I. E. Rădulescu în „Curier de ambe sexe” (1837). Vezi și art. „Ce voiesc românii?”, care a circulat înainte de a fi convocată Adunarea din Câmpia Libertății la 3/15.05.1848, în „Foaia pentru minte, inimă și literatură”, nr. 14-16/1848.

⁴⁴ „Candela”, nr. 1, 1882, p. 240, 248.

⁴⁵ I. Nistor, *Istoria Bisericii din Bucovina*, p. 121.

⁴⁶ Vezi I. Antohi, *op. cit.*

⁴⁷ Lucrarea *Pedagogisches Handbuch fur Schulmaner und Erzicher* a lui Neiemeyer a avut o mare circulație în Transilvania. E posibil să o fi cunoscut și Silvestru Morariu Andrievici.

influența educației de import adoptată la noi⁴⁸, o lucrare remarcabilă și astăzi prin capitolele „Despre învățătura limbii române, de la origini, până la formarea stilului” și „Amoarea către patrie”⁴⁹.

Astfel, transilvăneanul Simion Bărnuțiu, „cel mai înțelept revoluționar de la 1848”⁵⁰, e „unul dintre pedagogii care au pus bazele gândirii sistematice românești”⁵¹, iar Silvestru Morariu Andrievici, prin titlurile tipărite, rămâne un nume de referință pentru istoria școlii din Bucovina. „Astăzi, după ce pedagogia a făcut atâtea progrese, acele cărți – manualele lui Morariu Andrievici –, nu mai au acea valoare, dară pentru acele timpuri au prestat servicii nespuse de mari”, încât autorul lor a dobândit „merite netrecătoare pentru școlile noastre primare” și, pentru „totdeauna, un loc de onoare”⁵².

Între figurile importante ale epocii, un relief distinct l-a avut George Barițiu (1812-1893). Înscriind în domeniu contribuții remarcabile, Barițiu „nu poate lipsi dintr-o istorie a învățământului românesc”⁵³. Absolvent de teologie, precum cei mai mulți dintre fruntașii iluminiști, Barițiu nu s-a dedicat activității clericale, ci slujirii catedrei. A pledat cu însuflețire pentru disciplină și instrucție, considerând școala ca pe o primă instituție și singura „în stare de a ridica” un popor oprimat, lipsit de carte și de lăcașuri de închinare, de elementarele drepturi prin care se definește o națiune (v. *Disertația despre școli pentru toți credincioșii de lege grecească (ortodoxă) din Bucovina*, 1835)⁵⁴. Barițiu a imprimat școlii un suflu nou, a introdus în programa școlară din Brașov gramatica românească⁵⁵, a fost preocupat de viitorul tinerilor (v. *Cuvântarea scolastică – Despre datoria părinților și a învățătorilor asupra creșterii tinereții* – lucrare în care se regăsesc idei din Rousseau, Kant, Neiemeyer, Basedow, Stephani ori Pestalozzi).

Considerând „că nu este mai mare primejdie decât atunci când nu-și găsește tânărul chemarea sa”, Barițiu se întâlnește cu Silvestru în aceleași convingeri exprimate în circularele sale adresate dascălilor și ucenicilor în diferite împrejurări⁵⁶.

⁴⁸ Simion Bărnuțiu, *Pedagogiu*, paragraful 21, p. 36 și în „Amicul familiei”, Gherla, XIV, 1890, nr. 18, p. 245.

⁴⁹ Simion Bărnuțiu, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁰ „Tribuna Română”, 15 iunie, 1864.

⁵¹ Mioara Cimpoieș, *op. cit.*, p. 158.

⁵² V. Găină, *Arhiepiscopul și mitropolitul Dr. Silvestru Morariu Andrievici* în „Candela, 1907, p. 393.

⁵³ Vasile Netea, *George Barițiu în Din istoria pedagogiei românești*, vol. III, *Culegere de studii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 163. Din cuprinsul acestui studiu reținem referitor la G. Barițiu formularea: „A început ca profesor, ca pedagog al poporului român și pedagog a rămas întreaga sa viață, având ca deviză: libertatea, progresul social și unitatea națională”, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁴ Vezi și „Luminarea-Adevărul, Educația, Omul, Învățătorul, Educație-Școală, Cultură”, în diverse numere din „Foaie pentru minte inimă și literatură”, între 1838-1839.

⁵⁵ A Bârseanu, *Istoria școalelor din Brașov*, p. 30.

⁵⁶ Esortatiune arhipăstorală către tineretul academic-clerical din Seminarul arhiepiscopal, Fond 320, Mitropolia Bucovinei, inv. 3, d. 1391, f. 80-102. Statutul, regulamente pentru elevii Seminarului ortodox din Cernăuți și pastoralele către ei, 1864-1895, 181 file; idem, 1392, f. 57-58, Circulare, cereri, corespondență, pedepse regulamentare pentru elevii Seminarului ortodox din Cernăuți, 1839-1897, 104

Concepțiile acestora, aceleași în toate provinciile românești, amplificate și concretizate în acte temerare, aveau în centru națiunea, „singura nobilitate” prin care omul, „treapta cea mai înaltă a naturii”, își poate găsi locul în istorie. „Vai de acea credință care caută ajutoriu și sprijoană la întunerec”, accentua dascălul de la Brașov, înțelegând, ca și ierarhul bucovinean, cât de păgubitor este obscurantismul, care nu e altceva decât „stricarea” bunelor tradiții (v. articolul lui G. B., „*Homo non nascitur sed fit*”). Pedagogul a subliniat cu convingere: „De cumva înaintăm, ferice de noi, de stăm, pomenirea noastră e ștearsă”⁵⁷ și că „a cultiva înseamnă a învăța pe oameni să cugete bine; a lumina ce fusese întunecat, a lăși lumina peste acelea ce ni se cuvin să le știm, a limpezi ideile oamenilor, a-i păzi de greșeli și prejudecăți”, îndreptățit socotind că „cultura este prețuirea lucrurilor după temeiurile minții cele sănătoase, nu după obiceiurile vechi”.

Pentru propagarea ideilor progresiste, Barițiu a editat între 1853-1865 „Calendarul pentru poporul românesc”, „Foaia literară” (1838), „Gazeta Transilvaniei”, a fondat *Astra*, Societate importantă pentru emanciparea românilor transilvăneni, precum mai târziu a fost la Cernăuți, în Bucovina, Societatea pentru Cultura și Literatura Română din Bucovina, în cadrul căreia Silvestru a avut răspunderi în calitate de vicepreședinte⁵⁸, într-un colectiv care a dat direcție culturii în Bucovina, ca un adevărat minister.

file. Vezi și *Cärticica năravurilor bune și pentru folosul și trebuințelor tinerimii*, a contemporanului lui George Barițiu, Moise Fulea, Sibiu, 1837.

⁵⁷ „Gazeta de Transilvania”, nr. 13, martie, 1841.

⁵⁸ Între Silvestru Morariu Andrievici și G. Barițiu mai poate fi speculată o interesantă coincidență: pedagogul transilvan, fiul preotului Ioan Pop / Popovici din Jucul de jos, a fost înmatriculat la liceul romano-catolic din Cluj cu numele Baricz (v. G. Barițiu în „Foi comemorative”, Sibiu, 1892, p. 1-2), toți descendenții uzând de acest nume (în „Gazeta de Transilvania”, nr. 13.03.1841). În Bucovina, fiului preotului Gheorghe din Metocul Dragomirnei, cunoscut sub numele de Moraru / Morariu i s-a înscris în actele școlare conumele Andrievici – adaos pe care l-a păstrat numai ilustrul ierarh. Descendenții lui Silvestru, personalități cu rezonanță în cultura română, au păstrat doar vechiul patronim, Morariu (D. Valenciu, în „Arhiva genealogică” V(X), 1988, 1-2, Editura Academiei, Iași, p. 302). Acest amănunt pune în evidență practica pervertirii numelor românești care nu a fost singulară, locală, limitată numai la o anumită provincie.

Sunt de reținut și alte câteva asemănări incidentale: preferința lui Silvestru Morariu Andrievici pentru rolul educativ al teatrului, în dezvoltarea căruia s-a evidențiat mai cu seamă I. E. Rădulescu în Muntenia; în evoluția acestei arte Barițiu a fost numit „cel dintâi actor, regizor și «dramaturg» al Blajului”, după cum și precursor al artei lirice, din filonul căruia s-au nutrit Coșbuc, Iosif, Goga și Cotruș. Între precursorii meșteșugului liric se numără și parohul de la Ceahor, care, după cum se știe, a lăsat câteva texte lirice cu anumită trecere în epocă (v. C. Loghin, *Antologia scrisului bucovinean*, vol. 1, Poezia, ed. Mitropolitul Silvestru, Cernăuți, 1938, p. 2-9). Erudit, poliglot, ca și colaboratorul său Andrei Mureșanu, Barițiu s-a arătat preocupat de istorie în *Părți alese din istoria Transilvaniei*, 3 vol. (1889-1891), după cum Silvestru a avut preocupări de istorie în „Descrierea Bucovinei” (publicată în „Calendarul pentru Bucovina”, 1846). Barițiu a scris: „Mulțimea norodului face nația, iar nu câteva persoane trufașe întru vechimea familiilor lor”; „milioane de oameni s-au făcut și se fac în toate zilele nenorociți, sigur din pricina că firea lor nu să învoiește cu starea vieții în care se află; fiindcă ei nu stau în locul cel lor convenit în societatea omenească, ci sau prea sus, sau prea jos”; astfel i-a văzut și Silvestru pe unii din protipendada timpului său, „curcăniți”, vânduți străinilor ori intereselor materiale.

La 1 octombrie 1850, cu un efectiv de 302 elevi, se inaugura în Ardeal primul liceu. Acest liceu, de care se leagă numele lui Barițiu, I. Popasu și A. Șaguna, care l-a avut între elevi pe fiul pedagogului Ion Maiorescu, celebrul critic Titu Maiorescu, a fost consemnat în cronica vremii ca o „coroană a întregii trebi școlare”⁵⁹. Înființarea liceelor în Cernăuți și Suceava, și mai cu seamă obținerea claselor divizionare prin implicarea mitropolitului Silvestru Morariu Andrievici, s-au constituit, de asemenea, în evenimente cu răsunet. În privința școlilor, și la nivel statistic, merită subliniată o asemănare: „Românii, 1 milion și 120 de oameni”, aveau „cele mai puține și mai ticăloase școale”, scria dezamăgit patriotul ardelean, în Bucovina, la acel moment, situația nefiind cu nimic mai optimistă, lupta pentru înființarea de școli sătești, de meserii, pentru fete, ori de nivel superior, fiind regăsită în amândouă provinciile.

Privind situația, în Moldova, în perioada modernă centrată pe anul 1848, primul nume cu rezonanță în cultura și istoria învățământului românesc este al basarabeanului din Herța – Hotin, **Gheorghe Asachi** (1823-1886). „O figură literară stranie”, „om teatral, cu gustul decorativ”, „întâiul sonetist român”⁶⁰, adversar al revoluției pașoptiste și antiunionist declarat în anul Unirii Principatelor, Asachi, deși e un calofil clasic întârziat, „un clasicist hrănit de lectura directă a anticilor, devotat unui idealism moral indefectibil, ca și noțiunii winckelmann-iene de frumos”⁶¹, are merite incontestabile în activități de pionierat. Lui i se datorează salvarea manuscriselor lui Ion Budai Deleanu din Lemberg, înființarea învățământului liceal și superior în limba română, fondarea Academiei Mihăilene (1835), debutul teatrului, înființarea Conservatorului filodramatic la 1836, editarea periodicelor „Albina română” (1829), „Alăuta română”, „Icoana lumii”, „Foaia satească” ș.a.⁶² Respectul pentru limba națională și folosirea acesteia în instituțiile Moldovei i-au procurat aura unui deschizător de drum, Asachi înscriindu-se în galeria marilor români ai secolului, din pilda lui inspirându-se toți bărbații verticali, investiți cu mare răspundere față de cultura poporului lor.

Actualizat în demersuri și opere, mai ales în Transilvania, Iluminismul a marcat începutul noului secol, în care se vor auzi vocile „cărturarului de larg orizont”⁶³, Timotei Cipariu⁶⁴, August Treboniu Laurian⁶⁵, I. Papiu Ilarian, Gheorghe

⁵⁹ Andrei Șaguna, *Istoria bisericii ortodoxe răsăritene*, II, Sibiu, 1860, p. 214.

⁶⁰ George Călinescu, *op. cit.*, p. 94, 98.

⁶¹ Paul Cornea, *op. cit.* p. 108.

⁶² *Dicționar de literatură română* (coordonator Dim. Păcurariu), Editura Univers, București, 1979, p. 28-29.

⁶³ Al. Duțu, *Înnoirea structurilor literare. Umanism și iluminism*, în *Istoria literaturii române. Studii*, Editura Academiei RSR, 1979, p. 87.

⁶⁴ Timotei Cipariu (1805-1887), reprezentant al curentului latinist, a fost un revoluționar activ în evenimentele din 1848-1849, director de gimnaziu la Blaj, președinte al Astrei, filolog reputat, editor de texte vechi („Crestomație sau aneacte literare”, „Elemente de limba română după dialecte și monumente vechi, 1854), a tipărit o gramatică în 2 volume, a impus ortografia etimologică. (v. *Mic dicționar enciclopedic*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1972, p. 1152.

Barițiu, A. Mureșanu, S. Bărnățiu, Ghe. Lazăr, I. Eliade Rădulescu, I. Maiorescu, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, Pleșoianu, Onisifor Ghibu ori Gheorghe Asachi.

Pentru o imagine de ansamblu a noului context, și aici se impune o ilustrare sumară a câtorva personalități reprezentative, sub auspiciile cărora s-au deschis perspectivele culturii române moderne. Prima dintre cele mai proeminente figuri a fost **Gheorghe Lazăr** (1779-1823). Ctitor de învățământ românesc, dascălul de la Avrig, „profesor cu ochi de jeratic și inimă de apostol”, remarcabil pentru activitatea sa și a emulilor săi în București, dintru început a știut „să impună un respect nemăsurat prin cunoștințele sale de geometrie și chipul inspirat în care își preda lecțiile”⁶⁵. Prin discursurile sale închinat mitropolitului Dionisie (1819) și primului domnitor pământean Grigore Ghica (1822), „a împletit forme ale stilului biblic cu gingașe imagini din natură”, a „cultivat sentimentul fervorii patriotice”⁶⁷. „Fără Lazăr – scria descendentul său ilustru, Eliade – și acea școală, noi poate astăzi nu am fi avut conștiința de ceea ce am făcut, de ceea ce suntem și de ceea ce am putea deveni”⁶⁸. „Era întrădins preursit pentru a deschide un drum de regenerație. El își simțea vocația sa. Când se afla în clasă el vorbea insuflat. Catedra lui semăna cu un amvon; vedea cineva cum i se bate pieptul”⁶⁹. E de amintit că Lazăr a fost așteptat și în Bucovina, ca profesor de religie în limba română pentru „tinerimea filozofică”. La Institutul unde erau admiși absolvenții liceului german din Cernăuți, înființat la 1808, Lazăr era recomandat de calitățile sale cunoscute, „prin sânguință, zel și moralitate”⁷⁰.

În Țara Românească, emulul pedagogului de la Sf. Sava, **Ion Eliade Rădulescu** (1802-1872), „după Cantemir, a doua mare personalitate a literaturii române, înzestrat cu mari însușiri și cu tot atât de mari cusururi”⁷¹, cel care „a salvardat și consolidat moștenirea lui Gheorghe Lazăr”⁷², s-a implicat cu o vocație excepțională în slujba catedrei, predând până la 15 discipline⁷³; a susținut în proiectele sale gratuitatea învățământului și actele de caritate pentru elevii cu

⁶⁵ A. T. Laurian (1810-1881), activ în revoluția din 1848 în Țara Românească și în Transilvania, latinist, filolog și istoric a editat, la sugestia Academiei Române, împreună cu I. C. Massim „Dicționarul limbii române”, a înființat împreună cu N. Bălcescu revista „Magazin istoric pentru Dacia”, a tipărit lucrările „Tentamen criticum”, „Istoria românilor” și „Românii din monarhia austriacă” în 3 volume. (v. *Mic dicționar enciclopedic*, Editura Enciclopedică, București, 1972, p. 1357).

⁶⁶ G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Editura Minerva, București, 1988, p. 131

⁶⁷ *Dicționar de literatură română*, Editura Univers, București, 1979, p. 221-222.

⁶⁸ Ion Heliade Rădulescu, *La înmormântarea răposatului Ioanne Văcărescu, Orație funebră*, București, 1863, p. 10.

⁶⁹ G. Bogdan Duică, Petrance Poenaru și I. Eliade Rădulescu, *George Lazăr*, București, 1923, p. 91.

⁷⁰ I. Lupaș, *Episcopul Vasile Moga și profesorul Gheorghe Lazăr*, în „Analele Academiei Române”, *Istorie XXXVII*, p. 882.

⁷¹ G. Călinescu, *op. cit.*, p. 131.

⁷² Radu Tomoiagă, „Ion Heliade Rădulescu” în *Din istoria pedagogiei*, p. 12.

⁷³ Ion Heliade Rădulescu, *Scrieri politice, sociale și lingvistice*, ediția G. Băiculescu, Craiova, 1940, p. 46-47.

mijloace modeste⁷⁴. A avut preocupări obsesive pentru gramatică, a recomandat ortografia fonetică, a militat pentru învățământul de toate gradele: pentru școli sătești, comunale, normale, pentru fete, școli practice; a tradus, adaptat și difuzat numeroase manuale și a creat terminologia științifică⁷⁵. Lupta neabătută pentru limba română și cultură – o dominantă vizibilă la toți pedagogii epocii, inclusiv la ierarhul patriot Silvestru Morariu Andrievici –, pentru Eliade a fost o dimensiune intrinsecă. „Limba patriei să fie dominatoare”, susținea el⁷⁶.

Umanistul muntean și-a exprimat concepțiile în variate forme, prin „Curierul român” pronunțându-se categoric împotriva dușmanilor învățământului național (v. articolul „Pentru opinie”, 1841) și prin „Foaia” lui Bărnăuțiu.

I. E. Rădulescu a prețuit tineretul, considerându-l „floarea neamului omenesc” și educația, despre care a scris că este „fericirea cea adevărată a omului”⁷⁷, încercând prin toate mijloacele „să spuie românului cuvinte ce să-i înmulțească cunoștințele, să-i formeze inima și duhul, să-i arate cuvinte spre educația trupului”, elemente care sunt de regăsit și în prescripțiile lui Silvestru, în conținutul moralizator al manualelor ori în pastoralele sale⁷⁸.

După întoarcerea din exil, în 1859, lui Eliade i s-a propus ocuparea catedrei de limba și literatura română la Colegiul Sf. Sava, în prima instituție de acest fel deschisă înainte de inaugurarea Universității din București (1864)⁷⁹. Eliade, după cum se știe, a refuzat această numire și, interesantă coincidență, Silvestru a făcut un gest asemănător la 1849, când i s-a propus o catedră similară la Cernăuți, lăsându-i, inspirat, locul lui Aron Pumnul⁸⁰. Adept al învățământului național, având în

⁷⁴ Între elevii înscriși în mitricele școlii lui Eliade figurau și copii din Moldova trimiși de mitropolitul Veniamin Costache (N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1928, p. 175-176).

⁷⁵ Ion Eliade Rădulescu, literat, gazetar, editor, om de teatru, politician, „unul dintre principalii agenți ai modernizării culturii române” (Paul Cornea), influențat de Voltaire, Rousseau, Ch. Fourier și de enciclopediștii însușiți prin dascălii greci, și-a trecut ideile prin prisma Școlii ardelenene arătând deosebită fidelitate culturii franceze și metodei pedagogice lancasteriene.

⁷⁶ N. Iorga, *Istoria învățământului românesc*, București, 1928, p. 245.

⁷⁷ „Curierul românesc”, nr. 43, 1830.

⁷⁸ Între preocupările pedagogice ale lui Eliade, după cum reiese din articolele publicate în „Curierul de ambele sexe”, o temă a constituit-o și educarea femeilor (Radu Tomoioagă, *op. cit.*, p. 32, 35; „Muzeu național”, nr. 41, 25 ianuarie 1937), alături de activarea unor discipline practice (Ion Eliade Rădulescu, *Școlită de arte*, „Curierul românesc”, nr. 86, 3 noiembrie 1844) și înființarea școlilor pentru fete sârmane („Curierul de ambele sexe”, periodul I: 1836-1838, nr. 2, p. 43, 48), temă prezentă și în preocupările ierarhului Silvestru. A rămas memorabil gestul său, cu prilejul sărbătoririi celor 50 de ani de activitate clericală la 1860, când prelatul a pus la dispoziție 1477 fl. coroane, în vederea înființării unui fond pentru tinerele cu situație modestă, care aspirau să ajungă la catedră. Și în privința personalului didactic, Eliade a fost sensibil, propunând majorări salariale (I. E. Rădulescu, *Diverse*, București, 1860, p. 251), după cum a procedat și Morariu cu deservenții de cult, unora, pentru zel și „smerenie” acordându-le diverse ranguri (Ion Nistor, *op. cit.*, p. 275).

⁷⁹ V. A. Urechia, *Istoria școalelor*, tomul III, București, 1894, p. 180.

⁸⁰ I. G. Sbiera, Aron Pumnul, voci asupra vieții și însemnătății lui, dimpreună cu documentele relative la înființarea catedrei de limba și literatura română la gimnaziul superior din Cernăuți precum și scrierile lui mărunte și fragmentate, Cernăuți 1889, p. 126.

vedere îndoctrinarea păgubitoare care s-ar fi putut instala prin tinerii cu studii în străinătate, Rădulescu a propus în serviciul predării la clasă „profesori neuniți”, ortodocși, exprimându-și convingerea că profesorul este pentru școală și nu școala pentru profesor”⁸¹.

Fenomenul imixtiunii dascălilor de confesiune neortodoxă, după cum este bine știut, a creat întotdeauna probleme majore în provinciile noastre istorice.

În Bucovina, cu consimțământul autorităților străine, abuzurile susținute prin inacceptabile forme de prozelitism – silirea instructorilor de a adera la catolicism – au determinat numeroși dascăli să abandoneze profesia și să aleagă refugiul⁸².

Împreună cu I. Câmpineanu și C. Aristia, Eliade a înființat Societatea filarmonică⁸³, ceea ce avea să se întâmple și la Cernăuți, sub patronajul prelatului Morariu când, la 10 iulie 1881, a fost inaugurată societatea „Armonia”, „pentru cultivarea și răspândirea muzicii naționale, vocale și instrumentale și a artei dramatice”, iar la 1891, Societatea cantorilor bisericești, „Lumina”⁸⁴. De numele lui Eliade se leagă și fondarea unui institut tipografic⁸⁵, după cum și de numele lui Silvestru se leagă înființarea Tipografiei Arhidiecezane, la 1883⁸⁶ și a societății „Academia Ortodoxă”⁸⁷ la 1884. Desigur, cum s-a mai amintit, Silvestru nu a avut în vedere proiectul ambițios al autorului „Zburătorului” de a crea o Academie în care să fie reunite spiritele înalte ale cugetării „din deosebite părți ale României întregi”⁸⁸, proiect pe care Eliade nădăjduia să-l întregască cu înființarea unei „Biblioteci universale” și „facerea unui dicșioner”⁸⁹, inițiative care, la altă scară, au concentrat și atenția fruntașilor de la Cernăuți⁹⁰.

⁸¹ I. E. Rădulescu, *Diverse*, București, 1860, p. 72; R. Tomoiogă, *op. cit.*, p. 56.

⁸² Ordinul consistoriului catolic, Lemberg, 1816; Simion Reli, *Din Bucovina vremurilor grele*, Cernăuți, 1926, p. 32; M. Grigorovița, *op. cit.*, p. 40; Gheorghe Giurcă, *Istoria învățământului din Suceava*, 2004, p. 116.

⁸³ T. Burada, *Cercetări asupra școlii filarmonice din București, 1833-1837*, „Convorbiri literare”, nr. 1, 1 aprilie, 1890, p. 3-29; „Curierul românesc”, nr. 71, 7 ianuarie 1834.

⁸⁴ Ion Nistor, *Istoria Bucovinei*, p. 275; 285.

⁸⁵ „Curierul românesc” nr. 31, 24 aprilie 1842; idem nr. 86, 3 noiembrie 1884.

⁸⁶ Dimitrie Bucevschi, *O viață de om în slujba neamului*, Cernăuți, 1937, p. 10.

⁸⁷ Ion Nistor, *op. cit.*, p. 284.

⁸⁸ Ion Eliade Rădulescu, *Scrieri politice, sociale și lingvistice*, ediția G. Băiculescu, Craiova, 1940, p. 194.

⁸⁹ „Curierul de ambe sexe”, periodul V, (1844-1847), p. 239-248; Ion Eliade Rădulescu, *Scrisori din exil*, București, 1981, p. 144-145; Ion Eliade Rădulescu, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁰ N. Cârlan subliniază că influența Școlii Ardelene în Bucovina s-a concretizat printre altele și prin „trei lucrări a căror destinație didactică nu trebuie ignorată” precizând că, sub direcția lui Vasile Cantemir, prin anii 1826, 1827, au apărut 11 tomuri în 2004 file, sub numirea *Deutsch-moldavisch-Franzosisches Wörterbuch*, dicționar propus pentru tipărire sub patronajul eparhiei Bucovinei prin Societatea literală înființată la 1846, cu un nobil scop declarat: pentru „ridicarea aici în țară a mult decăzutei limbi naționale”. Se prevedea pentru realizarea acestui demers „unita conlucrare a tuturor mădularilor, nu numai lexiconal acesta în tipar a-l da, ci și mai departe, pentru rădicarea adânc decăzutei limbei, literaturii și culturale naționale grija a purta”. Inițiative în același plan au avut Porfirie Dimitroviță (*Un vocabular etimologic compărațiv român german și german român – păstrat în*

„Unul dintre cei mai de seamă precursori ai pedagogiei sistematice românești”, dincolo de „greșeala de a fabrica deductiv o limbă”⁹¹, sincron la ideile contemporane, Eliade a utilizat în scrierile sale alfabetul chirilic simplificat⁹², a colaborat la numeroase reviste ale timpului, criticând curajos ignoranța boierilor refractari la cultură și învățătură, funcționarismul, „sistemele de prozelitism, de clientelism, de chiverniseală”⁹³. A considerat teatrul ca pe o artă formativă, cu efecte etice, corective⁹⁴. Această artă a fost promovată și de către Silvestru în Bucovina, ierarhul deosebindu-se radical de antecesorul său, Eugen Hacman care, ostil față de limba română și publicațiile care influențau „poporul prin nesocotite planuri naționale”⁹⁵, a interzis frecventarea teatrului, a încurajat pe elevi și studenți către scenă, el însuși fiind prezent la diverse reprezentații⁹⁶. Eliade a avut un adevărat cult pentru instrucție și pentru educație, slujind permanent principiul „a trăi nu înseamnă a lăncezi, a muri clipă cu clipă, ci a trăi cu trupul, cu spiritul, cu

manuscris la Societatea și literatura română în Bucovina, astăzi pierdut) și Teoctist Blajevici (v. N. Cârlan, *Studii și materiale de istoria culturii române vechi*, Editura Lidana, Suceava, 2006, p. 127).

⁹¹ Pompiliu Eliade, *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-neuvième siècle*. Tome première (1821-1828), Paris, 1905, p. 375. Eliade, dintr-un pedanterism excesiv, a încercat să inventeze o limbă bizară cu un lexic alcătuit din termeni latini, evitând slavonismele și limbajul specific Bisericii. Astfel, în rugăciunea Tatăl nostru, invocă „Nu ne duce în ispită” se propunea în termenii „Nu ne induce în tentație”, sau versetele 1 și 2 din Psalmul 50 – „Miluiește-mă, Dumnezeuule, după mare mila Ta/ Și după mulțimea îndurării Tale./ Șterge fărădelegea mea” se propuneau în varianta latinizantă: „Grație-mi, Dumnezeuule, după a Ta misericordie/ Și după multitudinea indolațiilor Tale./ Șterge fărădelegea mea” (apud R. Tomoioagă, *op. cit.*, p. 62). Și Silvestru, după cum toți reprezentanții curentului latinist, a abuzat într-o anumită perioadă de termeni latini – în linie pumnulistă – folosind în scriere, până la limpezirea limbii, în operele de mai târziu, mai multe feluri de litere care, astăzi, în lectură, sunt adevărate ciudățenii (v. V. Găină, *op. cit.*, p. 393; G. Tofan, *Scurt istoric al dezvoltării literaturii didactice românești în Bucovina*, manuscris, 1918).

⁹² Cărturarul a intrat în conflict cu mitropolitul erudit Grigore, partizan al tradiției în spiritul lui Paisie Velicovschi și adversar al latinismului, situație simetrică și în cazul autorului de manuale de la Ceahor, suspendat din oficiul sacerdotal de către Eugen Hacman (Ion Nistor, *Istoria Bisericii din Bucovina*, p. 118-119). Ierarhul Grigore, deși a uzat de o anatemă: „Surghiun am să vă fac pe toți, câți ați ieșit din acel cuib al Dracului, unde dascălul vostru, Lazăr, a clocit ouăle Satanei” (apud Daniel Tomescu, în „Binele public”, nr. 147/6 iunie 1880), Eliade nu a făcut concesii față de principiile sale, permanent independent, dincolo de aplecarea sa spre misticism – deosebindu-se în această latură de antecesorul său de la Avrig care, teolog ca și el, s-a laicizat tot mai mult (R. Tomoioagă, *op. cit.*, p. 21).

⁹³ Eliade Rădulescu, *Scrieri politice, sociale și lingvistice*, p. 134, 152-153. Colaborator la numeroase publicații ale vremii, Eliade a editat și a condus „Curierul românesc”; Silvestru, colaborator la *Calendarele vremii*, a activat în Societatea pentru Cultura și Literatura Română în Bucovina și a fondat revista „Candela” (1882). Ca și Eliade, a avut atitudini critice față de neajunsurile din epocă. A criticat confesionalismul, a satirizat snobismul clerical în diverse ocazii (v. „Cocoșul curcănit” într-un text din aceeași specie cu „Carul iute”, tipărit de Eliade în noiembrie 1848, în „Gazeta de Transilvania”).

⁹⁴ v. *Despre influența teatrului asupra năravurilor unei nații*, în „Gazeta teatrului național”, nr. 2, 1935 și în „Curierul de ambe sexe”, periodul I, nr. 2, p. 43.

⁹⁵ „Albina”, VII, nr. 35; „Albina”, VI, nr. 22.

⁹⁶ Aristizza Romanescu, *30 de ani. Amintiri*, București, Editura Librăria Socecu, 1904, p. 158.

inima”. Prolific în producția editorială⁹⁷, după cum a fost și autorul de manuale școlare Samuil, în timpul păstoririi la Ceahor, ori ca mitropolit al Bucovinei⁹⁸, impus în cultura română prin multiple activități⁹⁹, în istoria didacticii Eliade a rămas mai ales prin Gramatica sa, pentru elaborarea căreia a trudit timp de 8 ani, având în atelierul său științific nu mai puțin de zece gramatici care circulau în epocă¹⁰⁰. Despre această capodoperă a pedagogiei Eminescu a scris: „Prin Gramatica sa se eliminează din ortografia românească toate semnele prisositoare” și „prin cărțile sale didactice a dat ființă limbii științifice”¹⁰¹. În această gramatică „filosofică”, savantul B. P. Hasdeu a văzut „individualitatea integrală a lui Eliade”¹⁰², iar Iorga, cu referire la același op, a subliniat că, prin această contribuție, Eliade a dat „limbii românești o gramatică, o ortografie și regulile pentru introducerea neologismelor pe care, în scurt timp” și le-au însușit „cei mai mulți și mai buni dintre scriitori”¹⁰³.

De o binemeritată laudă pentru prodigioasa sa activitate didactică, s-a bucurat și bucovineanul Silvestru Morariu Andrievici, remarcat deopotrivă de către

⁹⁷ Între anii 1870-1871 a înaintat spre tipărire: *Abecedarul, Deprinderea la citit, Cartea de ruge, Aritmetica, Geografia, Historia sacră, Catehismul, Cosmografia, Historia românilor, Gramatica, Ortografia română, Elemente de geometrie și De educațiunea fetelor* – toate prevăzute în tiraje generoase. În calitate de efor, Eliade a propus prețuri accesibile, înființarea unei librării naționale, cu filiale în diverse urbe, dar condițiile politice nu i-au favorizat decât în parte proiectele laudabile (v. „Tipograful român”, nr. 11, 30 martie 1870, numerele 16-17, 15 august 1870). Ediții din diverse titluri au fost reluate și prin interferență s-au îmbogățit, influențând progresul didactico-pedagogic. În cazul ambilor autori, în munca de traducere, compunere și adaptare, nu lipsesc notele personale, originalitatea și ideile, deseori de aceeași substanță. Conform art. 16 din Programul revoluției pașoptiste din Țara Românească, sau după regulamentul organic muntean din 1831, limba română ca limbă de stat a fost acceptată în Biserică, justiție și școală (acest articol împrumută conținutul articolului 8 din programul din 1843, elaborat de Eliade și Câmpineanu) (*Anul 1848 în Principatele române*, tomul II, București, 1902, p. 86-87). În marginea acestui document, egalitatea în învățământ a devenit o prioritate în provinciile românești, iar în Bucovina austriacă, un subiect de luptă (v. *Lupta pentru obținerea claselor divizionare* în I. Nistor, *Istoria Bucovinei*, p. 278-279)

⁹⁸ v. lista cu titlurile tipărite de Silvestru Morariu Andrievici în C. Loghin, *Antologia scrisului bucovinean*, vol. I, Poezia, Editura Mitropolitul Silvestru, Cernăuți 1938, p. 2-5; D. Valenciu, *Ierarhii Bucovinei*, Grupul Editorial Mușatinii-Bucovina viitoare, Suceava, 2001, p. 64-66.

⁹⁹ A tradus din sistemul de matematică al lui Francoeur, din logicianul Condiac; a tipărit lucrări didactice după L. B. Francoeur, S. Marcovici, Aaron Florian, I. Genilie, C. Wallenstein, „Legendarele” lui Poenaru. S-a pronunțat „asupra relei cugetări de a degrada și ucide naționalitatea prin scoaterea limbii naționale din școli”, a promovat limba română „cu literele sale, atât în cărți profane, cât și în cele sacre, cum și introducerea literelor în toate cântelariile” (v. *Anul 1848 în Principatele Române*, tomul II, București, 1902, p. 86-87).

¹⁰⁰ Între acestea, Gramatica lui Samuil Micu Klein (Viena, 1780) și a lui Ienăchiță Văcărescu (Râmnic, 1787), lucrările lui Radu Tempea (Sibiu, 1797), C. Diaconovici Loga (Buda, 1822) și Anton de Marki (Cernăuți, 1808), învățatul transilvănean, alături de Franz Thallinger – cunosători de limbă și gramatică românească și germană, în funcție la școlile normale din Suceava și Cernăuți (v. Constantin Ungureanu, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774-1918*, editura Civitas, 2003, p. 214).

¹⁰¹ M. Eminescu, *Momente în „Curierul de Iași”*, 11 martie 1877, reluat în *M. Eminescu. Opera politică*, vol. I, București, 1941, p. 109.

¹⁰² B. P. Hașdeu, I. H. Rădulescu, *Scrieri alese d-ale lui I. Heliade Rădulescu*, București, 1909, p. 3.

¹⁰³ N. Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, vol. II, București, 1908, p. 3.

Eminescu și Iorga și numit, cum nu se poate mai inspirat și exact „părinte al literaturii didactice din Bucovina”, de către eminentul pedagog George Tofan¹⁰⁴.

În aceeași constelație, „apostol al ideilor naționale în trei Țări Române”, și-a câștigat un distins profil cărturarul patriot vizionar **Ion Maiorescu**¹⁰⁵. Influențat de idei progresiste în timpul studiilor din străinătate – pentru care a fost înlăturat din învățământ și a trăit timp de zece ani în exil, I. Maiorescu și-a înscris activitatea în orizontul iluminist al epocii, „prin aspectul său practic și militant, prin tendința de a pune cultura și școala în slujba emancipării sociale și naționale a poporului său”¹⁰⁶, prin crezul că „fără carte, aici, în țara aceasta și mai departe, în țările acelea locuite de români, multă viață nu vom avea”¹⁰⁷.

Maiorescu, întocmai urmașilor Școlii ardelenene, și în același spirit cu fruntașii momentului 1848, și-a manifestat credința că, prin atingerea prosperității, indivizii unei nații au obligația împlinirii unei întreite datorii – către Dumnezeu, către semenii „și către patria comună, mama tuturor”¹⁰⁸.

„Să ne învățăm limba! Atunci vom ști cine ce avem și ceea ce ne lipsește; atunci ne vom putea înțelege mai bine și mai curând, atunci fiii și nepoții noștri ne vor binecuvânta că, punându-i pe drumul adevăratei culturi, le-am arătat și mijloace de a cunoaște ceea ce are românul mai prețios și mai mare: limba, și prin ea naționalitatea sa”¹⁰⁹, i-a fost crezul pe care l-a slujit cu deplină dăruire. Prin I. Maiorescu, a fost introdusă în programa școlară ca obiect de studiu obligatoriu, istoria patriei¹¹⁰, – proiect susținut ferm și în Bucovina lui Silvestru Morariu Andrievici, alături de promovarea limbii naționale, după cum s-a mai relevat¹¹¹. „Eu țin numaidecât ca fiecare locuitor să știe în curând a scrie și a ceti”, a afirmat înnoitorul de învățământ

¹⁰⁴ G. Tofan, *Scurtă istorie a dezvoltării literaturii didactice românești în Bucovina*, mss. nr. 1432, Muzeul de Științe Pedagogice, București, p. 58.

¹⁰⁵ Ion Maiorescu / Ion Trifu (1811-1864), tatăl celebrului umanist Titu Maiorescu, înrudit cu Petru Maior, diplomat în Frankfurt și Viena, e pentru olteni ceea ce a fost Lazăr și Eliade pentru Muntenia, Asachi pentru Moldova, Barițiu și Bărnăuțiu pentru Ardeal, Aron Pumnul și Silvestru Morariu Andrievici pentru Bucovina. Admirator al culturii germane, cu idei preluate din Leibnitz, Herder și Spinoza, din Rousseau și Comenius, I. M. „fără a fi fost un pedagog teoretician”, a lăsat urme remarcabile în istoria învățământului românesc atât prin ideile înaintate propuse, cât și prin întocmirea statisticilor comparative. Inspector în cadrul Eforiei școlilor din Țara Românească, la care demnitate Al. I. Cuza l-a numit director, I. M. a susținut învățământul elementar, sătesc, disciplinele practice, gimnastica și muzica, a înființat școli pentru fete prin contribuția conjugată a Eforiei cu Fondul Așezământului Brâncoveanu; a stăruit pentru înființarea gimnaziilor „M. Basarab” și „Ghe. Lazăr” din București, pentru crearea catedrei de filosofie la nivel universitar, alături de facultățile de drept, medicină și teologie; a susținut bursele pentru studenții interesați de perfecționare.

¹⁰⁶ *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, editura Academiei RPR, București, 1964, p. 93.

¹⁰⁷ N. Bănescu, N. Mihăilescu, I. Maiorescu, *Scrieri comemorative*, cu prilejul centenarului nașterii lui (1811-1911), București, 1912, p. XXI.

¹⁰⁸ I. Maiorescu, *Starea instrucției publice... la fînitul anului școlar 1860-1861*, București, 1861, p. 6-7.

¹⁰⁹ „Foaia literară”, nr. 51, 1846.

¹¹⁰ *Istoria gândirii sociale și filosofice în România*, p. 94.

¹¹¹ V. Găină, *op. cit.*, p. 391; M. Iacobescu în „Codrul Cosminului”, p. 152.

științific în cursul său de pedagogie și metodică¹¹², pentru care profesoratul nu a însemnat numai o carieră ci și un mijloc eficient de a-și sluji țara¹¹³.

Ca și în cazul celorlalți pedagogi, contribuția lui I. Maiorescu, astăzi, este importantă doar pentru înțelegerea unor etape din istoria învățământului românesc, dar, pentru vremea lor, ideile susținute au fost factori vii care au amplificat dinamica noastră didactică¹¹⁴.

În concluzie, urmărind activitatea dascălilor care au făcut pionierat în câmpul învățământului românesc, îndreptățite sunt cuvintele lui C. Bacalbașa: aceștia „nu erau numai învățătorii cunoștințelor din programe, toți erau și apostoli”. Prin aceștia „catedra se înalță tribună. Iar la cursurile de istorie românească, vocea dascălilor dobânda vibrațiuni de trâmbiță, care dărâma zidurile cetății”¹¹⁵, memorabile sunt și cuvintele lui Iorga: „Se poate zice, deci, că prin ardeleni au fost întemeiate în Principate toate școlile bisericești din acea vreme, că prin aceste școli pătrunse în creierul nostru acea conștiință națională, acea demnitate nouă pe care a dovedit-o în mișcările politice din 1848 și 1859”¹¹⁶, conștiință pe care aveau să se construiască marile edificii culturale, politice și eclesiale încununate prin realizarea României Mari, în anul de grație 1918.

¹¹² I. Popescu Teiușan, *Contribuții la studiul legislației școlare românești. Legea instrucțiunii publice din 1864*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1963, p. 79.

¹¹³ Octav Ionescu, I. Maiorescu, în *Din istoria pedagogiei românești*, vol. III, *Culegere de studii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 114.

¹¹⁴ Octav Ionescu, *op. cit.*, p. 126.

¹¹⁵ „Universul”, nr. 114, 1829; „Tribuna”, an VIII, nr. 51, 17 decembrie 1964 ș.a.

¹¹⁶ Octav Ionescu, *op. cit.*, p. 106.

SFINȚII PETRU ȘI PAVEL

TEODORA ROȘCA

ABSTRACT. Saints Petru and Pavel. Saints Petru and Pavel on 29th of june, after a fast called in the ancient times the one of cincizecime there is celebrated the holiday of the saints apostles petru and pavel. In the rural tradition, this day kept with much splendour was called sân-petru of summer because the saint petru was considered the protector of the farmers. Also then it was practised the custom of mosi of sân-petru. Many of the folk stories have as hero the saint petru, who it is said he had many happenings while he walked with the god on the earth. But although from this point of view saint petru has a pre-eminence of the holiday, however the folk transylvanian iconography did not elaborated an individual icon of the saint but the common model accepted reveals the imagistic quintessence of the old tradition: saint petru and saint pavel are painted to the right and to the left of a church; and the story of this church is the same old as the christian faith ...

A roman medal representing the two apostles dated from the 2nd or 3rd century a. D. And come from the vatican museum; it is important to remark the fact that also later the physiomic characteristics of the two saints are kept at the icons. Why are the two apostles represented together from the beginning? Because as they would be named in the church tradition, they are “the great of the apostles”. This image of pillars of the church would be drawn beginning with the synod from jerusalem in the year 48 when, according to the concordia apostolorum, petru represented the church of the law (old) and pavel the church of the grace (being apostle of the peoples). In this respect there are also the words of apostle pavel: “the gospel was given to me for the ones not cut around, as to petru the ones cut around” (ga. 2, 7). In a roman sculpture of the 5th century, petru and pavel, the great of the apostles are represented with christ between them.

In the ambiance of the byzantine traditional culture, in the romanian provinces would circulate this representation of the saints apostles having in the middle the ark of the church as a waked icon of the “the synod of the saints petru and pavel”. The church ark wears in it the holy eucharist and god is blessing. The meaning of the icon is the one that the apostles show christ: his church and his body: holy eucharist. This image is compliant to the knowledge of orthodox faith regarding the church: “the god discovery shows us that the saviour is the head of the church, and the church is his body, as the saint apostle pavel teaches us”; also the fact that: “the christ’s body or the god’s body, which the saint parents called the mysterious body of the god is the viewed sign of our salvation, that is the sign of the embodiment of the god’s son.

The subtlety of the folk iconography, developed in the liturgical ambiance, a embodied very good this truth of faith. So that in a north transylvanian manuscript of the 17th century found at vatican library, the saint petru and pavel (petru with the heaven keys and pavel with the holy book) are represented having in the middle the chalice of eucharist on which the holy spirit came down and a pot similar to the baptism one with the cyrillic inscription: saint trapeza. And trapeza has the common meaning of the room

where they have the monastery usual meal, that is here with the meaning of mystic agape; the pot with the chalice above being in fact the symbolic equivalent of the church ark.

In the context of the ones mentioned already, now it is extremely clear what significance the church has in the folk transylvanian iconography, church that the two apostles keep in the middle. At the beginning of the 19th century that was the way of representing the theme in the ambiance of nicula school. “petru (and) pavlu” keep in the hand the church; petru has the heaven keys and pavel the new testament and its epistles. Later on, during the 19th century something of the initial significance would be lost because the church passes in the background of the composition as an additional element and not a central one of the church; and in the icons in the end of the 19th century – beginning of the 20th century, the place of the church is sometimes taken by the floral motifs. It is possible that also the central-european iconography to influence especially the school from nicula. In this icons (e.g. slovak) petru keeps the heaven keys and pavel the spirit spade (or as symbol of his martyrdom).

Brasov șchei is the place of origin of an icon representing overall the synod of the saints apostles petru and pavel. The icons of 19th century from sebeș vale/ lancrăm and laz are remarkable by their canonical correctness of theme representation; the two saints keep in hands the church ark. Also, with much attention for the canonical details, savu moga din arpașul de jos represented this icon. The image is also painted in the register, in the double wake from laz.

La 29 iunie, după un post numit în vechime al Cincizecimii¹, se prăznuiește sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel. În popor această zi, ținută cu mult fast, se numea Sân-Petru de vară, deoarece Sfântul Petru era considerat patronul agricultorilor. Tot acum se practica și obiceiul Moșilor de Sân-Petru.² Multe dintre povestirile populare îl au ca protagonist pe Sfântul Petru, care ar fi avut parte de numeroase pățanii pe când umbla cu Domnul pe pământ.³ Dar deși din acest punct de vedere Sân-Petru are preeminența sărbătorii, totuși iconografia populară transilvăneană nu a elaborat o icoană individuală a sfântului, ci modelul comun acceptat întruchipează o chintesență imagistică a vechii tradiții: Sfântul Petru și Sfântul Pavel sunt pictați de-a dreapta și de-a stânga unei biserici.

¹ Braniște Ene, *Liturgica generală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p.258-260. Acest post de vară, unul dintre cele patru posturi de peste an, numit popular și al Sânpetrului, era variabil, în funcție de data anuală a Paștilor. Potrivit tradiției dura de la luna de după Duminică Tuturor Sfinților până la 29 iunie (inclusiv, dacă această dată cădea miercurea sau vinerea).

² Olteanu Antoaneta, *Calendarul poporului român*, Paideia, București, 2001, p.297; ziua mai era numită și “sărbătoarea lupilor”, deoarece se credea că Sân-Petru este și patron al lupilor. La Moșii de Sân-Petru se duceau la biserică roade: mere dulci sau acre, zarzăre, miere în faguri; dar și colivă de grâu, colaci și lumânări.

³ Toșa Ioan, Munteanu Simona, *Calendarul țaranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Mediamira, Cluj-Napoca, 2003, p. 261-264; sunt prezentate mai multe asemenea pățanii ale Sfântului și tradiții legate de această sărbătoare a recoltei: “sărbătoare care marca începutul recoltatului cerealelor” (p.264).



Primele icoane realizate la Nicula îi înfățișează pe cei doi apostoli ținând în mâini macheta unei biserici. Dancu remarcă aici geometrizarea spațiului și faptul că “miniatura bisericii, susținută de cei doi sfinți, amintește cuvintele lui I(i)sus: “tu ești stâncă pe care vreau să-mi întemeiez biserica mea”.⁴ inscripția cu caractere chirilice este: Petru cu Pavel. Icoana datează de la începutul sec. XIX și ca element ornamental distinctiv perioadei se remarcă torsada/chenar.

Intuiția lui Dancu este în principiu corectă pentru că biserica din icoană semnifică de fapt mult mai mult decât o clădire în sine. Cum s-a constituit această imagine? Povestea ei începe în primele secole.

*



Eusebiu de Cezareea afirmă în a sa istorie bisericească faptul că “am văzut o mulțime de portrete ale mântuitorului, ale lui Petru și Pavel, care s-au păstrat până astăzi”⁵ medalia romană înfățișându-i pe cei doi apostoli datează din secolul II sau III P.H. și provine de la muzeul Vaticanului⁶ este important de remarcat faptul că se păstrează mai târziu în icoane caracteristicile fizionomice reale ale celor doi sfinți.

De ce apar încă de la începuturi reprezentări împreună cei doi apostoli? Deoarece așa cum vor fi supranumiți, în tradiția bisericii ei sunt “întâistătorii apostolilor”⁷ imaginea aceasta de “stâlpi ai bisericii” se va contura începând cu sinodul de la Ierusalim din anul 48, când, potrivit concordia apostolorum, Petru reprezenta biserica legii (vechi) iar Pavel biserica harului (fiind apostol al neamurilor)⁸. În acest sens

⁴ Dancu, Dumitru și Iuliana, *Pictura Țărănească pe sticlă*, Editura Meridiane, București 1975, pl.41 și comentarii; 39x35 cm, colecția Muzeului Satului.

⁵ Uspensky Leonid, Lossky Vladimir, *Călăuziri în lumea icoanei*, Editura Sofia, București, 2003, p.29; citat din Eusebiu, Episcop al Cezareei Capadociei (165-340), *Istoria bisericească*, Cartea VII, cap.18, P.G. 20, col.680.

⁶ *Ibidem*, pl.42 și comentarii/ p. 131.

⁷ *Acatistier*, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001, *Acatistul Sfinților Apostoli Petru și Pavel*, Condacul 1, p.558.

⁸ Tradigo Alfredo, *Icone e santi d'Oriente*, Mondatori Electa, Milano, 2004, p.267: Pietro e Paolo “Sui vetri dorati rinvenuti nelle catacombe romane troviamo le prime immagini della Concordia apostolorum: Pietro e Paolo si scambiano il bacio della pace. Pace che erano riusciti ad assicurare al consiglio di Gerusalemme nell'anno 48, pur rappresentando una la chiesa della Lege (gli ebrei circoncisi) l'altro la chiesa della Grazia (i pagani incirconcisi)”.

sunt și cuvintele Apostolului Pavel: “mie mi-a fost încredințată evanghelia pentru cei netăiați împrejur, după cum lui Petru pentru cei tăiați împrejur” (ga. 2, 7)⁹



Petru și Pavel, întâistătorii apostolilor, îl au la mijloc pe Hristos. Iconografia acestui fapt de credință era deja afirmată în secolul V.¹⁰



În ambianța culturii de tradiție bizantină, în Țările Române va circula această reprezentare a Sfinților Apostoli ținând la mijloc chivotul Bisericii, ca icoană prăznicară a “Soborului Sfinților Petru și Pavel”.¹¹ Chivotul Bisericii poartă într-însul Sfânta Împărtășanie, iar Dumnezeu din slavă binecuvintează. Sensul icoanei este acela că Apostolii îl arată pe Hristos: Biserica Sa și Trupul Său: Sfânta Euharistie. Această imagine este conformă cu învățătura de credință ortodoxă privind Biserica: “Descoperirea dumnezeiască ne arată că Mântuitorul este Capul Bisericii, iar Biserica este trupul Lui, cum ne învață Sfântul Apostol Pavel”¹²; precum și faptul că: “Trupul lui Hristos sau “Trupul Domnului”, căruia Sfinții Părinți îi spun și “Trupul tainic al Domnului”, este semnul văzut al mântuirii noastre, adică al Înrupării fiului lui Dumnezeu. Avându-l pe Hristos, adică pe Dumnezeu drept cap, Biserica nu poate garanta și înfăptui mântuirea oamenilor decât dacă este cu adevărat trupul lui



Hristos. Biserica e dumnezeiască și omenească, asemenea lui Iisus Hristos, Care a fost Dumnezeu și om. De aceea, ea este o prelungire tainică a Înrupării Domnului, ea conține viața Mântuitorului. (...)”¹³

Subtilitatea iconografiei populare, dezvoltată în ambianță liturgică a închipuit foarte bine acest adevăr de credință. Astfel, într-un manuscris nord-transilvănean aflat la biblioteca Vaticanului¹⁴, Sfinții Petru și Pavel (Petru cu cheile raiului iar Pavel cu cartea sfântă) sunt înfățișați având la mijloc potirul de împărtășanie asupra căruia se pogoară Duhul Sfânt și un vas asemeni

⁹ Anania Bartolomeu Valeriu (traducere), *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

¹⁰ Tristan Frédéric, *Primele imagini creștine (De la simbol la icoană/ secolele II-VI)*, Editura Meridiane, București, 2002, foto 41: “Christos înmânând Legea lui Petru și primindu-l pe Pavel aclamând.

¹¹ Efremov Alexandru, *Icoane românești*, Editura Meridiane, București, 2002, p.49, foto 46: “Soborul Sfinților Petru și Pavel”, finele sec. XVI, Muzeul Național de Artă al României, București.

¹² *Învățătura de credință ortodoxă*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p.144; ex: “...și pe El L-a dat peste toate Cap Bisericii care este trupul Său, plinătatea Celui Ce pe toate le împlinește” (Ef I, 22-23).

¹³ *Ibidem*, p.144-145.

¹⁴ Dumitriu-Snagov I., *Monumenta Romaniae Vaticana*, Editura autonomă “Monitorul Oficial”, 1996, p.161, Tav.80.D; BAV, VAT: ROM. &, sec. XVI/XVII, hârtie, 1760x195 mm.

celui baptismal pe care scrie (cu caractere chirilice): s(fânta) trapeza. Ori trapeza are înțelesul comun al sălii unde se ia masa mănăstirească de obște, adică aici cu sensul de agapă mistică; vasul cu potir deasupra fiind de fapt echivalentul simbolic al chivotului bisericii. Așa cum afirmă Dumitriu-Snagov, manuscrisul acesta (care conține și imaginea numită: madona română) redă “textele ceremoniilor la principalele sărbători din calendarul bizantin”.¹⁵



În contextul celor deja prezentate, acum devine extrem de clar ce semnificație are și în iconografia populară transilvăneană biserica pe care cei doi apostoli o țin la mijloc. La începutul secolului XIX acesta era modul de reprezentare al temei în ambianța școlii de la Nicula. “Petru (și) Pavlu”¹⁶ țin în mână biserica; Petru are cheile raiului iar Pavel Noul Testament sau epistolele sale.

Ulterior, în decursul secolului al XIX-lea se va pierde totuși ceva din semnificația inițială întrucât biserica trece în fundalul compoziției, ca un element auxiliar și nu central al icoanei.



Potrivit lui Dancu, care comentează această icoană de Nicula, din a doua jumătate a sec. XIX, “sfinții nu mai țin miniatura bisericii în mâini, – deci s-a pierdut sensul prezenței ei simbolice. În schimb, între apostoli domină o biserică de lemn maramureșeană, cu silueta ei înaltă”.¹⁷ ceea ce se poate observa de asemeni este reprezentarea în mână Apostolului Pavel a unui stilet/ sabie, cu semnificația probabilă fie de “sabia duhului”, fie ca obiect al martiriului său. Posibil însă că acest tip de reprezentare este influențat și de către iconografia comună central-europeană a temei. Astfel, într-o icoană slovacă de sec. XIX Petru este pictat cu cheile raiului în mână iar Pavel cu acest stilet¹⁸; în alte imagini apare cu o sabie¹⁹. Aici, în slavă este Hristos cu ostia euharistică, deci tot o variantă a icoanei Sfinților Apostoli cu Hristos/ biserica sa la mijloc. În plus, este posibil ca reprezentarea transilvăneană a apostolilor care duc mâna la inimă/ țin câte o inimă în mână, să fie în acord cu pietatea populară generică; vezi în acest sens și Apostolul Pavel care duce mâna la inimă (icoana slovacă).



¹⁵ *Ibidem*, p.160.

¹⁶ Petru și Pavel, Școala de la Nicula-Gherla, începutul sec. XIX, icoană pe sticlă, 35x30 cm (cu ramă), colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei.

¹⁷ Dancu, *Op. Cit.*, pl. 43 și comentariu, 47x37 cm, colecția Jianu.

¹⁸ Pišútová I, *L'udové Mal'by na skle*, Vydavatel'stvo Osveta, Martin, 1969, foto 142 (419) și p.103; “Sfinții Petru și Pavel cu Hristos”, sec. XIX, 40,5x29,5 cm.

¹⁹ *Ibidem*, foto 143 (421).



Tot în cadrul școlii de la Nicula au circulat însă în paralel și icoane ale sfinților apostoli în care locul bisericii va fi ocupat doar de ornamente florale sau o floare și un ciorchine (simbol totuși euharistic)/ într-o icoană din prima jumătate a sec. XIX. Icoana de față, databilă, după dimensiuni²⁰, scrierea (deși aproape indescifrabilă) cu caractere chirilice și ornament cu ruje, pe la mijlocul sec. XIX, prezintă oarecare analogii cu redactarea central-europeană. În ansamblu, se poate considera că această temă, în diferitele sale variante, a fost foarte populară la zugravii niculeni, în decursul sec. XIX. După numărul de asemeni mare al icoanelor cu scriere latină și mai extinse ca dimensiuni se poate accepta ideea că inclusiv la sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX tema era încă frecventă.



Deși, spre deosebire de Nicula, în cadrul școlii din Șcheii Brașovului tema aceasta a fost mai rară, totuși de aici provine o icoană care transmite implicit învățătura Bisericii referitoare la concordia apostolorum. Soborul sfinților Apostoli Petru și Pavel²¹ reunește, aici, de fapt 11 apostoli, iuda fiind absent dar Pavel luând locul unuia dintre ceilalți 11. Cu caractere chirilice, inscripția generică este “sfinți apostoli”, iar o altă inscripție e “Petru și Pavel”. Despre această icoană se poate spune că ea păstrează implicit și nu explicit un canon de reprezentare, deoarece spre exemplu în prim plan, fizionomic, sunt doi Petru, iar cheile le ține un apostol în dreptul căruia scrie Pavel. Este ca și cum icoana ar fi fost pictată reunind mai multe surse, fără ca iconarul să înțeleagă exact sensul celor scrise și pictate, neîndepărtându-se însă de mesajul inițial. Apostolii țin de-a dreapta și de-a stânga biserica, iar Hristos binecuvintează din slavă. Probabil reprezentarea aceasta are la bază o icoană mai veche pe lemn. Biserica din icoană ar fi putut fi desenată după un model zonal real, în spiritul unei sinteze între vechea arhitectură românească de zid și bisericile transilvănene cu turnuri la intrare.



În redactarea iconarilor din valea Sebeșului/ Laz sau Lancrăm, sec. XIX²² (probabil prima jumătate), tema este reprezentată cu mare acuratețe pentru detaliu. “Apostolo Petru” și “Apostolo Pavel” sunt redați conform cu fizionomia canonică. Ei țin în mâini chivotul bisericii, Petru cheile iar Pavel cartea sfântă. Viziunea este asemănătoare

²⁰ 26,5x22,5 cm (cu ramă), colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei.

²¹ Nicolau Irina, Popescu Ioana, Alexandrescu Raluca, *O viață, un destin, o icoană*, Ministerul Culturii, Muzeul Țăranului Român, p.228, icoană pe sticlă, 56x50 cm, colecția Muzeului de la Sibiel.

²² Sedler Irmgard, Tataru Marius Joachim, *Zerbrechliche Heiligenwelten. Rumänische Hinterglaskonen*, Kornwestheim, 2004, pl. 58 și p.105.

cu cea a începutului de secol XIX de la Nicula, ceea ce înseamnă că aceste icoane au avut ca model variante mai vechi pe lemn care au circulat în Transilvania²³ sau că au fost realizate urmând modele canonice de reprezentare. În acest sens, icoana semnată “Irimie Ion Pop Zugrav” și datată 1841²⁴ aparține unuia dintre urmașii lui Ioan Popp Moldovan (1774-1869), primul pictor niculean stabilit la Făgăraș. “Irimie Ion Pop din Făgăraș semnează o iconiță datată 1841, cu caracterele mari, frumos desenate cu roșu,



Ale inscripțiilor cirilice de pe fresce, având ca temă pe Petru și Pavel, susținând chivotul unei biserici cu cupolă și turlă așezată pe tambur, de arhitectură tipic românească. Irimie Ion Pop a fost desigur zugrav de biserici, ceea ce se vede în siguranța și eleganța liniei sale, cu capetele frumos desenate, expresive, fin modelate prin umbre transparente. Redarea buclelor și a faldurilor în linii mai subțiri la capete, mai groase la mijloc, pentru a sugera adâncimea cutelor umbrite, este caracteristică manierei sale. Fețele conturate cu roșu au ochii mari, migdalați, cum nu le fac țărani iconari. Aspectul cretos, mat, al coloritului și fondul alb evocă pictura murală. Veșmintele prezintă tonuri contrastante, dar fin decantate din roșu-englez și verde-crud”.²⁵ aceste detalii sunt importante pentru prezentul discurs deoarece evocă în reprezentarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel apare și sub formă de caseton, în aginea unui zugrav școlit, un pictor de biserici – deci care cunoștea canoanele de reprezentare – , pictor ce realizează și icoană pe sticlă.



Icoanele prăznicare duble. Un exemplu este acela al “prăznicarului învierii” cu 27 scene, semnat “Partenie Poienariu zugrav din Lazu 1891”.²⁶ scena aceasta apare și într-un alt prăznicar dublu al iconarului²⁷ (nesemnat și nedat). În spatele apostolilor se vede, de astă dată din lateral, profilul unei biserici transilvănene (cu turnul clopotniței deasupra intrării), iar petru ține în mână cheile raiului.

Reprezentare canonică și complexă, icoana lui Savu Moga din Arpașul de Jos, Făgăraș, este datată de iconar 1874. Caracterele chirilice sunt scrise îngrijit: Sf(î)ntul Petru și Pavel. Apostolii sunt pictați conform fizionomiei lor; ei țin în mâini chivotul bisericii (căreia i se disting bine detaliile arhitecturale),

²³ În acest sens poate fi citată o icoană pe lemn, sec. XVIII, din colecția Muzeului Etnografic al Transilvaniei, unde Apostolii țin biseica în mâinile lor; se pot observa de asemeni cheile Sfântului Petru și cartea Sfântului Pavel.

²⁴ Dancu, *Op. Cit.*, p.69, .26x20 cm, colecția Liane și Alexandru Bidian, Bucuerști.

²⁵ *Ibidem*, p.69.

²⁶ *Ibidem*, p.103; 43,5x32,3 cm, colecția Poienaru, Laz.

²⁷ 53x42 cm (prăznicar); detaliu; colecția Ciobanu..

Petru cheile iar Pavel sabia. Amândoi au și cartea sfântă, simbol al vestirii evanghelice. Ei sunt în picioarele goale și veșminte simple, proopovăduind săraci vestea cea bună a învierii Domnului, conform evanghelei: “să nu aveți nici aur, nici argint, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte, nici toiag; că vrednic este lucrătorul de hrana sa”.²⁸ În această simplitate sunt înfățișați apostolii și în alte reprezentări populare care urmează erminiile, spre ex. O icoană maramureșeană pe lemn de la 1772.²⁹ numită “soborul apostolilor”, ea întruchipează simbolic sinodul de la Ierusalim din anul 48, Petru și Pavel, de-a dreapta și de-a stânga unei biserici mari, sunt urmați de ceilalți apostoli. Acesta este de fapt contextul de interpretare al icoanelor pe sticlă cu cei doi apostoli: sobornicitatea și apostolicitatea bisericii lui Hristos.

*

În concluzie, icoana sfinților apostoli Petru și Pavel apare ca temă iconografică în școlile transilvănene de la Nicula, Șcheii Brașovului, Făgăraș, Laz și Lancrăm, dintre care la Nicula e chiar o temă destul de frecventă. Este probabil ca și o școală precum mărginimea Sibiului (cu centrele sale) să fi produs această icoană, însă deocamdată nu a fost identificată nici o lucrare tematică provenind de acolo. Este de asemenea de remarcat modul unitar de reprezentare al temei, cu Sfinții Petru și Pavel de-a dreapta și de-a stânga chivotului bisericii; în variantele din prima jumătate a sec. XIX apostolii chiar țin biserica, cu sensul de chivot³⁰, în mâini. În timp, în special la Nicula, sensul originar al icoanei se pierde și după ce biserica devine element de fundal, ulterior va dispărea din peisaj, locul fiind ocupat, de regulă, cu motive florale.

BIBLIOGRAFIE

1. Anania Bartolomeu Valeriu (traducere), Biblia sau Sfânta Scriptură, editura Institutului Biblic și de misiune al bisericii ortodoxe române, București, 2001.
2. Braniște Ene, Liturgica generală, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993
3. Dancu, Dumitru și Iuliana, Pictura țărănească pe sticlă, Editura Meridiane, București 1975.
4. Dumitriu-Snagov I., Monumenta romaniae vaticana, Editura autonomă “Monitorul oficial”, 1996.

²⁸ *Biblia*, Mt 10, 9-10.

²⁹ Efremov 2002, p.143, foto 280: “Soborul Apostolilor”, 1772, Muzeul maramureșean din Sighetu Marmației.

³⁰ Și sensurile care decurg din aceasta (vezi comentariile de la începutul capitoului).

SFINȚII PETRU ȘI PAVEL

5. Efremov Alexandru, Icoane românești, Editura Meridiane, București, 2002.
6. Nicolau Irina, Popescu Ioana, Alexandrescu Raluca, O viață, un destin, o icoană, Ministerul Culturii, Muzeul țaranului român.
7. Olteanu Antoaneta, Calendarele poporului român, Paideia, București, 2001.
8. Pišútová I, L'udové Mal'by Na Skle, Vydavatel'stvo Osveta, Martin, 1969.
9. Sedler Irmgard, Tataru Marius Joachim, Zerbrechliche Heiligenwelten. Rumänische hinterglasikonen, Kornwestheim, 2004
10. Toșa Ioan, Munteanu Simona, Calendarul țaranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Editura Mediamira, Cluj-Napoca, 2003.
11. Tradigo Alfredo, Icone e santi d'oriente, mondatori electa, Milano, 2004.
12. Tristan Frédérick, Primele imagini creștine (de la simbol la icoană/ secolele II-VI), Editura Meridiane, București, 2002.
13. Uspensky Leonid, Lossky Vladimir, Călăuziri în lumea icoanei, editura Sofia, București, 2003.
14. *** Acatistier, Editura Biserica Ortodoxă, Alexandria, 2001.
15. *** Învățătura de credință ortodoxă, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003 .

RECENZII – BOOK REVIEWS

Dr. Radu Serban, “Prea Sfintitul Policarp, Insemnari despre Unchiul Pompei,” Editura Dareco, 2007, 367 pp.

Legendara figură a Episcopului Policarp Morusca, întâiul Episcop al Episcopiei Ortodoxe Române de la Vatra Românească, continuă să ni se descopere de sub colbul dosarelor istoriei și din adâncurile inimilor oamenilor. Anul 2007 l-a readus iarăși pe primul nostru Ierarh în galantarele librăriilor prin lucrarea diplomatului Român din Bruxelles, dr. Radu Șerban. Acesta este strănepot al prigonitului Ierarh, din partea fratelui acestuia, Părintele Matei Morușca. Purtat de glasul sângelui și de magnetismul personalității Episcopului Policarp, autorul ne aduce înaintea, în același timp, un eseu, o lucrare de memorialistică și un mosaic istoric. Împreună, ele vin să contribuie în egală măsură la istoriografia vieții bisericești Româno-Americane, al cărei centru instituțional a fost fundat și chiar “botezat” de Episcopul Policarp ca “Vatra Românească.”

Scrisă cu credință și sensibilitate, lucrarea este organizată în șapte capitole, premerse de un prolog. Astfel, autorul tratează viața marelui Ierarh ca pe o plinire sau consumare, în ființa sa, a celor șapte taine ale Bisericii “care i s-au încredințat spre săvârșire în timpul vieții” (p. 11). Nu numai suferințele, ci întreaga viață a Episcopului este cuprinsă în panoramică analiză istorico-literară a acestei lucrări. Scrisul lui Radu Serban inspiră și oferă o lectură ușoară. Educația și cultura quasi-Europeană a autorului îi îngăduie să-l poarte pe cititor nu numai pe fâgașurile uneori încâlcite ale unei vieți de om care învinge cu credință provocările istoriei. Mai mult chiar, scrisul său te ajută să înțelegi modul de gândire izvorât din scrierile acestui ierarh, ale cărei

idei sunt suprapuse de autor uneori realităților integrării României în Europa, într-o încercare de a le valida universalitatea.

Radu Serban integrează scrierile publicate în broșurile Ierarhului Policarp, cu amintiri de familie și cu interpretări personale, amplasându-le în contextul istoric-documentar trasat deja de istoriografii anteriori ai subiectului. De altfel, lucrarea sa nu se vrea fi un tratat de istorie și nu are decât arareori trimiteri, deși este evident că a parcurs o bibliografie substanțială. Cu toate acestea, analiza atentă a bibliografiei îi permite autorului să-i aducă completări și corecturi de mare finețe, marcate de un rafinat spirit de observație. Ca reprezentant al familiei, autorul confirmă modestia, îndelunga răbdare și suferințele Episcopului Policarp în perioada când a fost reținut împotriva voinței sale în România și ne descoperă umanitatea acestuia, transfigurată ca de o supra-lumină diafană de harul și conștiința misiunii sale de Episcop al Românilor din America.

Pentru cititorii Români-Americani, pentru preoți și pentru toți care sunt interesați în elucidarea actului abuziv de interferență a politicului în viața bisericească, Radu Serban oferă pagini în care încearcă să clarifice relația dintre Stat și Biserică, în trecut și azi. Ba mai mult, investigând dosarele de la fostei Securități, domnia sa aduce contribuții substanțiale, noi, la elucidarea “cazului Policarp.” Acestea ne îngăduie, de acum, să subliniem cu certitudine faptul că Policarp Morusca nu s-a retras de buna voie în România, așa cum susțin colportatorii vechilor idei, atât din țara sau din străinătate, ci că el a fost

forțat contrar voinței sale. Documentele noi denotă că el a fost forțat să transfere succesiunea Episcopiei sale din America episcopului fals ales, Andrei Moldovan.

Paginile care descriu dosarele Ierarhului din arhivele CNSAS sunt de-a dreptul emoționante. Ele descriu realități care astăzi se cer reanalizate de către Patriarhia Română. Deși autorul le trece în revista doar spre a sublinia nedreptățile suferite de acest Ierarh, contribuția sa în acest sens, alături de documentația deja publicată, rămâne semnificativă. Acest lucru îl recunoaște, în postfață, și Dl. Prof. Dr. Dennis Deletant, bine cunoscut specialist în studii românești, de la University of London and Amsterdam.

Lucrarea pune în lumină câteva adevăruri extrem de importante și anume că nu Românii-Americani i-au împiedicat reînnoirea la Episcopia sa de la Vatra Românească, ci războiul (p. 196); că Securitatea a încercat să-l racoleze, dar nu a reușit (197); că era urmărit și pârât chiar și de preoți "care îl înconjurau" (p. 199); că a fost forțat să-și cedeze averea sa din America Episcopului Andrei Moldovan (p.201). Documentele arată acum că Episcopul Policarp nu a trimis nici telegrama prin care să anatematizeze pe Pr. Ioan Trutza și că acea telegrama a fost trimisă de BOR *fără stirea sa*. În pofida unui articol critic, publicat în Vestitorul Ortodoxiei de P.C. Pr. Ioan Ioniță, Vicar al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America, care se străduia să dovedească contrariul, materialele puse în lumină de autor denotă exact contrariul. Astfel, o notă a fostei Securități, descoperită de Radu Serban, arată că "**s-a greșit** cu telegrama Patriarhiei transmisă fără a-l consulta pe Episcop" (p. 204). Realizând manipulările politice care se petreceau cu Episcopia sa din America, Episcopul Policarp a scris cunoștințelor că el nu a dat "nimănui nici o încuviințare" să

lucreze în numele său. Deși unele dintre acele scrisori i-au fost reținute în original de Securitate, mesajul său prin care încerca să stăvilească despărțirea Episcopiei a răzbătut totuși până peste Ocean (p. 204). Dacă până acum unii au încercat cu dârză persistență să voaleze realitatea istorică, menținând o stare de confuzie și minciună, astăzi, bazat pe noile descoperiri arhivistice și pe toată istoriografia Exilului, sunt în sfârșit repuse în adevărata lor lumină, atât cazul nedreptăților suferite de Episcopul Policarp Morusca, cât și de către Episcopia sa din America.

Recomandăm acest volum tuturor celor interesați nu numai de istorie, ci și iubitorilor de eseistică. Dacă din punct de vedere moral și istoric, lumina cercetărilor acestei lucrări clarifică mai bine cauzele desprinderii Episcopiei Ortodoxe Române din America de la sânul Bisericii-mame, în anul 1947. Din perspectiva acestei lucrări, surghiunirea Episcopului Policarp Morușca rămâne un act de abuz politic, făcut - din nefericire - cu colaborarea Ierarhiei Bisericii de atunci. Motivul, de altfel bine știut, era acela de a controla destinele Episcopiei din America, cu orice preț. Dacă Biserica din țară nu avea niciun alt recurs în acele vremuri de persecuție, cei din America erau liberi să-și manifeste deplin conștiința lor. Din lucrare reies acele manipulări dar și necesitatea unui act de restituire morală față de Episcopia de la Vatra. Numai astfel se vor putea reface tarele trecutului persecuției ateiste, căreia i-a fost victimă întreaga Biserică și mai cu seamă acest sfânt Ierarh mărturisitor, Policarp al Americii.

REMUS GRAMA