

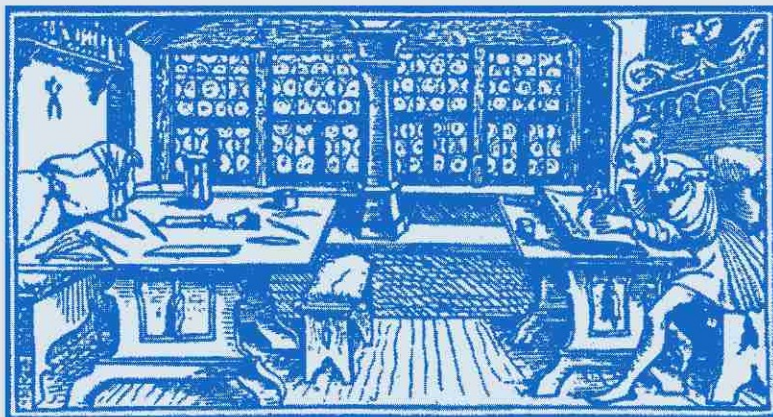
STUDIA

UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI

Theologia Orthodoxa

C L U J - N A P O C A 2 0 0 6

Cluj University Press



**EDITORIAL BOARD OF
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI THEOLOGIA ORTHODOXA**

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA ORTHODOXA: Piața Avram Iancu no. 18, Cluj-Napoca ♦
Phone: 0264-43.10.05

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU

Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Prof. Dr. VALER BEL

ADVISORY BOARD:

Pr. Prof. Dr. VALER BEL

Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ

Prof. Dr. CONSTANTIN SCOUTERIS

Prof. Dr. THEODOROS NIKOLAOU

MANAGER: Drd. CIPRIAN VIDICAN

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

2

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

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE

TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Sursele iudaice ale învățaturii neo-testamentare despre Logos •
Les sources judaïques de la doctrine néo-testamentaire du Logos.3
- STELIAN TOFANĂ, The Spiritual and Sacramental Dimension of the Mission of the
Church According to John 5, 1-15 - Imperatives and Demands • *Dimensiunea*
spirituală și sacramentală a misiunii Bisericii, conform Ioan 5, 1-5...... 11

TEOLOGIE ISTORICĂ

- ALEXANDRU MORARU, Date statistice privitoare la parohiile, filiile și
credincioșii din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului la
1 septembrie 1940 • *Statistic data concerning the parishes, filiations and*
believers from the Romanian Orthodox Diocese of Vad, Feleac and Cluj on
the 1st of September of 1940...... 27
- DOREL MAN, Visarion Puiu - un ierarh al românilor de pretutindeni • *Visarion*
Puiu - a hierarch of the Romanians abroad39

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VASILE CITIRIGĂ, Cina Domnului după Calvin, privită din punct de vedere ortodox • <i>The Calvinist Holy Supper, considered from an Orthodox point of view</i>	45
ANA BACIU, Evanghelie și cultură la apologetii de limbă greacă • <i>Gospel and Culture at the Greek Apologists</i>	59
GHEORGHE MARCEL MUNTEAN, Tipuri de concepție mistică și viziune artistică la tema răstignirii • <i>Types of mystical conception and artistic vision on Crucifixion theme</i>	75
TEOLOGIE PRACTICĂ	
VASILE TIMIȘ, Programa școlară ca document oficial în cadrul educației religioase • <i>Le programme des études – document officiel dans le cadre de l'éducation religieuse</i>	85
THEOLOGIA EUROPAEA	
CONSTANTIN V. SKOUTERIS, The Contemporary European Multicultural Reality as an Orthodox Challenge • <i>Realitatea multiculturală europeană contemporană ca provocare ortodoxă</i>	97
YVES-MARIE BLANCHARD, Lumière et ténèbres dans la tradition Johannique • <i>Lumină și tenebre în tradiția iohanică</i>	105
HANS SCHWARZ, Gottes Bevahrung durch die Natur • <i>Providența divină manifestată în natură</i>	119
MISCELLANEA	
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Învățătura despre Biserică-organ al mântuirii și ierarhia sacramentală în scrierile părinților apostolici • <i>The Teaching on Church – as Organ of Salvation and Sacramental Hierarchy in the Apostolic Fathers' Writings</i>	127
CIPRIAN CHERECHEȘ, Ereziile secolului I din perspectiva teologiei misionare • <i>Les hérésies du premier siècle du point de vue missionnaire</i>	139
CIPRIAN VIDICAN, Evanghelie și elenism în disputele ariene târzii - disputa sfântului Vasile cel Mare cu Eunomie • <i>Évangile et hellénisme dans les disputes ariennes tardives: la dispute de Saint Basile de Césarée avec Eunome</i>	169
MACARIE DRĂGOI, Regele Oswald (634-642) și creștinismul anglo-saxon • <i>King Oswald (634-642) and Anglo-Saxon Christianity</i>	189
FLORIN STAN, Misiune și pastorație în țara Lăpușului - studiu de caz • <i>Mission and Pastorate in Țara Lăpușului</i>	195
RECENZII	
Remus Grama, <i>Policarp Morușca, Primul episcop al românilor din America.</i> (GH. NAGHI)	219
Alexandru Moraru, <i>Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000</i> (VASILE STANCIU).....	225

TEOLOGIE BIBLICĂ

**SURSELE IUDAICE ALE ÎNVĂȚĂTURII NEO-TESTAMENTARE
DESPRE LOGOS**

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. *Les sources judaïques de la doctrine néo-testamentaire du Logos.* Dans l'Ancien Testament, on décèle deux notions en ce qui concerne le terme "sagesse". D'un côté, il s'agit de la sagesse que Dieu donne aux hommes, de l'autre côté un attribut de Dieu. La présente étude essaie d'abord d'établir un lien entre ce dernier sens de la sagesse vétéro-testamentaire et l'idée de Logos chez l'évangéliste Jean. Le lien consiste dans le fait que la sagesse apparaît dans l'Ancien Testament de plus en plus comme une personne. Le livre des Proverbes, par exemple, regarde la sagesse comme quelque chose de distinct de la créature, en même temps qu'elle est distincte de Dieu. En plus, elle participe à la création du monde. Dans le Nouveau Testament la sagesse est identifiée à notre Seigneur Jésus Christ. C'est l'Apôtre Paul qui Lui accorde le nom de Sagesse. (I Cor. 1,24). La deuxième section de l'étude se préoccupe de la théologie des raisons (*logoi*) divines qui sont à découvrir, disséminées, dans toute la création. C'est une perspective diachronique, qui suit la trajectoire de cette théologie depuis Origène jusqu'à Saint Maxime le Confesseur.

Personificarea înțelepciunii și identificarea acesteia cu Logosul. În Vechiul Testament, avem de a face cu două noțiuni în ceea ce privește termenul înțelepciune. Aceasta apare ca o însușire pe care Dumnezeu o dă oamenilor, fiind cunoscută sub denumirea de înțelepciune practică, și o altă interpretare e aceea că înțelepciunea e văzută ca o însușire a lui Dumnezeu, însă gândirea iudaică merge mai departe și conceptul va primi o nouă interpretare, înțelepciunea apărând ca o persoană de sine subzistentă care alături de Dumnezeu a participat la crearea lumii. Despre acest lucru voi vorbi în continuare, încercând să trasez o legătură între înțelepciunea din Vechiul Testament și ideea de Logos care apare pentru prima dată la evanghelistul Ioan.

Textul clasic în care înțelepciunea este înfățișată ca o ființă sau ca o persoană distinctă, a cărei existență este anterioară lumii create, este cel din Cartea Proverbelor capitolul 8 din care voi reda un fragment:

“22 Domnul m'a zidit ca început al căilor Sale spre lucrurile Lui;
23 într'un început, mai înainte de veci m'a întemeiat,

mai înainte de a fi durat pământul
25 și mai înainte de toate dealurile, El pe mine m'a născut.
27 Când pregătea cerul, eu cu El eram;
30 eu lângă El eram, fiind una în lucrare,
eu eram aceea în care El se bucura
și'n toate zilele necontenit mă veseleam în fața Lui
31 Când El se veselea desăvârșindu-ne lumea
și întru fiii oamenilor Se veselea.”

În măsura în care politeismul nu mai reprezenta nici o primejdie pentru monoteismul Iudeilor, se manifestă în acest popor tot mai mult tendința spre personificări. Cercetând texte din diferite cărți, care ne vorbesc despre “înțelepciune” în ordinea vechimii lor, vom vedea că înțelepciunea apare tot mai clar ca o persoană. Astfel ajunge înțelepciunea în Vechiul Testament la importanța la care ajunsese Logosul la Greci. Deja în Cartea Iov, se vorbește de înțelepciune, ca și când ea ar fi ceva aparte de Dumnezeu, mai ales în unele versete din cap. 28, 12. 20. 23, totuși personificarea neapărând în mod clar.¹

În Cartea Proverbelor lui Solomon, primele nouă capitole aduc în discuție problema înțelepciunii. În cap.1, 20, înțelepciunea apare ca un predicator ambulant, care “strigă pe stradă, își înalță glasul în piețe publice”. În modul în care este prezentată aici, se vede, că autorul nu se gândește la înțelepciune ca la o simplă însușire a lui Dumnezeu. De altfel autorul Cărții Proverbelor, lasă nelămurit raportul în care stă înțelepciunea cu Dumnezeu. Totuși înțelepciunea apare mai presus decât o personificare poetică.

În capitolul trei din Proverbe, ni se vorbește iar de înțelepciune, dar în ce privește personificarea, nu se află un progres față de capitolul 1. Chiar putem spune că în acest capitol personificarea apare mai puțin clară decât în capitolul 1 și înțelepciunea plutește între însușire și persoană. O idee nouă pe care o aflăm aici este punerea înțelepciunii în legătură cu creația: “cu înțelepciune a întemeiat Dumnezeu pământul” (Pild. 3, 19), deci înțelepciunea apare aici ca o ființă de care se folosește Dumnezeu la creație.

În capitolul 8, o nouă idee se desprinde, mai ales începând cu versetele 22, 23 (textul este citat anterior), unde înțelepciunea este descrisă ca fiind ceva real, deoarece numai ceva real poate fi creat. Tot tabloul ne arată, că înțelepciunea este descrisă ca fiind deosebită de Dumnezeu, dar deosebită și de lucruri, căci ea a fost creată, înainte de a fi fost create toate celelalte lucruri (v. 23 – 24). În ce privește raportul înțelepciunii cu Creatorul, din cauza diferiților termeni care sunt întrebuințați, acest raport nu este pe deplin lămurit. Dacă în versetele 22 și 23 se spune despre înțelepciune că este creată și astfel este mai apropiată de creaturi, în eternitate, ea este deosebită de celelalte creaturi. Iar prin expresia din v. 24 și 25 unde i se atribuie nașterea, este pusă în raport direct cu Dumnezeu, căci nașterea nu se poate

¹ Sofron Vlad, “Problema Logosului în Evanghelia a IV-a”, Tipografia Universală., Cluj-Napoca, 1937, pag. 141;

referi decât la Dumnezeu. Deci autorul Cărții Proverbelor se află într-un fel de încurcătură, când este vorba să precizeze, dacă înțelepciunea este creată și deci o creatură, sau născută și deci de aceeași ființă cu Dumnezeu. Înțelepciunea se află între aceste două extremități, stă totuși mai aproape de Dumnezeu decât de creaturi. Dacă în privința aceasta pasajul este neclar, un lucru este exprimat totuși cu toată claritatea și anume preexistența înțelepciunii.²

În rezumat înțelepciunea din Cartea Proverbelor apare ca o persoană distinctă de Dumnezeu, mai apropiată de El decât de creaturi, preexistentă și luând parte activ la creație. Această idee este exprimată și de celelalte cărți care tratează înțelepciunea, la fel ca în Cartea Proverbe, în altele cu mai multă claritate. Aceste cărți sunt însă cărți necanonice și ne arată numai dezvoltarea ideii de înțelepciune și felul cum a fost înțeleasă, fără ca să fie pentru noi normative.

În Cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah, înțelepciunea este zugrăvită ca o persoană de sine stătătoare, ca și în Cartea Proverbelor. Astfel în capitolul 1 autorul zice: “înțelepciunea a fost zidită înainte de toate (v.4), iar în capitolul 24 se zice: “Înțelepciunea își este laudă sieși și în mijlocul poporului se va mări... Eu din gura Celui Preaînalt am ieșit și ca negura am acoperit pământul... mai înainte de veac din început m-a zidit și până în veac nu mă voi sfârși” (v. 1 – 10). De la prima citire a acestui pasaj, se observă că se vorbește despre înțelepciune ca ceva aparte de Dumnezeu. Acest lucru ne arată faptul că în v. 1 înțelepciunea este prezentată ca o persoană care își laudă sufletul său. Că înțelepciunea nu este socotită o simplă însușire, ci numai ca o simplă personificare, ne dovedește faptul că ea a fost creată, deși după cum se spune în v. 9, această creare a fost înaintea tuturor celorlalte creaturi, din eternitate. Deci și aici înțelepciunea e despărțită de creaturi și apropiată mai mult de Dumnezeu, atribuindu-i pre existență, mai ales că în versetul 3 autorul spune că a ieșit din gura Celui Preaînalt.

Se constată ca și la autorul Cărții Proverbelor, încurcătura în care se află autorul Cărții Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah, când este vorba să determine raportul înțelepciunii cu Dumnezeu. Din felul cum se exprimă autorul în v. 9, ne aflăm la jumătatea drumului dintre Vechiul și Noul Testament, cu toate că aici înțelepciunea pare a fi mai mult o emanație.³

Ideile pe care le-am aflat în Proverbe și în Cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah, vor fi expuse și precizate cu mai multă siguranță, în Cartea Înțelepciunii lui Solomon. În această carte, înțelepciunea apare, ca și în celelalte cărți, distinctă de Dumnezeu, dar este precizat în același timp mai bine raportul ei cu Dumnezeu, precum și raportul în care stă cu creația. Înțelepciunea apare clar ca o persoană de sine stătătoare, independentă de Dumnezeu, căci ea este caracterizată ca având în sine un spirit. Aceasta nu se poate afirma decât despre o persoană. Numai unei persoane de sine stătătoare i se potrivesc de altfel toate însușirile, care sunt atribuite

² *ibidem*, pag. 142 – 144;

³ *ibidem*, pag. 145 – 146;

spiritului “înțelepciune” din cap. 7, v. 22 și 23⁴. Că înțelepciunea este de sine stătătoare și distinctă de Dumnezeu, ne-o dă unele locuri din cap. 9, ca v. 4, unde este prezentată ca stând alături de tronul lui Dumnezeu. Înțelepciunea care e în afara lui Dumnezeu și totuși alături de El. Cartea Înțelepciunii lui Solomon, precizează mai clar decât celelalte cărți, raportul înțelepciunii cu Dumnezeu. În cap. 7 se spune despre duhul care se află în înțelepciune că este: “Duh de înțelegere, sfânt, curat, binefăcător, iubitor de oameni, adevărat, statornic, atotputernic și atoatevăzător” (v. 22 – 23); iar în cap. 9 i se atribuie acestui duh atotștiința, însușiri care toate se potrivesc numai lui Dumnezeu. Prin aceasta se poate explica raportul în care stă înțelepciunea alături de Dumnezeu.

Raportul strâns și originea divină a înțelepciunii, o exprimă autorul în v. 25 – 26 din cap. 7. Am văzut că deja în Proverbe, cap. 8, 25, s-a vorbit de nașterea înțelepciunii și am spus că acest termen nu se poate referi decât la nașterea ei din Dumnezeu. Iar în Cartea Înțelepciunii lui Isus fiul lui Sirah, cap. 24, 3, se spune despre înțelepciune ca a ieșit din gura Celui Preaînalt. Cartea Înțelepciunii lui Solomon zice că este “un suflu al lui Dumnezeu”, “o curgere curată a măririi cele veșnice” care este Dumnezeu. Toate acestea se referă la originea dumnezeiască a înțelepciunii.⁵

Dacă rezumăm acum ceea ce s-a spus despre înțelepciune, constatăm următoarele:

- înțelepciunea este descrisă ca o ființă de sine stătătoare;
- înțelepciunea ia ființă în mod misterios din Dumnezeu, pentru aceea i se și atribuie însușiri rezervate numai lui Dumnezeu;
- ea participă la creație și astfel este numită creatoarea tuturor.

Dar înțelepciunea a avut nu numai un rol creator, ci ea a fost și mântuitorul tuturor celor drepti din timpurile primare, începând chiar cu protopărintele nostru Adam. Astfel, după cum nimerit spune Krebs, “înțelepciunea este marele Mântuitor al timpurilor vechi”.⁶

În creștinismul neo-testamentar și îndeosebi în opera Sfântului Apostol Pavel, înțelepciunea este identificată cu Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Logosul lui Dumnezeu, Înțelepciunea deci s-a întrupat și a luat loc printre noi. Ea nu mai e un atribut, o însușire, o putere, sau o figură mitologică, ci o realitate omenească și dumnezeiască, covârșitoare, adânc înfiptă în istoria lumii și a universului.⁷

⁴ “monoteist, autorul se ferește să personifice înțelepciunea, cu toate că îi conferă calitatea de “a meșteri” (a lucra ca un creator de artă). În aceste două versete sunt enumerate o seamă de atribute ale înțelepciunii, pe care Platon și stoicii le puneau pe seama “Spiritalui universal” (desemnat prin *nous* sau prin *Logos*). Acestea sunt în număr de douăzeci și unu (3·7=21, rezultatul a două numere perfecte), cunoscut fiind că simbolistica numerelor era cultivată atât în filosofia elenă cât și în cele două Testamente biblice. În efortul de a ajunge la 21, autorul folosește termeni foarte apropiați ca sens”, apud **Biblia BVA**, notă infrpg. d, pag. 1278;

⁵ **Sofron Vlad**, op. cit., pag. 146 – 147;

⁶ *ibidem*, pag. 148;

⁷ **Pr.Prof. Ioan G. Coman**, op. cit., pag., 29;

Sfântul Apostol Pavel precizează: “dar pentru cei chemați, și Iudei și Elini: Hristos-Puterea-lui-Dumnezeu-și-Înțelepciunea-lui-Dumnezeu” (I Cor. 1, 24). Puterea și înțelepciunea sunt aici identice nu numai pentru că se referă la una și aceeași persoană a Mântuitorului, ci și pentru că această identitate o găsim deja semnalată în Înțelepciunea lui Solomon unde se spune despre înțelepciune că este “suflul puterii lui Dumnezeu” (Sol. 7, 25). Puterea este în textul paulin elementul determinat al distrugerii păcatului, iar înțelepciunea este factorul noii creații cosmice realizată prin mântuire. După cum la facerea lumii a prezidat înțelepciunea divină, ca forță hotărâtoare a armonizării elementelor și legilor cosmice, tot așa haosul ontologic și moral provocat de păcat trebuia înlocuit prin restabilirea ordinii divine grație intervenției nu numai metafizice, dar și fizice a înțelepciunii.⁸

Înțelepciunea – Hristos nu e o apariție întâmplătoare, cu o misiune potrivită după împrejurări, ci o putere tainică, rânduită de Dumnezeu spre slava noastră înaintea veacurilor: “iar noi vestim celor desăvârșiți o înțelepciune, care nu e o înțelepciune a veacului acestuia, nici a stăpânilor trecătoare ale veacului acestuia; ci propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică și ascunsă, pe care a rânduit-o Dumnezeu mai înainte de veacuri, spre slava noastră, pe care nici una din stăpânirile veacului acestuia n-a cunoscut-o; căci dacă ar fi recunoscut-o n-ar fi răstignit pe Domnul slavei. Această înțelepciune, “taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”, e identică cu cea descrisă de autorul Proverbelor: “Domnul m-a avut în stăpânire la începutul căilor lui, înainte de lucrurile lui cele de demult. Eu am fost din veac întemeiată, de la început, înainte de a se fi făcut pământul” (Prov. 8, 22-23). Este o singură carte din Noul Testament unde înțelepciunea – Hristos din scrisorile pauline e înlocuită cu Logosul – Hristos. Aceasta este Evanghelia după Ioan, în care Logosul ia funcțiile pe care le aveau, la Pavel, σοφία și πνεῦμα. Faptul se datorește în parte influenței lui Filon, la care înțelepciunea e echivalentă cu Logosul.⁹

Înțelepciunea întrupată în Iisus Hristos depășește toată înțelepciunea omenească și toate rezultatele acesteia. Ea nu e un act, o funcție sau un atribut, ci Dumnezeu însuși venit în lume pentru mântuirea noastră.¹⁰

În perioada de după exil, acel ruah Yahve, malac Yahve și înțelepciunea divină au fost așa de personificate încât și iudeii, cei mai puțin obișnuiți cu noțiunea de divinitate, au văzut în aceste expresii niște persoane divine.¹¹

Rațiunile divine, rațiunile umane. În teologia ortodoxă, învățătura despre paradigme sau despre rațiunile divine, nu constituie o dogmă, ci o teologumenă izvorâtă din revelația Vechiului Testament, când Dumnezeu îi poruncește lui Moise să întocmească Cortul Sfânt, după chipul sau modelul (paradigma) cortului ceresc

⁸ *ibidem*, pag. 29;

⁹ *ibidem*, pag. 33;

¹⁰ *ibidem*, pag. 33;

¹¹ **Pr. Prof. Athanasie Negoită**, “Teologia Biblică a Vechiului Testament”, Editura Credința noastră, București, pag. 22;

descoperit pe Muntele Sinai (Ieș. 25, 9), iar psalmistul David e uimit de profunzimea infinită a rațiunilor divine: ”adânci cu totul sunt gândurile Tale” (Ps. 91, 9).

La Ioan de Scytopolis, rațiunile (ideile) sunt ”gânduri divine”. Dionisie Areopagitul le numește ”predeterminări” și ”voințe divine”, după care Dumnezeu lucrează totul și toate, iar Fericitul Augustin le numește ”rationes aeternae”, cuprinse în Logos. Sfântul Ioan Damaschin pune rațiunile divine în legătură cu teologia sfințelor icoane, iar părinții isihăști le vor corola cu învățătura despre energiile divine necreate.¹² Cel care a dezvoltat-o cel mai mult și în teologia căruia prezintă o trăsătură specifică, este Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dumnezeu – zice el – ”având rațiunile cele făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunăvoința Sa a creat din nimic Zidirea cea văzută și nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu rațiune și înțelepciune la vreme cuvenită, prin cele generale și individuale. Căci credem că premerge o rațiune creației îngerilor, o rațiune fiecăreia dintre ființele și puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o rațiune a oamenilor, o rațiune a tuturor celor ce au primit existența de la Dumnezeu, ca să le numească pe toate individual. Propriu-zis este Una și aceeași Rațiune, prin care infinitatea și transcendența ei este în sine și pentru sine negrăită și necuprinsă fiind dincolo de toată creația și deosebirea și varietatea ce există și se cugetă din ea, arătându-se și multiplicându-se prin bunătate, în toate câte sunt din ea pe măsura fiecăruia și recapitulând (readucând) toate în Sine.”¹³

Părintele Stăniloae consideră că partea superioară, nevăzută, a cosmosului, conceput drept chip al Bisericii văzute, o constituie rațiunile lucrurilor, prin care e prezent însuși Dumnezeu. Propriu-zis, prin aceste rațiuni nevăzute ale lucrurilor e prezent Logosul creator, care a imprimat o raționalitate creației, după modelul rațiunilor necreate, aflate în veci în El, iar pe de altă parte susține neconținut această raționalitate, prin ordinea și armonia cosmosului, fundamentat pe energiile necreate. Așa cum se afirmă în alt loc, lumea e un univers de înțelesuri fiindcă poartă în ea pecetea Cuvântului lui Dumnezeu.¹⁴

Potrivit gândirii teologice răsăritene, rațiunile nevăzute ale lucrurilor au fost create după rațiunile divine veșnice tocmai prin energiile necreate, care constituie pentru lume un fundament divin etern, atât interior cât și exterior.¹⁵

Teoria Bisericii despre crearea lumii, începe cu aflarea personală a logosului lucrurilor, adică cu descoperirea materiei ca lucrare ”rațională” (logică). Materia nu este o realitate ce-și are doar cauza și principiul prim în Dumnezeu. Materia este ”esențializarea” (în-ființarea) voinței lui Dumnezeu care capătă ființă, este rezultatul Lucrării personale a lui Dumnezeu, și rămâne lucrătoare ca logos prin care se arată Lucrarea Dumnezeiască. Dumnezeu nu este doar cauza ”chipurilor”

¹² **Ierom. Daniil Nacu Stoenescu**, *op. cit.*, pag. 419;

¹³ **Sf. Maxim Mărturisitorul**, ”Ambigua”, cap. 7, pag. 80 – 81, apud *ibidem*, pag. 419 – 420;

¹⁴ **Pr. Prof. Dumitru Stăniloae**, ”Chipul evanghelic al lui Dumnezeu”, pag. 262, apud **Pr.Dr. Ștefan Buchiu**, ”Cunoașterea apofatică în gândirea Pr. Stăniloae”, Ed. Libra, București, 2002, pag 105;

¹⁵ *ibidem*, pag. 109;

sau a “ideilor”, sau a “formelor” materiei, ci materia însăși, legată indisolubil de înfățișare sau de formă (adică de logos-ul specific din fiecare esență), constituie esențializarea voinței divine.¹⁶

Materia, așadar, constituie în-ființarea materiei divine, iar logos-ul materiei, adică “chipurile” și “formele”, sunt o reflectare a logos-urilor creatoare ale gândurilor și voințelor divine. Alcătuirea rațională a materiei anulează dintru început caracterul ontico-obiectiv al lucrurilor; materia nu este ce-ul realităților fizice, materialul care ia “chip” și “formă” pentru a face manifestă esența, ci este conlucrarea însușirilor “raționale”, co-ordonarea lor în cum-ul unei armonii unice, care constituie “chipul” sau “forma” lucrurilor. În această armonie “personală” a lumii care lucrează neîncetat constă posibilitatea întemeierii relației personale a omului cu lumea, posibilitatea relației personale cu Creatorul prin logos-ul celor create.¹⁷

Origen identifică Înțelepciunea cu Fiul lui Dumnezeu care e “o ființă de sine stătătoare”.¹⁸

În această Înțelepciune de sine stătătoare se cuprindeau virtual toate forțele și toate tiparele creației viitoare (lumea ideilor nu ar fi pentru Origen o existență independentă ci se cuprinde în Fiul care e Înțelepciunea însăși), fie că avem în evidență ființele primare, fie realitățile secundare sau întâmplătoare, toate fiind stabilite de mai înainte prin purtarea de grijă a providenței. Din pricina acestor fapte, pe care le avea în sine prefigurate și schițate, Înțelepciunea zice prin gura lui Solomon că Ea “a fost zidită la începutul lucrurilor Sale” (Pild. 8, 22)¹⁹ și aceasta pentru că Ea este cea care cuprinde în Sine toate începuturile, toate temeiurile și speciile tuturor fapturilor.²⁰

Teoria lui Origen va fi combătută de Sfântul Atanasie cel Mare, care face distincția dintre naștere și creație, iar ulterior de Sfântul Maxim Mărturisitorul.

În timp ce pentru Origen, “logoi” (rațiunile) ca rațiuni există numai în unitatea ființială cu Logosul unic, după Sf. Maxim Mărturisitorul existența lor reală și “logică” este exprimată și în diversitatea lor. Marea deosebire între Maxim și Origen constă în aceea că Maxim respinge concepția lui Origen despre creația văzută ca diversificată numai prin căderea în păcat. “Bunătatea” creației, după Maxim, constă în creația însăși, iar nu doar în unitatea ei cu ființa dumnezeiască. Astfel, rațiunile, după Maxim, nu sunt identice nici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată. În realitate, tendința apofatică se combină la Sf. Maxim cu o tendință anti-panteistă. Aceasta se realizează, mai presus de toate datorită înțelegerii rațiunilor (logoi) ca hotărâri ale voii lui Dumnezeu. Rămânând

¹⁶ **Christos Yannaras**, “Persoană și Eros”, Editura Anastasia, București, 2000, pag 103;

¹⁷ *ibidem*, pag. 104.

¹⁸ *ibidem*, pag. 55;

¹⁹ “în origenism, eternitatea creației era de fapt distinctă de veșnicia Logosului. Amândouă purcedeau etern de la Dumnezeu. Această caracterizare l-a condus pe Arie – după ce a respins eternitatea creației – la concepția că și Logosul a fost născut în timp”, cf. **John Meyendorff**, pag. 173; de textul din Prov 8, 22, s-a legat Arie când a afirmat că Hristos – Înțelepciunea este “creatură”;

²⁰ **Origen**, *op. cit.*, pag. 57;

credincios distincției Sf. Atanasie dintre natură (fire) și voință, Sf. Maxim reușește să construiască o autentică ontologie creștină a creației, care va dăinui de-a lungul întregii istorii bizantine, o autoritate virtuală necontestată și normativă. Această ontologie presupune distincția dintre “fire” (ousia) și “energie” la Dumnezeu, o distincție ce se va numi mai târziu “palamism”. Ea presupune o concepție dinamică și personală a lui Dumnezeu, ca și o concepție dinamică sau “energetică” despre natura (firea) creată.²¹

Energiile divine necreate și rațiunile divine nu se despart, nu se deosebesc, dar nici nu se confundă. Pentru Sf. Maxim, energiile nu sunt decât rațiuni ca intenție și acțiuni creatoare ale Voinței divine după modelul divin (paradigma) și totodată cele ce susțin și proniază faptele. Energiile sunt chipuri în care rațiunile divine din fapte se fac eficiente, sesizabile și transparente în Lumină. Rațiunile divine, dovedesc deopotrivă multitudinea și infinitatea lucrărilor sau energiilor lui Dumnezeu, întrucât fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după rațiunea în care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu întreg, în chip neîmpărțit.²²

Învățătura Sf. Maxim Mărturisitorul despre rațiunile divine se poate rezuma astfel:

- rațiunile divine preexistă din veci în Dumnezeu-Logosul, fiind legate de atotînțelepciunea și atotputernicia sa, urmând să fie actualizate în timp;
- din planul transcendent al Rațiunii supreme, în care subzistă rațiunile divine, se întrupează prin rațiunile lucrurilor în creație, prin rațiunile Scripturii în revelația biblică și prin chenoza în Iisus Hristos
- rațiunile providenței și ale judecății, cele ale poruncilor și virtuțiilor, precum și rațiunea cultului liturgic și chiar a istoriei sunt prelungiri în timp, a întregității întrupări a rațiunilor divine,
- în Iisus Hristos se readună rațiunile divine puse în mișcare la creație și se recapitulează desăvârșindu-se prin îndumnezeire,
- unindu-și rațiunea sa cu Rațiunea supremă, prin iubire și cunoaștere, omul este inelul de legătură dintre rațiunile divine ale Rațiunii supreme și rațiunile lucrurilor, prin a căror contemplație naturală cunoaște pe Dumnezeu și își împlinește propria sa rațiune după și pentru care a fost creat.²³

Această învățătură a Sfântului Maxim Mărturisitorul poate fi privită ca cuprinzând întreaga învățătură ortodoxă cu privire la rațiunile divine, și totodată o concluzie a celor spuse până acum.

²¹ John Meyendorff, *op. cit.*, pag. 177-178;

²² Ierom. Daniil Stoenescu, *op. cit.*, pag. 421;

²³ *ibidem*, pag. 429-430;

**THE SPIRITUAL AND SACRAMENTAL DIMENSION OF THE
MISSION OF THE CHURCH ACCORDING TO JOHN 5, 1-15
- IMPERATIVES AND DEMANDS -***

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. Dimensiunea spirituală și sacramentală a misiunii Bisericii, conform Ioan 5, 1-5. Studiul de față, pornind de la analiza exegetică a episodului vindecării slăbănogului de la Vitezda, prezintă o schiță de misiune a Bisericii contemporane calată pe dimensiunea sacramentală a activității ei. Partea exegetică a studiului pune accentul pe inițiativa lui Iisus în căutarea celui aflat în suferință. El, Iisus, este Cel Care-l caută pe slăbănog, și nu invers. Întâlnirea celui paralizat cu Dumnezeu se realizează pe fondul în care orice speranță într-un ajutor uman s-a spulberat. Dar, tot Iisus este Cel ce-l caută, din nou, pe cel care fusese paralizat. Întâlnirea, de data aceasta, are loc în templu, când cel vindecat primește de la Iisus și soluția izbăvirii de suferință: «*Să nu mai păcătuiești!*» Așadar, misiunea mesianică a lui Iisus a îmbrățișat, deopotrivă, atât pe cel suferind, cât și pe cel vindecat. În lumina acestui episod, misiunea Bisericii capătă conturul defășurării ei: *Extra muros Ecclesiae* și *Intra muros Ecclesiae*.

I. Preliminaries

The third section of the “Book of Signs”, containing chapters 5–10 (apart from chapter 6, which it is believed that has proceeded chapter 5)¹ describes the activity of Jesus in Jerusalem, or close to Jerusalem, as well as the opposition of the Jews² against the self-revelation of Jesus, which will end with the death penalty (11,45–53).

* This paper was presented by the 61st General Meeting of Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS), Aberdeen, Scotland, July 2006, within the Seminar „The Mission of the Church: Exegesis and Hermeneutics”.

¹ See R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II Teil, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1971, ch., Das Problem der Reihenfolge von chapter 5 und 6”, p. 6-11.

² The term „Jew” in the fourth Gospel has different meanings according to the context. The word refers to the Jewish people as both an ethnic and religious group (4,12; 8,31; 10,19; 11,45; 12,11) and as those in Judaism who do not accept Jesus from Nazareth and who persecute and try to kill Him (5,16; 6,41; 7,1-30; 8,44.55-59 and, especially, chapter. 18-19). These texts reveal the existing disagreement between the Jews and the Johannine Church, just as it can be viewed, especially in chapter 9, from the description of the miracle of the man born blind: those who accepted Jesus and believed in Him were excluded from the synagogue. Besides the second meaning mentioned previously, which is very important in this gospel, these Jews, hostile to Jesus, represent for the evangelist the symbol of the person without faith, who does not listen to the word of Jesus, but rejects it. (See, George Zevini, *Commentaire spirituel de l’Evangile de Jean*, Paris 1995, p. 125).

In the previous chapters the evangelist presents the beginning of the revelation of the Word and some of the confessions, or answers in faith that people gave to His message.

Starting with chapter 5, the frame of the narrative changes because of some disputes between Jesus and His adversaries, confrontations occasioned by the main Jewish celebrations, which really underline the succession of the chapters:

1. The Sabbath Celebration and Jesus' testimony of being equal with the Father (5,1-47)

2. The Celebration of Easter and His self proclamation as "The Bread of Life" (6, 1-71).

3. The Feast of Tabernacles and His self proclamation as "The Light" in opposition with the world (7, 1-10,21)

4. The Feast of the Renewal of the Temple and the testimony about himself as the Shepherd of the sheep (people) (10, 22-42)

The intention of the Evangelist, however, is not that of following the chronology of the events in Jesus' life, but rather of showing in a progressive way the stages of Jesus' manifestation as God, through His revelation. Yet, he does not develop a *theology* of the "holy city" as does Luke. It seems that John is not preoccupied with the destiny of the city neither from a merely historical prospective, nor from that of the history of salvation.³

The characteristics of the section discussed here may be summarised as follows:

a. *Jesus is the meeting place between humanity and God* – a significant component of the message at the core of the mission of the Christian Church. A **new life**, started with Jesus, goes beyond the frame of the traditional Judaic celebrations, through which the Jews were trying to establish a framework for their relationships with God; truth consists only in the words and deeds of Jesus.

b. In these chapters, presenting four of the seven "signs" which are characteristic for this gospel, we find a significant connection between "sign" (*miraculous act*) and "word" (*the revelation of Jesus*), between miracle and speech, on one hand, and the reaction of the Jews, on the other hand.

c. The characters on the scene are different from those of the first chapters – John the Baptist, the disciples, the mother of Jesus, a number of Jews, the Samaritans and a pagan. Now, the main group that interacts with Jesus is represented by "the Jews", who accuse him of breaking the Law and of deceiving the crowd.

d. The reaction to the words of Jesus divides listeners into two groups: those who follow Him in faith and those who refuse Him. The popularity of Jesus was declining, some of His disciples were ready to leave Him, and Jesus was waiting for His "Hour" in order to be glorified.

e. Jerusalem becomes the place of where Jesus argues with the Jews, but also the scene of the unfolding of His work and messianic mission.⁴

³ Cf. R. Schnackenburg, *op.cit.* p. 115.

⁴ See details, regarding this, G. Zevini, *op. cit.* p. 126.

However, in order to understand better the theological and spiritual message of chapter 5, it is important for us to refer to the structural and literal composition of the text, which gives unity to the whole text. The structure of the chapter is the following:

1. The healing of the paralytic and the controversy regarding Sabbath (5, 1-18).
 - a. The healing of the paralytic (5,1-9a)
 - b. The man who remains in his sin (5,9b-18)
2. Jesus' self defence regarding His work (5,19-47)
 - a. The Son – equal in power to the Father – gives life, is the source of life, and is the judge (5,19-30)
 - b. The past and present testimonies of the Son, concerning His divine mission (5,31-47)

Finding that the Jews misunderstand and refuse Him, Jesus focuses his activity toward man, but to a man that is deprived of life understood in its plenitude. So, He wants to renew humanity from within by means of the power of the Spirit and His life giving Word. This aspect of the mission of Jesus, which focuses on re-establishing the internal integrity and beauty of humanity, becomes the main goal of the mission of the Contemporary Church. Within the framework of the special liturgical services for the sick in the Orthodox Church the priest reads the following prayer: "...*You, who punish man and heal him again. You give the punishment not wickedly, but kindly and lovingly; not in order to waste the work of your hands, but really desiring to save what was left from that fall and to bring him toward the original beauty and to the special primary status, that we have lost through our disobedience and sins ...*"⁵

Following previous developments (*chapter 2* – the wedding in Cana, communicating the message of: the joy of new life born from the new wine – the symbol of the Eucharist; *chapter 3* – the anticipation of new life, obtained through new birth from above, in the sacrament of baptism; *chapter 4* – the guarantee of new life, born from the gift of the Holy Spirit, that is to say the living water promised to the Samaritan woman, and the episode of the healing of the nobleman's son, simply by the word of Christ), chapter 5 develops **the theme of new life**, free of suffering and weakness, born through the power of the word of Jesus, the One who cares for the human being affected by deep suffering.

What is obvious in the narrative in this chapter is the fact that Jesus is the one who cares for the sick and not the other way around; He is the One, who reaches out to the sick. In doing this He become the living image of the configuration of the Church's mission; she is the one who has to reach out to the world, and not the reverse.

⁵ Molitfelnic, București, 1976, p.306.

II. The Exegesis of the Episode

1. *The healing of the paralytic – the description of the Miracle (5, 1–9a)*

v. 1. At first sight, the description of the healing of the paralytic at Bethesda seems to be a simple narrative.⁶ According to the gospel, Jesus goes for the second time to Jerusalem, the main place of His messianic activity, on the occasion of a Judaic feast, which is probably intentionally not specified in the gospel.⁷ We cannot exclude the possibility that the evangelist wants to transmit to the Johannine Church the idea that this was not a feast for the Christians, underlining through this the superiority of the new religious order of the New Covenant in comparison with the Old one.⁸

v. 2–4 The place where the miracle happened is the „Sheep’s Gate”, where there was a pool, with five porches, called Bethesda (the mercy house).⁹ Recent archaeological research was able to locate this pool in Jerusalem.¹⁰ One could constantly find on the edges of this pool, under its porches, „a great number of disabled people, blind, lame, paralyzed”, all waiting for the water’s movement, because „from time to time an angel came down into the pool and stirred up the

⁶ Certain elements make us think that the episode has its origin in a rich tradition of miraculous events related by the Synoptics (Mk. 2,1–12; Mt. 9,1–8; Lk. 17,26). Yet, in his gospel, John keeps a certain independence in relation to the Synoptics, either by mentioning a different location where the miracle took place or by giving a different orientation to the theme and the theological message which he has in view. For the Synoptics, the emphasis is on the power of Jesus for the forgiveness of sins, while for John the emphasis is on the gift of life and salvation, which only Jesus can offer (see G. Zevini, *op. cit.* p. 128).

⁷ It is hard to establish what is the event to which the evangelist is referring. Based on the prescriptions found in Exodus 23,14 ff; 34,18 ff; Lev. 23,4 ff and Deut. 16,1 ff we might be able to determine what is the feast to which John is referring. According to these rules of the Law, every adult Israelite had to go three times a year to Jerusalem: for the Easter Feast, for the Pentecost, and for the Feast of the Tabernacles. Jesus respected these prescriptions of the Law, otherwise his impeccability in relation to the Law would have not been validated (Mt. 22, 16; In.3, 2; 8, 46). Since John 2, 13 already mentions the Easter Feast, we are left with only two possibilities for John 5,1: it could refer either the Feast of Pentecost or that of the Tabernacles. Some exegetes believe the text refers to the Feast of the Tabernacles. (See Gerhard Maier, *Johannes-Evangelium*, 1 Teil, Edition C: Bibelkommentare, B 6 und B 7, quoted after the Romanian translation, *The Book of John*, Ed. Lumina lumii, Korntal, Germany, 1999, p. 189), whereas others argue that we have to do here with the Feast of the Pentecost (Sf. Ioan Hrisostom, P.G. 59, 203, after R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 118); St. Cyril of Alexandria also says that it is the Feast of the Pentecost (P.G. 73, 337, according to the *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, Col. „Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), 41, Bucharest 2000, p. 240); others still simply do not discuss this matter. (See G. Zevini, *op. cit.* p. 128; R. Schnackenburg, *op.cit.*, p. 118-119; D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K., 1991, p. 240-241).

⁸ See Gerhard Maier, *op. cit.* p. 189.

⁹ Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 128.

¹⁰ See details, J. Jeremias, *The Rediscovery on Bethesda*, Louisville 1966; John Wilkinson, *The Jerusalem Jesus Knew: An Archaeological Guide to the Gospels*, Thames and Hudson, 1978, pp. 95-104. It is interesting to mention that on the same place where the pool was discovered, the Romans have built after the destruction of Jerusalem a temple dedicated to Asclepios, the god of doctors and medicine. Therefore, also the Roman constructions prove that healings were expected to take place there. (See G. Maier, *op.cit.* p. 191 and *New Bible Dictionary*, p. 132.).

water. *The first to plunge in after this disturbance recovered from whatever disease had afflicted him*" (Jn.5, 4). A popular tradition, left from a cult of healing pagan divinities, had developed around a pool of water with healing properties. The rumour went around that water was stirred when an angel passed by (originally, that was the ministry of the healing god Asclepios-Serapis), giving to the water the power to heal the first sick person that entered in it.¹¹

Many exegetes believe that verses 3b and 4 could be a gloss (see the explanation below).¹² Even if this verse was not part of the original text, it contains three statements that are fully justified:

a. The sick were actually waiting for the movement of the water; verse 7 refers also to it, and its authenticity is not questioned.

b. It was only those who were entering first into the stirred water that were healed, just as it is, again, specified in verse 7.

c. There is no such thing as neutral „powers of nature”, but simply natural phenomena which are caused by God’s messengers (cf. Ps.104, 4; Hebr. 1,7; Rev. 16,5).

v. 5. „*One who was there had been an invalid for thirty-eight years.*” In this verse, the emphasis of the narrative is on one man: a man was an invalid for thirty-eight years. From verse 7 we can deduce that the sick man could not move, so we might conclude that he was one of the paralyzed that was there.¹³ The fact that the text specifies the number of years that the man has been sick, gave rise to many interpretations of the exegetes. For some, number 38 has a symbolical value, reminding readers of the Exodus of the chosen people through the desert – a life orientated toward salvation, but lived under the Law.¹⁴ Nevertheless, this number may simply indicate a sickness with no cure, hence with no hope – 38 years may simply mean a lifetime. This may well be the best interpretation.

v. 6-7. Jesus comes in this environment, where there is no hope. And “*when He saw him (αἰδῶν)* – as if Jesus was intentionally searching for him – *because He knew that he had been sick for a long time* – says the evangelist – *Jesus asked him: „Do you want (θελεῖς) to be healed (ὑγιῆς γενεσθαι)?”*

The first question we may ask is whether Jesus simply happened to be there or he went there on purpose. We believe that Jesus was not there accidentally. There

¹¹ Eusebius himself describes this in „Onomasticon” 59, 25-27: „*Bethesda, the pool, was named in Jerusalem „probaton pool” which can also be said as the „pool of sheep”. It had five colonnades and two pools could be seen and usually, only one was filled with water that came from rain... True, it is said that the priests used it to wash the sick there, and there comes its name from*” (Cf. G. Zevini, *op. cit.* p. 128).

¹² There is no manuscript from before year 400 after Christ to contain these verses. (Cf. *Comentariu al Noului Testament*, editors, John F. Walvoord, Roy B. Zuck, Ed. Multimedia, Arad, 2005, p. 284); R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 120; D.A. Carson, *op. cit.* p. 242.

¹³ See D.A. Carson, *op. cit.* p. 242.

¹⁴ Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 120; G. Zevini, *op. cit.* p. 129; D.A. Carson, *op. cit.* p. 242. See St. Cyril of Alexandria, *op. cit.* p. 240.

were there many sick people, whose suffering, for most of them, left no place for hope. **Can God be absent from such a world?** We believe not! The task of the mission of the Messiah, according to the prophet, was to heal the blind and the crippled, to comfort those with broken hearts, etc. (Is. 35, 5 ff; 42,7; 61,1 ff.).

There are three verbs in verse 6 – *αἰδῶν* - *γινούσ* - *θελείσ* – that define the characteristics of Jesus` attitude to the paralytic:

- The verb *αἰδῶν* shows that Jesus had an eye for the one who suffers, which means that when no one sees the helpless, God sees him.

- The verb *γινούσ* shows a God that knows everything and because of all this knowledge, He comes towards the man who is forsaken by all.

- The question: *Do you want (θελείσ) to be healed (ὑγίης γενεσθαι)*, appears to make no sense. Which sick person does not want to get healed? Yet, the question does indeed make sense. The use of the verb *θελείσ* shows that Jesus does not act in healing without a conscious and responsible YES from the person. Actually, the question points to the person`s freedom, which God respects, but also to the fact that the possibility of healing is also in our power, that is, in our will, in the conviction that we can get what we ask for.¹⁵ Yet, the profound meaning of this question will be clarified at the end of the narrative, during the meeting between Jesus and the person who had been healed. Grace creates all the premises for salvation; yet, without a conscious positive response, which is determined by the will of the person, Jesus does not operate for his salvation.

The response of the sick person is as surprising as the question of Jesus. *Sir*, - the invalid replied – *I have no one to help me into the pool when the water is stirred up; but while I am coming, another steps down before me* (5, 7). It appears that the invalid was not completely immobile; he was probably able to move with great difficulty, so that every time he tried to get into the water he was overtaken by somebody else.

The text does not give us the reason why he had no one around to help him. First of all, it seems that he was also poor, because he had no servants. Also, we do not know if he had any relatives, if they had died, or if they had simply left him. Nevertheless, we can know one thing for sure: The fact that he does not give a quick positive answer, namely that he wants to be healed, which would have been the normal reaction, actually shows that he had another suffering, more painful than his physical infirmity: it was about his *loneliness*. It looks like loneliness, being an affliction of the soul, is more difficult to bear than bodily suffering. The paralytic was going to be healed of both pains: from a physical point of view, he will be healed, will stand up and will be able to walk again; from a spiritual point of view, he was going to have with him from now on a MAN – JESUS, who is also God. When someone`s life is accompanied by God, there is no place for loneliness and meaningless distress.

¹⁵ St. Cyril of Alexandria, *op. cit.* p. 241.

The remarkable thing is that, even if he was in that situation, the invalid remained at Bethesda and did not give up. We do not find specified anywhere that he spent all his 38 years of suffering at Bethesda. He could have come there only some time before his miraculous encounter with Jesus. Yet, one thing is certain from my perspective: The evangelist may have intended to communicate a message through this lack of information, namely, that in spite of his physical infirmity and of his loneliness, the sick person did not lose the hope of being healed. Probably, he hoped that someday someone will be moved by his patience in waiting, and will help him to be the first to go into the pool. Could this have been indeed the reason why Jesus looked for him? Certainly, YES!

v. 8-9. In that context of waiting and hope, Jesus says: *Get up! Pick up your mat and walk!* (λεγει αυτω ο Ιησους **εγειρε αρον** τον κρβαττον σου και **περιπατει**). Jesus' command can be found *ad litteram* in the description of the healing of the paralytic from Capernaum (Mk. 2, 9.11). Both the language used by John and the words of Jesus himself correspond perfectly well with synoptical reports (cf. Mt. 9, 2 ff). The verb **egeire** shows that the invalid person was laying on a bed, which was, probably, something like a mat, which could be easily rolled and carried. This is precisely the way in which we can understand the words of Jesus **aron ton krabatton sou kai peripatei**. The verb **peripatei** can be translated as: *go!* By doing this, Jesus offered to all those present at the pool the proof of the real healing: the one who was a paralytic was walking now.

From the evangelist's perspective, the command of Jesus, **εγειρε αρον** τον κρβαττον σου και **περιπατει !** has a profound theological significance. The verb **egeire**, translated as *get up*, can also be translated as *resurrect*. Therefore, the fact that Jesus asks the paralytic to stand up has a symbolic meaning, pointing to the spiritual and physical resurrection to a new life. One thing must be noticed here. The healing takes place in strong connection with the command of Jesus concerning obedience to His words.¹⁶ The paralytic is able to get up only after he listens and obeys to Jesus command. So, the healing is the result of listening to the words of Jesus. Regarding this, the evangelist writes: *At once the man was cured; he took up his bed and walked. The day on which this took place was a Sabbath* (5,9).

The adverb of time *ευαθεως* (at once) shows how quickly the word of God becomes effective; we can observe almost a simultaneity between the uttering of the command and its effect on the paralytic. *Almost always, man's positive or negative answer, marked by faith or disbelief can be found between these two events:*

- **The words of Jesus** – “*Do you believe that I am able to do this?*”
- **The human response** – **Yes, Lord!**
- **The miracle** – *Then He touched their eyes...*” (Mt. 9, 28-29);

¹⁶ See G. Maier, *op. cit.* p. 196.

Another example, following the same pattern:

- **The words of Jesus** – “*Your brother will rise again*”
- **The human response** – *Martha said: “I know he will rise again in the resurrection...”*
- **The miracle** – *Did I not tell you that if you believe, you would see the glory of God ?... Then he raised his voice in a great cry: “Lazarus, come forth!”* (Jn. 11, 23-24.40.43)

The words in verse 9, “*the day on which this took place was a Sabbath*”, are considered by many commentators as an introduction to the next passage,¹⁷ which includes the reaction of the Jews to the miracle performed by Jesus on a Sabbath day, which was considered to be a breaking the Sabbath.

2. The man who remains in sin and the revelation of Jesus (5, 9b -18)

v. 10-11. The reaction of the Jews to the healing performed by Jesus, is immediate: “and so the Jews said to the man who had been healed: It is the Sabbath; the law forbids you to carry the mat” (5,10). It is difficult to say who are these Jews to which the text refers. Probably, they were teachers, Jewish scholars in the Law. The Jewish law regarding the Sabbath was very clear: the command rest was given by God Himself. “*Observe the Sabbath, because it is holy to you. Anyone who desecrates it must be put to death; whoever does any work on that day must be cut off from his people*”. (Exod 31, 14).

This precept was based on the “rest of God”, which is mentioned at the end of the creation narrative. (cf. Exodus 20, 8–11; Duet. 5, 12–15; Num. 15, 32–36).

This was the reason why the breaking the law of Sabbath was considered such a grave mistake – it meant breaking the will of God, defiling the alliance between Yahweh and His people. (Exod 31, 13–17). According to the Mishna, the rigid Judaic tradition, transporting something from one place to another was one of the 39 things that were forbidden on the Sabbath day.¹⁸ The Prophet Jeremiah also says: “*Do not bring a load out of your houses or do any work on the Sabbath.*” (17, 21). This is the reason why, the healed man, was rebuked for carrying the mat.

The possibility of healing made on the Sabbath day was discussed in Judaism and, generally, the answer was affirmative. So, in the Talmud it is written: *On the Sabbath day, water is warmed up for the sick, in order to give him to drink or to cool him down... and do not say any more we will wait with that, maybe he will get healed, but to have water warmed immediately, because the possibility of a danger of death puts Sabbath on a side... Our teachers have taught us: On the day of Sabbath, the man must be preoccupied with saving life, namely, the more devotion, the more worthy of*

¹⁷ See R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 117-118.

¹⁸ Cf. Mishna Shab, 7,2, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VII, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, p. 8-9; See also D.A. Carson, *op.cit.* p. 244; R. Schnackenburg, *op.cit.* p. 122.

praise he is”.¹⁹ So, if Jesus was healing on the Sabbath day, he did this in conformity with the Judaic legal - religious framework. His words: “*So the Son of Man is Lord even of the Sabbath*” (Mk. 2, 28), did not cancel the Sabbath, but they gave it a different dimension in what Jesus is concerned.²⁰ Just as the Father is superior to the Sabbath and can work on this day, Jesus, who is equal to the Father in being, is also the Master of the Sabbath and can say: “*My Father has been working until now, and I have been working, too.*”²¹ (5,17).

When he was charged by the Jews, the man who was healed tried to find an excuse in order to escape the accusation: “*But he replied: The man who made me well said to me, “Pick up your mat, too and walk”*” (5,11). In reality, his answer reflects the human superficial character, incapable of understanding the miracle performed by Jesus. Yet, this answer shows something of the divine authority of the One who healed him: The ex-paralytic obeys His order, although as a Jew, he knew that he was not allowed to carry the mat on the Sabbath day.

v. 12-14. Gradually, the scene changes into questioning: “*So they asked him: Who is the Man who told you, Take up your bed and walk?*” (5, 12)

They asked this question only in order to know about Jesus (cf. Lk. 19, 3), but was not the manifestation of an open heart, ready to accept Him. “*The man who was healed had no idea who it was, for Jesus had slipped away into the crowd that was there*” (5, 13). It seems like we have to do here with a case where healing took place in the absence of faith. We do not know the reason why Jesus left that place in a hurry: Was it because he did not want to gain popularity? Indeed, this could have created an atmosphere of popular enthusiasm, which then could have impacted in a negative way His mission. Or did he merely aim at something else?

The fact that Jesus met again with the paralytic, which happened later after the event, makes us incline for the option. Jesus wanted to have a private meeting with him, in order to be able to communicate to him, without being disturbed by the crowd, something that the healed paralytic might have not been able to understand at that time and place, namely that the reason for his sufferings was within him, in his sins, and not on the outside. Actually, the evangelist writes about this in an explicit manner: “*Later Jesus found him at the temple and said to him: See, you are well again. Stop sinning or something worse may happen to you.*” (5, 14).

Verse 14 seems to contain a message in almost every word. This is why it is necessary to discuss some of these phrases in more detail:

¹⁹ Cf. B. Ioma 84b, *apud* G. Maier, *op. cit.* p. 198.

²⁰ The synoptics talk as well about the controversies between Jesus and the Jews regarding the Sabbath and always bring two arguments in defence of Jesus: 1. The salvation of man was priority over the Law (Mc. 2,23-28; 3,1-6; Mt. 12, 3-4, Lc. 6, 1-11, 13, 16-17; 14, 3-6); 2. Jesus has authority over the Sabbath (Mt.12, 8). John refers to the first argument in 7, 23.

²¹ It is important to note that the verb *εργαζομαι* – to work, is used in present tense, in the absolute sense, for both the Father and the Son and it expresses the equality and the unity of will in action.

- **Jesus found him in the temple** – We do not know if the healed man was in the temple because he was taking part in the “feast” or because he had come to bring a special sacrifice for his healing (cf. Lev. 3,1 ff, 7,11ff. 28 ff). Anyway, it is important to observe that *after the healing, the meeting of the man with Jesus takes place in the temple*. Is it possible that Jesus in fact was looking intentionally for this man in this particular place? This is quite plausible, since the evangelist states that it was Jesus who found the man in the temple, and not the other way around. If that is the case, then it means that God is searching for man in both situations: in suffering and in good health. The theological message of God’s search for man is the fact that man is permanently in God’s care and preoccupation. This is why in reality he is never alone. He feels lonely only when he breaks away from God through sin.

- **See, you got healthy** – means that God allowed the paralytic to regain his health. When we compare this phrase with the question asked by Jesus before he performed the miracle - *Do you want to get well?* –we understand that the healing was made possible also through the man’s own power. That is why Jesus says: “you got healthy” and not “I have made you healthy.” So, we understand that miracles take place as a result of cooperation between man and God. His renewal and restoration to the status of primary beauty, lost by sin, is accomplished by the power and desire of God, but in collaboration with the will and the freedom of the man.

- **Stop sinning or something worse may happen to you** – shows clearly that at the cause of his suffering was sin. It is not specified what this “worse” (χειρον comp. de la κακός) could mean, in case he sins again, but only the eternal damnation could be worse than 38 years of suffering.²²

v. 15. *The man went away and told the Jews that it was Jesus who had made him well.*

We do not know the reason why the healed man went to tell to the Jews that Jesus is the author of his healing. The healed paralytic must have had only one purpose: To give witness to Jesus and not to denounce Him.²³ Otherwise, the warning given to him in the temple, not to sin again, would have not reached its goal.²⁴ Since the healed man knows now the name of Jesus, we may conclude clear

²² Also see G. Maier, *op. cit.* p. 202; R. Schnackenburg, *op.cit.* p. 123.

²³ St. Cyril of Alexandria expresses the following point of view: „... he preached Jesus to the Jews not in order to hurt him, and to demonstrate himself in this way as a non-believer, but, so that they themselves can be healed, if they want to, and to know to the Physician who is worthy of praise.” (*op. cit.* p. 245);

²⁴ There are exegetes who hold the viewpoint that the healed man intended to denounce Jesus to the Jews. For instance, it is written: „Pouvant décider entre confesser sa foi ou ne pas adhérer à la personne de Jésus, il opte pour ce dernier choix, préférant à la vraie Vie le chemin de la mort: il va communiquer aux „Juifs” le nom de celui qui l’a guéri. N’apportant aucun témoignage sur Jésus, l’obligé se fait son accusateur et attire sur lui la haine des chefs qui „commencèrent à persécuter Jésus, parce qu’il faisait ces choses le Sabbat” (5,16) (cf. *op. cit.* p. 132); Vezi și D.A. Carson: „...in the present context, the motive can hardly be a desire to assign appropriate praise to Jesus...” (*op. cit.* p. 246).

that the discussion mentioned in verse 14, must have been longer than what the evangelist recorded.²⁵

III. The Spiritual Dimension of the Mission as a Theological Message for the Church, according to the Bethesda Episode

According to the Johannine analysis concerning a sacramental theological perspective, **the Bethesda episode** takes ecclesiological connotations, referring first of all, to the mission of the Christian Church. The step by step description of the miracle becomes above all a *missionary pattern*. According to the **Bethesda episode** the mission of the Church has to be unfolded in two sections: *extra and intra muros*.

1. Mission outside of the Church (extra muros ecclesiae)

a. Searching for the marginalised ones

By reconstituting the **Bethesda Episode** and focusing on the kerygmatic meaning of Ecclesia, John describes the event in order to give to it, through its symbolism, a profound theological meaning.

The crowd of those suffering from different illnesses, laying at the entry of the Bethesda pool represents *the suffering humanity*. This is a crowd physically and morally ruined by suffering and by the gloomy perspective of death, a crowd expecting redemption through miraculous elements, in this case, through water.

The five porches under which the sick and those who accompanied them were gathered, represent for some exegetes²⁶ the symbol of the *law of Moses*, the five books of the Torah, who are unable to save the human being, but which, if disregarded, brings condemnation in front of God, the Father (Jn.5, 45).²⁷

From another perspective, *the five porches* can represent in the Johannine ecclesiological symbolism the *Church of Jesus Christ*, in which all human categories are found. It is this *very* crowd of suffering people that Jesus is heading towards, placing Himself in the middle of it, taking the initiative, choosing only one in the crowd, as a symbol of the most poor and marginalised ones, who are so close to salvation and yet so far from it. The paralytic was so close to the healing water and yet he could not touch it: he did not have a person to help him. Jesus, knowing the physical and moral slavery of this person, reveals Himself to him, without disregarding his freedom. Jesus said: *Do you want* to be healed?

So, there is, in this episode and also in the action of Jesus, the image of *an ideal model of the mission of the Church*. We can understand from this attitude of Jesus, that the Church must be heading towards people, to get closer to the place of suffering, wherever that might be, in the world of the poor or of the rich, of the

²⁵ *Ibidem*, p. 203.

²⁶ See C.H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 318.

²⁷ The same interpretation at G. Zevini, *op.cit.* p. 129.

young or of the old, of the cultured or of the uncultured and from there to locate, first and foremost, the most suffering, poor and marginalised.

The ideal missionary Church is only the one who *is heading towards the world* challenging it through its questions, like Jesus, and then offering to it the beginning of redemption and incorporation within herself, by means of the healing water of the Sacrament of the Holy Baptism (Gal. 3, 27). A Church that expects the world to come towards it is not a missionary one.

b. The discretion of mission generates challenge

The Church's mission must be undertaken with the *simplicity* of Jesus' behaviour. The question addressed to the paralytic, *Do you want to be healed?* - was a challenging one, because in the mind of Jesus, it had no other purpose than to help the sufferer to overcome his despair, but mainly to recognize and confess his absolutely helpless condition and his total dependency on a person who could come towards him in order to help. We can deduce from this analysis the communitarian dimension of redemption: we are saved only "with" and "through" others.²⁸

The question addressed by Jesus to the paralytic is a crucial one, which is addressed today to every man, through the mission of His Church, in order to test that person's faith and to make them recognize and confess their sins. Knowing Jesus by means of experience is the only way for transforming the sick into a healthy, free person, capable of dominating what used to make her weak. Through the power of His word, Jesus opens a path full of hope for those who experience liberation from evil, happiness in a life lived in the power of the Spirit, which means dynamic and fruitful existence. This attitude of unconditional love from the part of the Church towards the suffering person, gives a spiritual dimension to this mission.

Thus, the mission of the Church, manifested in the world, may be characterised as an expression of *diakonia*. This kind of mission can be undertaken by everybody.

c. Witnessing to Jesus as part of the mission

The image of the healed paralytic departing from Jesus and that of his presence in front of the Jews in order to confirm that Jesus is the One who cured him, may be considered as a scene containing the defining elements for the Mission of the Church. She received the task to build a framework for giving witness to Jesus, which she has to share with the modern world. Any meeting with Jesus must imply for every Christian an opportunity to give witness to Him, especially because Jesus trained, commissioned and equipped His followers for His mission with a vision of the Church. This community of His followers may, as a team, carry on his work of salvation in the world. The Church should have a vision to seize the

²⁸ For more details in this respect see, Dumitru Staniloae, *Invatatura ortodoxa despre mantuire si concluziile ce rezulta din ea pentru slujirea crestina din lume*, in „Ortodoxia”, XXIV, 1972, no 2, p. 195–212.

opportunities available now in order to gather the fruit of the joint-labour of the Father and of the Son.

In other words, the community of Jesus should bear witness by preaching, teaching, writing, counselling, and offering social service with the aim of gathering people to receive life in Christ. However, such attempts will be ineffective if they are not accompanied by a life of love, unity and serving according to the model of the love of Jesus. The enabling power for the life and witness of the Church comes from the Holy Spirit that Jesus has sent.

Another detail cannot be missed in the discussion: Jesus made his miracle in Bethesda, under the auspices of a feast. Yet, the mission of Jesus is permanently unfolded under the auspices of the eternal feast – *Christ the Sacrificed One*, on the altar of the Church. The power of this sacrifice always accompanies the missionaries and cures those to whom the word is preached.

2. Mission inside of the Church (intra muros ecclesiae)

a. Jesus looks for the one He healed

What appears as a special characteristic of the mission of Jesus in the episode of Bethesda, in its second part, is the fact that Jesus also searches for the healthy man – this is the task and imperative of the mission of the Church from the very beginning.

It is true that Jesus said: *I did not come to call the just persons, but the sinners to atonement (Mt 9, 13)*. However, His words do not mean that his action of salvation is overlooking the first group of people. They only try to emphasize that the main aim of His Incarnation was the redemption of the fallen. The righteous person is saved by helping the other and the sinner is saved by being helped by the former.

It is extremely important to notice that *the dialogue between Jesus and the healed person takes place inside the Temple and not outside of it – intra muros not extra muros of the Temple*. This means that the relationship between the former paralytic and his Saviour is now very different from what it used to be. The help that he gets now does not aim at the recovery of his health, but at its preservation.

This is the way in which the Church has to direct its mission, namely towards its own members, in order to maintain the health of their soul and their true faith. But, this scene does not want to say that the ones healthy in spirit are only in the Church – *intra Ecclesiae*. Such people could be found also *extra Ecclesiae*, but those who do not cultivate the health of their soul in the grace-filled space of the church are only half healthy (Tit 1, 9; 2,1). The mission of the Church for that category remains a distinct one, specially the *extra muros* one. Actually, the mission aimed at those that have already experienced Jesus is both an *intra* and an *extra muros* one.

b. – Exhortations and warnings

The meeting in the Temple between Jesus and the healed paralytic, focuses on an ***exhortation – warning*** given by Jesus: “*From now on do not sin lest happen*

something worst to you” (5, 14). But these words are also an assurance that from that moment, the sins of the healed person are deeply forgiven by God and something bad could happen to him only if he sins again. This is what Jesus had in mind when He said: “*My Father has been working until now so I am working, too*” (5, 17). The hidden work of the Father in the forgiveness of sins compels also the Son to an obvious public activity of healing the world. Therefore, this is not only a bodily healing, but also the spiritual one.²⁹ The words quoted above concentrate the core of the mission of Jesus, realised in the House of God. Thus, an important part of the priest’s intra mission is to permanently remind the Christians that sin is the root cause of the suffering in the world, but also to assure them that Jesus together with his Father are permanently active in the continuous work of healing the world.

The Holy Scripture records a number of examples in which suffering and sudden death have come as a result of sins, both known or unknown: the death of the Galileans murdered by Herod, the death of the 18 people over whom the Siloam Tower had fallen (Lk 13, 1-5); the death of Ananias and Sapphyra (Acts, 5, 1-11); the suffering and death of those who despise the Body and the Blood of Lord (I Cor. 11, 30) etc.

In defining this truth, the Apostle Paul argued in his epistle sent to the Christians in Roma: “*there will be anguish and distress for everyone who does evil [...], but glory and honor and peace for everyone who does good*” (Rom.2, 9-10).

Regarded from this point of view, the exhortation – warning of Jesus, which could also be understood as the core of His mission in the temple, may be considered as a *diakonia of the word*, which defines an essential dimension of the mission of the Church.

IV. Conclusions

- The spiritual theological significance of the Bethesda episode is linked to the previous episodes (Cana, Nicodim, Samaritan woman) through the symbolism of water, which is specific to Johannine literature. As Dodd writes, “We have previously had the water of Jewish purifications, and the water of Jacob's well, as symbols of the ineffective ordinances of religion on the level of mere *σάρξ* as opposed to religion *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθεία*. In the Bethesda narrative we have, once again, water which offers healing (or newness of life), but has not been effective to heal a cripple of thirty-eight years' standing”.³⁰ Water acquires healing properties only when it is touched by an angel, the symbol of God’s grace, which fills it with power. The paralytic was not healed in it because he did not have a person to help him to enter in the water, but others did. From this perspective it becomes the symbol or the prefiguration of Christian Baptism.³¹ *In the orthodox*

²⁹ See R. Schnackenburg, *op.cit.* p. 123.

³⁰ Cf. C.H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 318.

³¹ See *The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms*, Nashville: Tennessee, 1997, p. 224.

iconography the Bethesda episode is represented as symbolising the basin for the Christian Baptism.

- Bethesda, signifying the Church, becomes the place which reveals the mercy of God who searches for the lonely and for the helpless and brings healing to the sick and the hopeless.

- Bethesda becomes also the efficient and *dynamic place of mission* and Jesus is the exponent of mission par excellence. The various stages in which the miracle takes place, becomes a pattern, a model of mission for the Church in the contemporary world.

- According to the Bethesda episode, *the person charged with the responsibility of mission* in the Church is not only the priest, as a direct follower of Jesus, but every Christian. At Bethesda, there are people who really achieved a mission by helping the helpless and ministering to them. The words of the paralytic: “*I do not have man to throw me in the bath when the water stirs, that until to come, the other one (probably the ones who were helped by others) gets down before me*” are meaningful in this sense. Consequently, a part of the mission of Church must be undertaken as an expression of the universal priesthood of all Christians.

- The healing at Bethesda becomes also a *prophetic sign* because in the new creation of God, received through the Incarnation of Jesus, and permanently renewed in the Sacraments of the Church, suffering and illness will disappear. This truth becomes a component of the result of the mission of the Church, and of the hope of every Christian.

- The “Bethesda” episode points out also to *the kerygmatic dimension* of the mission of the Church. The miracle of the healing of the paralytic underlines, first of all, the power and the authority of the word of Jesus: the healing comes after the word of Jesus is listened to and obeyed upon. Therefore, the healing mission of the Church is closely connected with the urgent necessity of preaching and listening to the word of Jesus. At the same time, this kind of Church activity – healing and kerygmatic, – becomes in the contemporary world a living witness for Jesus and his presence in the Sacraments and the spiritual activities of the Church.

- “Bearing witness” is one of the predominant themes in John’s Gospel and then author develops this theme by using the terms *marturein* and *marturia*, often allowing it to be implied. A special feature in John is that the witness motif is connected with words and expressions that have mission concerns and thus receive missiological significance.

- John felt the need to prove and defend this truth by presenting many witnesses, in conformity with the Jewish law, so that he might better address the ongoing conflict between the Church and the synagogue.

A place of miracles
For one person at one time
Through angelic mediation
For physical and temporal well-being

A Person of miracles
For everyone at any time
Without angelic mediation
For spiritual and eternal well-being which begins with baptism

- Jesus also came into the world to bear witness to the truth. That is, the missionary agenda of Jesus, according to John, is that he should bear witness to himself as the genuine revelation of God who, in his love and truthfulness, delivers people from sin, sickness, and death.

The church today may therefore learn from Jesus, as John portrays Him in 5, 1-15, some of the methods of his mission:

- a. Jesus had concern for the physical, spiritual and social needs of the sick and the suffering, and thus cared for the ὅλος ἄνθρωπος. Therefore, his mission was holistic in nature.

- b. In his soteriological mission, Jesus paid attention to the context in which he was ministering and made his message of truth relevant to that context.

- c. Jesus had concern for the whole world and therefore his mission crossed the boundaries of his own people and culture in order to embrace the people who were despised and marginalized. He totally identified himself with them by being with them and offering them impartially the salvation of God. Thus, the mission of Jesus had universal significance.

- d. Jesus bore witness to the heavenly truth by dialogue with individuals and groups, and made them his witnesses before the world. The Church is called to bear witness to the life-giving power of Jesus by getting involved in the daily affairs of the world, whether political, social or religious.³²

³² For details see, Jey J. Kanagaraj, *Missiological Significance of Bearing Witness in John's Gospel: Witnesses of Jesus and the Church*, unpublished paper presented at the Seminar "The Mission of the Church: Exegesis and Hermeneutics", the 60th SNTS General Meeting in Halle, 2005.

TEOLOGIE ISTORICĂ

**DATE STATISTICE PRIVITOARE LA PAROHIIILE, FILIIILE ȘI
CREDINCIOȘII DIN EPARHIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ A
VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI LA 1 SEPTEMBRIE 1940**

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. Statistic data concerning the parishes, filiations and believers from the Romanian Orthodox Diocese of Vad, Feleac and Cluj on the 1st of September of 1940. It is shown in the following chart that on the 1st of September of 1940 there were eight districts of the Bishopric de Cluj (the one of Bistrița, Cluj, Dej, Huedin, Lăpuș, Târgu Mureș and Unguraș), with 193 parishes, 56 filiations and 153.627 believers.

The statistics are important for the History of the Romanian Orthodox Church, because they offer us exact data concerning the parishes, the filiations, the priests and the number of believers, but, at the same time, also for those who deal with problems of demography.

*

În urma Dictatului de la Viena, din 30 august 1940¹ România a fost obligată, în final, să cedeze Ungariei horthyste 43.492 km² cu 2.667.000 locuitori.²

Îndată după Dictat, teritoriul Eparhiei Clujului a rămas jumătate în România, iar cealaltă parte, sub stăpânire maghiară.³

La 1 septembrie 1940 Eparhia Ortodoxă Română a Clujului avea sub jurisdicția sa în teritoriul cedat Ungariei opt protopopiate (Bistrița, Cluj, Dej, Huedin, Lăpuș, Reghin, Târgu Mureș și Unguraș), cu 193 parohii, 56 filii și 153.627 suflete, după cum reiese din tabloul⁴ de mai jos; dintr-o altă statistică ar fi vorba de 201 parohii și 35 filii, cu 172.805 credincioși.⁵

Cât privește pe românii ortodocși din Eparhia Clujului rămași în România, pentru ei Episcopul Nicolae Colan a întemeiat un *Vicariat Ortodox Român* la Alba Iulia (în 6 septembrie 1940), prin Decizia nr. 5414/1940; în fruntea Vicariatului a fost numit Pr. Alexandru Baba, ajutat de protopopul Romul Popa din Luduș și protopopul Iosif Pop din Aiud, precum și de către alți clerici și mireni; acest Vicariat a funcționat în perioada 1940-1945; pomenim că din Vicariatul Ortodox Român din

¹ A. Simion, *Dictatul de la Viena*, Cluj, 1972.

² Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune, Cultură*, vol. III, tom I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 647.

³ *Raportul Consiliului Eparhial către Adunarea Eparhială din anul 1941*, Cluj, 1941, p. 1.

⁴ *Tabloul despre parohiile, preoții și numărul sufletelor rămase în teritoriul cedat*, Alba Iulia, 2 noiembrie 1940, în „Arhiva Arhiepiscopiei Clujului”, Fondul Vicariatului Ortodox Român Alba – Iulia, Actul Ad. 1340/940, 10 p.

⁵ Alexandru Moraru, *op.cit.*, p. 650.

Alba-Iulia făceau parte protopopiatele: Abrud, Aiud, Alba-Iulia, Câmpeni, Luduș, Lupșa, Turda și parohiile rămase în România din protopopiatele: Cluj, Huedin și Târgu Mureș, despre care se va vorbi într-un alt studiu.

Menționăm că, datele statistice privitoare la parohiile, filiile, preoții și credincioșii din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului au fost alcătuite în cadrul Vicariatului Ortodox Român din Alba Iulia la 2 noiembrie 1940; ele sunt importante atât pentru Istoria Bisericii Ortodoxe Române (fiindcă ne oferă date precise cu privire la parohii, filii, preoți și număr de credincioși ortodocși români), cât și pentru cei ce se ocupă cu probleme de demografie.

Iată ce descoperim în tabloul de mai jos:

TABLOU despre parohiile, preoții și numărul sufletelor rămase în teritoriul cedat

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
Protopopiatul Bistrița				
1.	Bârla	Nașcu Vasile	207	
2.	Bistrița	Mureșan Victor	1600	
3.	Bistrița-Bârgăului	Suciu Ion	2266	
4.	Blăjenii de jos	Pop Ion	540	
	Filia Târpiu	Pop Ion	196	
5.	Blăjenii de sus	Bălan Iuliu	674	
	Filia Sigmoid	- // -	139	
6.	Bucheș	Feier Zaharie	592	
	Filia Buclacu de jos	- // -	292	
	Filia Orhei	- // -	17	
7	Caila	Ciuneș Teodor	536	
8.	Chintelnic	Câdea Valer	893	
9.	Colibița	Manu Augustin	284	
10.	Corvinești	-	412	
11.	Coșna	Spânul Ion	905	
12.	Cușma	Mărean Nicolae	550	
13.	Dipșa	Donisă Ilie	346	
14.	Galații Bistriții	Georgiu Mihail	1392	
15.	Iad	Flămând Adrian	539	
	Filia Dorolea	- // -	339	
16.	Ilva-Mare	Hanganu Ion	523	

DATE STATISTICE PRIVITOARE LA PAROHILE, FILIILE ȘI CREDINCIOȘII DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
17.	Iuda	Oniga Ion	788	
	Filia Brătieni și Stupini	- // -	55	
18.	Josenii-Bârgăului	Buzdug Ion	1606	
19.	Mijlocenii-Bârgăului	Pop Augustin	1476	
20.	Năsăud	Faur Augustin	172	
	Filia Maier	- // -	24	
	Filia Sângeorz-Băi	- // -	42	
	Filia Feldru	- // -	54	
21.	Prundul-Bârgăului I	Suceava Iuliu	2678	
	Filia Mureșenii-Bârgăului	- // -	223	
	Filia Tiha-Bârgăului	- // -	200	
22.	Prundul-Bârgăului II	Luncan Vasile	-	
23.	Rusul-Bârgăului	-	956	
24.	Șieul Mare	Purcilean Simion	658	
25.	Șieu-Sfântul	Maximiean Vasile	366	
	Filia Șintereag	- // -	56	
26.	Simionești	Deac Vasile	412	
	Filia Morariu	- // -	64	
27.	Susenii-Bârgăului	Cristea Nicolae	1215	
28.	Teaca	Dr. Deac Victor	200	
			Total 24.488	
Protopopiatul Cluj				
1.	Agârbiciu	Nicoară Alexandru	956	
2.	Apahida	Lazar Ion	895	
3.	Bărăi	Pop Ioachim	844	
4.	Bonțida	Vlaicu Cornel	1284	

ALEXANDRU MORARU

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
	Filia Sec	- // -	56	
5.	Cara	-	1096	
6.	Chinteni	-	206	
7.	Cluj I	-	4.000	
8.	Cluj II	-	4.000	
9.	Cluj III	Muşat Aurel	4.000	
10.	Cluj-âmbul-Rotund	-	1.026	
11.	Cojocna	Suciu George	998	
12.	Feiurd-Pădureni	Fărcaş Ion	330	
	Filia Câmpeneşti	- // -	109	
13.	Gilău	Paşca Virgil	326	
14.	Luna de Sus	Radu Ion	769	
	Filia Stolna	- // -	253	
15.	Sănnicoară	-	196	
	Filia Dezmir	-	26	
16.	Someşeni	Rusu Dumitru	1879	
			Total 23.249	
Protopopiatul Dej				
1.	Beclean	-	91	
	Filia Poienile-Reteagului	-	115	
2.	Chiochiş	-	532	
3.	Chiueşti	Lador Octavian	1282	
4.	Ciceu-Corabie	Danciu Ioan	854	
5.	Ciceu-Giurgeşti	Bodea Augustin	1518	
6.	Ciceu-Hăşmaş	Ivan Dănilă	611	
7.	Ciceu-Poieni	Danciu Augustin	768	
8.	Ciubanca	Muntean George	580	
	Filia Ciubăncuţa		380	
9.	Căprioara	-	152	
10.	Dej	Manu Zaharie	763	
11.	Divinciorii Mari	Gânju At.	564	

DATE STATISTICE PRIVITOARE LA PAROHILE, FILIILE ȘI CREDINCIOȘII DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
12.	Dobricel	Cotuțiu Constantin	708	
13.	Dumbrăvița	Cotuțiu Ioan	966	
14.	Esc	Danciu Ion	334	
15.	Gâlgău	Perhaița Teodor	715	
16.	Gârboul-Dejului	Cureu Ezechil	675	
17.	Gherla	Giurgiuca Dumitru	409	
18.	Gostila	Bodea Emil	1038	
19.	Leurda	Macavei Ion	297	
	Filia Guga	- // -	250	
20.	Măgoaja	Cupșa Octavian	1056	
21.	Muncel	Foltiș Ion	414	
	Filia Fălcușa	- // -	406	
22.	Negrilești	Țăgean Nicolae	883	
23.	Nușeni	Șendrea Pavel	30	
24.	Ocna-Dejului	-	394	
25.	Olpret	-	1377	
26.	Osoiu	Nechita Gavril	371	
27.	Perișor	Giurgiuca Andrei	1032	
28.	Poiana-Blenchii	-	916	
29.	Săcătura	Both Ion	138	
	Filia Ileanda	- // -	58	
30.	Selișca	Mureșan Grigore	154	
	Filia Cățcău	- // -	159	
31.	Șimijna	Bilț Valeriu	319	
32.	Spermezeu	Ier. Bertea Casian	186	
33.	Teocul de jos	Ier. Rotariu Danil	56	
34.	Țop	Pop Ion	140	
35.	Vad	Ciceu Teodor	217	
			Total: 21.908	
Protopopiatul Huedin				
1.	Aghireș	-	206	
2.	Bedeciu	Sava Traian	1230	

ALEXANDRU MORARU

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
3.	Căpușu Mare	-	55	
	Filia Straja	-	254	
4.	Căpușu Mic	-	215	
5.	Ciucea	-	148	
6.	Cubleșu	Ceuca Ion	378	
7.	Dâncu	Ferg hete Sabin	489	
8.	Domos	-	125	
	Filia Horlacea	-	71	
9.	Dumbrava	Mocanu Traian	323	
10.	Huedin	-	706	
11.	Nadășu	Păltinean Dumitru	827	
12.	Păniceni	-	728	
13.	Tic	-	200	
14.	Valea Drăganului	Pop Petru	2130	
			Total: 7.985	
Protopopiatul Lăpuș				
1.	Baba	Thira Augustin	598	
2.	Boereni	Ier. Sava Ivestment	108	
3.	Borcut	Todea George	546	
4.	Corneni	-	358	
5.	Costeni	Mihon Ion	626	
6.	Cupșeni	Ier. Vasilian Inochenție	944	
7.	Dobric	Picu Pavel	308	
8.	Dumbrava	Perhaița Alexandru	252	
9.	Inău	Vaida Augustin	557	
10.	Libotin	Petruț Gavril	1190	
11.	Peteritea	-	407	
12.	Poiana Porcului	Manu Alexandru	642	
13.	Răzoare	Herman Teodor	935	
14.	Rogoz	Herman Alex.	1136	
	Filia Dămăcușeni	- // -	60	
15.	Rohia	Gherman Nicolae	768	

DATE STATISTICE PRIVITOARE LA PAROHILE, FILIILE ȘI CREDINCIOȘII DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
16.	Sălnița	Roman Emil	318	
	Filia Dealul Corbului	- // -	192	
17.	Stoiceni	Andrei Augustin	416	
18.	Suciul de Jos	-	614	
19.	Târgu-Lăpușului	Gheție Ștefan	262	
20.	Ungureni	Buda Romul	1146	
21.	Văleni	Puica Vasile	715	
22.	Vima Mare	Micu George	513	
23.	Vima Mică I	Roman Ion	372	
24.	Vima Mică II	Roman Alex.	227	
			Total: 14210	
Protopopiatul Reghin				
1.	Aluniș	Nicolescu Alexandru	785	
	Filia Porcești	- // -	276	
2.	Borsec	-	48	
3.	Brâncovenești	Crăciun Gh.	310	
4.	Cașva	Șuteu Victor	221	
	Filia Glăjerie	- // -	61	
5.	Deda	Greco Mihail	1818	
6.	Deda-Bistra	Moldovan Chiril	805	
	Filia Găloaia	Moldovan Chiril	45	
7.	Deleni	Petruțiu Gavril	695	
8.	Dumbrava	Popescu Ion	948	
9.	Filea	Căzan Gheorghe	1308	
10.	Gurghiu	-	213	
11.	Hodac	Fărcaș Vasile	2475	
12.	Ibănești-Pădure	Cotuțiu Constantin	1916	
13.	Ibănești-Sat	Gliga Vasile	1791	
14.	Idicel-Pădure	Nicolescu Aurel	979	
15.	Idicel-Sat	Sălăgean Ion	730	
	Filia Murăș-Mort	- // -	165	
16.	Jubenița	Oltean Alexandru	999	

ALEXANDRU MORARU

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
17.	Lueriu	Narița George	965	
18.	Lunca-Bradului	Eftimie Andrei	807	
19.	Nadeșa-rom.	Șuteu Ion	456	
20.	Pietriș	Rada Dionisie	586	
21.	Răstolița	Moldovan Teodor	475	
22.	Râpa de Jos	Buiu Ion	770	
23.	Reghin	Maloș Ion	210	
	Filia Petelea	- // -	15	
	Filia Suseni	- // -	14	
	Filia Apalina	- // -	12	
	Filia Breaza	- // -	11	
24.	Săcalul de Pădure	Todea Romul	786	
25.	Stânceni	Oltean Alex.	1255	
26.	Toplița-Română I	-	1765	
	Filia Gălăuțaș	-	106	
27.	Toplița Română II	Antal Valer	1658	
28.	Urișul de Sus	Buciu Teodor	1148	
29.	Vătava	Șendrea Pavel	1049	
			Total: 28.076	
Protopopiatul Târgul-Murăș				
1.	Acățari	Șuteu Dorift	275	
2.	Bandul de Câmpie	Viscreanu Ieroftei	443	
3.	Berghia	Oltean Ion	274	
4.	Corunca	Matei Partenie	258	
	Filia Sănișor	- // -	162	
	Filia Măiad	- // -	66	
5.	Cristești	Stoicovici Ștefan	501	
6.	Gornești	Suciu Pavel	404	
	Filia Glodeni	- // -	96	
7.	Miercurea-Niraj	-	235	
8.	Morăști	Fărcaș Petru	458	
9.	Murășeni	Oltean Alexandru	668	

DATE STATISTICE PRIVITOARE LA PAROHILE, FILIILE ȘI CREDINCIOȘII DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
10.	Murgești	Bucur Teodor	152	
	Filia Păsăreni	- // -	7	
	Filia Bolintiu	- // -	4	
	Filia Măghereni	- // -	10	
	Filiala Găbești	- // -	21	
	Filia Neaua	- // -	9	
11.	Moșuni	Burnichie George	309	
	Filia Veța	- // -	255	
	Filia Lăurenii	- // -	15	
	Filia Șard	- // -	28	
12.	Nasna	Buda Alexandru	944	
13.	Periș	Truța Sabin	519	
14.	Praid	-	162	
	Filia Sovata	-	25	
15.	Sâncraiu de Mureș	Bărdășan Carol	523	
16.	Sângeorgiu de Mureș	Puia Ieronim	396	
	Filia Ogari	- // -	64	
17.	Sângeorgiu de Pădure	Muica Teodor	1364	
	Filia Viforoasa	- // -	19	
18.	Sângerul de Pădure	Olariu Vasile	341	
	Filia Dumbrăvioara	- // -	10	
19.	Târgul-Mureș I	-	2700	
20.	Târgul-Mureș- II	Runcan Alexandru	2709	
21.	Ungheni	-	81	
			Total: 14507	
Protopopiatul Unguraș				
1.	Baica	Miclea Emil	343	
2.	Bălan	Câmpian Gavril	1556	
3.	Bodiu	-	378	
4.	Bosna	-	340	
5.	Buciumi	-	298	

ALEXANDRU MORARU

Nr. crt.	Numele parohiei	Numele preotului	Numărul sufletelor	Observare
6.	Chendremal	Câmpian Gavril	251	
7.	Dol	-	508	
8.	Gălpâia	-	814	
9.	Hida	-	817	
10.	Jac	-	1057	
	Filia Brebi	-	58	
11.	Jibou	-	123	
	Filia Cehul-Silvaniei	-	182	
12.	Miluan	Bompa Traian	830	
13.	Păușa	Barbul Ion	667	
14.	Rachiș	Pop Valentin	1069	
15.	Romita	-	497	
	Filia Chichișa	-	68	
16.	Sânpetru-Almașului	Nicola Petru	1444	
17.	Sântă-Măria	Pușcaș George	806	
18.	Șimleul Silvaniei	-	232	
19.	Stâna	-	1005	
	Filia Ciumărna	-	345	
20.	Stârci	Stanciu Vasile	726	
	Filia Pria	- // -	68	
21.	Tămașa	Măgurean Andrei	673	
22.	Tresnea	-	1250	
23.	Unguraș	-	1047	
24.	Vaşcapău	Câmpian Ion	476	
25.	Zălau	-	353	
26.	Zimbor	Curca Simion	923	
			Total: 19204	

Recapitulare

1. Parohii.....193
2. Filii.....56
3. Suflete.....153.627

Alba Iulia, la 2 noiembrie 1940

Președinte:
[Al. Baba]

Secretar:
[N. Vasiu]

Episcopia Ort. Rom. a Clujului

**SITUAȚIA la data arbitrajului dela Viena, în teritoriul cedat Ungariei
la 1 Septembrie 1940**

Nr. curent	Protopopiatul	Parohii	Filiale	Biserici	Suflete	Posturi de preoți	Preoți în funcțiune	Expulzați și refugiați	Observațiuni
1.	Bistrița	28	13	26	24.488	28	28	4	
2.	Cluj	16	4	16	23.249	16	16	15	
3.	Dej	35	6	31	21.908	35	35	8	
4.	Huedin	14	2	15	7.985	13	13	6	1 preot omorât
5.	Lăpuș	24	2	24	14.210	24	24	9	
6.	Reghin	29	9	28	28.076	29	28	4	
7.	Tg. Mureș	21	15	18	14.507	21	22	9	
8.	Unguraș	26	5	23	19.204	26	25	13	1 preot omorât
		193	56	181	153.627	192	191	68	2 preoți omorâți

Alba Iulia, la 29 noiembrie 1940

Președintele Vicariatului:
[Al. Baba]

Secretar:
[N. Vasiu]

VISARION PUIU - UN IERARH AL ROMÂNILOR DE PRETUTINDENI

DOREL MAN

ABSTRACT. Visarion Puiu - a hierarch of the Romanians abroad. Visarion Puiu (1879-19640) was a hierarch well-known by the Romanians abroad, a hierarch that reached the high ecclesiastic see of Metropolitan Bishop of Bucovina.

His destiny was a pattern. The cycle of his life of the deeds and events in which he was involved and his connections with all the Romanian communities qualify him to the title of "*hierarch of the Romanians abroad*".

He was elected as Bishop of Arges in 1921 and from 1923 he was Bishop of Hotin, until 1935, when he was elected as Metropolitan Bishop of Bucovina, with his residence in the city of Cernauti.

His achievements in Bassarabia were: the construction of the Cathedral in Balti, the Episcopal Palace, schools and printing house the sanatorim, the central park, the water delivery and energy supply, the sewerage of the city and the development of the railway transportation in Balti. Then, in Cernauti he built the Palace of Culture and canteens for the workers. He rebuilt Vatra Dornei resort, and for this he was appreciated by king Charles II (1930-1940), when His Majesty made some visits in the area.

The events in 1944, found him across the border. He remained in Paris from 1949, and founded there the first Orthodox Bishopric in Western Europe, an opponent to the communist regime. Under the communist pressure, he was sentenced to death on February 21, 1946 and the Holy Synod was forced to defrock him on February 28, 1950. This act was canceled by the Orthodox Church on September 25, 1990. Since then, many different manifestations and scientific sessions rendered homage to his personality.

O instituție este viabilă și se validează desăvârșindu-și menirea pe pământ și datorită personalităților care au condus-o de-a lungul timpului. Biserica Ortodoxă Română a avut numeroase astfel de personalități, care au fost admirate și acceptate în țară, dar recunoscute și de credincioșii români de peste hotare. Simpli slujitori ai altarului, călugări cu har și dăruire, pierduți în singurătatea schiturilor, sau ierarhi luminați și venerați au constituit modele pentru imensa masă a dreptcredincioșilor, dornici să găsească „lumina”, „harul” și „cuvântul” care zidește.

Un astfel de ierarh, recunoscut de românii de pretutindeni, a fost mitropolitul Visarion Puiu, ajuns în înalta demnitate ecleziastică de mitropolit al Bucovinei. Destinul său a fost unul pilduitor și derularea vieții sale, a faptelor și evenimentelor în care a fost implicat, realizările și legăturile lui cu toate comunitățile de români îl îndreptătesc să primească titlul de „*ierarh al românilor de pretutindeni*”.

În cele ce urmează încercăm să creionăm un portret și un profil al acestui înalt slujitor al Bisericii noastre, urmărindu-i evoluția. La 27 februarie 1879 a văzut lumina zilei, la Pașcani, Victor Puiu, primul dintre cei trei copii ai lui Ioan și Elena Puiu, o adevărată familie creștină. Tatăl său a fost fiul preotului Ioan Puiu din

Girov, județul Neamț, iar mama sa provenea dintr-un neam de oameni credincioși, fiind fiica negustorului Miron Nicolai. Copilul Puiu a urmat cursurile școlii mixte la Pașcani, iar din 1891 a intrat la Seminarul Sfântul Gheorghe din Roman, beneficiind de sprijinul episcopului Ioanichie Flor Băcăuanul.

Două amintiri ar marca șederea lui în așezămintele de învățatură creștină de la Roman și anume: înmormântarea episcopului Melhisedec – figură însemnată a ortodoxiei românești - în mai 1892 și orele de limbă română ținute de profesorul său de la seminar, scriitorul Calistrat Hogaș, care deținea catedra de limba română din 1869¹. Iată cum îl caracterizează viitorul mitropolit pe profesorul său: „sever și exigent, dar drept”, și urmează cu sinceritate și recunoștință: „lui îi datorez primele compuneri stilistice bunișoare și primele îndemnări de a citi literatură românească și străină”².

Pregătirea religioasă și-a continuat-o Victor Puiu urmând cursul superior al Seminarului Veniamin Costache din Iași, unde a rămas un cititor pasionat, participând, potrivit propriilor sale mărturisiri la concertele și spectacolele de la Teatrul Național. Setea de cunoaștere și năzuința spre o împlinire preoțească și de slujire a Bisericii l-au făcut să urmeze Facultatea de Teologie din București între anii 1900 și 1904. Ca student nu a ezitat să lucreze ca funcționar la Casa Bisericii (viitorul Minister al Cultelor) dar nu și-a neglijat nici studiile teologice și a asistat de câte ori a putut la manifestările culturale din capitala Regatului României, având amintiri frumoase de la întâlnirile cu Titu Maiorescu, Constantin Rădulescu Motru sau Spiru Haret. Iată cum drumul firesc urmat de un viitor slujitor al Bisericii, pregătit pentru secolul XX, include pe lângă cea mai bună instituție teologică și o solidă pregătire intelectuală, bazată pe studiu și lecturi personale, dar și pe întâlniri și contacte cu cele mai luminate minți ale culturii române. Mai mult, tânărul de 23 de ani nu ezită să lucreze pentru Biserică, locul de funcționar la instituția bisericească, fiindu-i oferit de mai marii săi pentru că era un student eminent și un bun creștin, caracterizat printr-o cinste exemplară ce nu-l va părăsi toată viața.

După terminarea studiilor teologice, tânărul teolog a decis să se întoarcă la Roman unde a fost tuns în monahism de către episcopul Gherasim Safiriu la 22 decembrie 1905. A fost apoi hirotonit diacon și astfel începe lungul drum al slujirii Bisericii și al jertfei de sine. Mulțumirea sufletească și bucuria că face lucruri plăcute lui Dumnezeu l-au făcut să recunoască în însemnările sale: „aceștia (1905-1907) au fost cei mai frumoși ani ai călugăriei mele”³.

Din ianuarie 1907 și până în iulie 1908, deci un an și jumătate a fost bursier al Academiei duhovnicești din Kiev, prilej de a cunoaște la ea acasă o veche școală de gândire teologică ortodoxă de cea mai înaltă ținută⁴. După episodul studiilor de

¹ Mircea Zăciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu (Coordonatori), *Dicționarul Scriitorilor Români*, Vol. II D-L, București, 1998, p. 514-515.

² Dintre numeroasele studii și bibliografii ale mitropolitului Visarion Puiu, am utilizat un studiu recent al unui preot doctorand Florin Tușcanu intitulat: *Un nedreptățit al istoriei – Mitropolitul Visarion Puiu*, în revista Rost – publicație editată de Asociația Romfest XXI, cu sediul la București, din 19 sept. 2004.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

la Kiev, reîntors în România va sluji Biserica îndeplinind pe rând diverse slujiri bisericești, făcând ascultare ca un adevărat călugăr. A fost pe rând diacon la catedrala din Galați, apoi a fost hirotonit ieromonah, prin bunăvoința episcopului Pimen Georgescu, urcând foarte repede în ierarhia Bisericii; la sfârșitul anului 1908 era protosinghel, iar din ianuarie 1909 este ridicat la rangul de arhimandrit, apoi vicar al eparhiei Dunării de Jos și foarte important lucru, director al Seminarului Sfântul Andrei din Galați, funcție pe care a deținut-o între anii 1909-1918.

Virtuțile sale de învățat și calitățile de părinte duhovnicesc au găsit locul prielnic de manifestare și împlinire. Faptul că a fost menținut mulți ani în această poziție de conducător al unei școli ce face pregătirea de bază a viitorilor preoți și călugări dovedește buna sa pregătire teologică, performanțele de administrator și părinte sufletesc, veritabil îndrumător și model pentru sufletele tinere ale unor creștini însetați de învățătură.

O mărturie din propriul jurnal ni-l arată și într-o lumină de adevărat patriot și om al Bisericii ce se luptă în vremuri de război pentru aproapele său aflat în suferință, dar și pentru poporul și țara sa: „În timpul războiului (1916-1918) pe care l-am îndurat sub borbândamentul de artilerie vrășmașă, am prefăcut școala în spital pentru militarii răniți, în a cărei administrare lucram împreună cu mama”⁵. Iată că la strădaniile sale a adăugat eforturile unei ființe scumpe din familie – propria sa mamă, ajungând să semene cu figuri de seamă ale ortodoxiei, de la începuturile creștinismului.

Faptele și realizările sale l-au recomandat ca imediat după 1918 să fie numit primul director al Seminarului Teologic din Chișinău, desemnat de autoritățile de la București. Cu vrednicia sa binecunoscută a refăcut clădirea școlii, parțial distrusă, pentru că în timpul războiului servise drept cazarmă a trupelor rusești, dar a și regândit programa de învățământ pentru cursanți în conformitate cu noile standarde din Regatul Român reîntregit și cu cerințele autorităților bisericești. A acceptat cu aceeași dăruire să fie inspector al mănăstirilor din Basarabia, teritoriu ce vreme de peste un secol a fost inclus în Imperiul rus, domeniu în care erau foarte multe lucruri de reconstruit, de refăcut și de îndrumat. La Chișinău s-a impus și printre protectorii și reprezentanții de drept ai culturii naționale, în fosta capitală a provinciei țariste, devenită oraș important în România întregită și firesc racordat la valorile, tradițiile și instituțiile culturii române. A condus Societatea Istorică și Arheologică, Societatea culturală a clerului din Chișinău, dar nu și-a uitat vocația preoțească, conducând eficient Societatea de binefacere, care asigura hrana zilnică pentru câteva sute de săraci din Chișinău. Iată un sprijin, dat de un slujitor al bisericii românești, unor conaționali ai săi dintr-un teritoriu ce fusese mult timp supus prigoanei autorităților țariste la fel de necruțătoare atât cu etnia, cât și cu biserica atunci când acestea se manifestau în limba română. Tactul deosebit, spiritul său de sacrificiu, înțelepciunea și vastele cunoștințe teologice au făcut să fie acceptat cu entuziasm și iubit atât de slujitorii bisericii cât și de masa de credincioși români dintre Prut și Nistru.

După atâția ani de slujire a Bisericii și a credincioșilor vremea vlădiciei sosise. Primul scaun arhieresc pe care l-a primit a fost acela al Episcopiei de Argeș.

⁵ *Ibidem*.

La 25 martie 1921 a fost hirotonit episcop, următorii doi ani slujind eparhia ce cuprindea două județe. A ajuns să străbată străvechile meleaguri ale Țării Românești, locuri în care credința ortodoxă și organizarea instituțională bisericească aveau o mare tradiție. Ca un conducător înăscut nu a șovăit să străbată toate parohiile și satele unei zone ce suferise grozăviile războiului și ororile ocupației străine. A găsit în drumurile sale „prea multe biserici sărace și slab îngrijite cu preoți necăjiți”⁶. Nu a pregetat să ajute, să sfătuiască sau să mustre ca un păstor și cărmuitor adevărat. A obținut cu sprijinul marelui istoric Nicolae Iorga, un apropiat al Casei Regale, reînnoirea palatului episcopal la scopul său inițial de reședință arhierescă.

Biserica Ortodoxă Română trecea printr-o perioadă de reorganizare și consolidare, așa cum se cuvenea pentru o țară mare, reîntregită. S-au înființat două noi episcopii în Basarabia, a Cetății Albe și a Hotinului. Visarion Puiu a fost numit episcop de Hotin cu reședința la Bălți. A pornit cu entuziasm la organizarea vieții bisericești în această nouă eparhie, luptându-se cu greutatea. Credința sa puternică, experiența, cultura, vastele cunoștințe teologice dar și priceperea sa de administrator bisericesc l-au făcut să rostească un discurs de instalare la 13 mai 1923 demn de orice antologie a gândirii pastorale: „Doamne fă ca toiagul acesta păstoresc să nu-mi fie a-l purta cu greutate, iar turma la care sunt trimis să o pot cu îndestulare hrăni din ogorul Evangheliei Tale și mă învrednicește a spune cândva ca Apostolul: *Nu eu, ci harul Tău, care a fost în mine, a săvârșit aceasta*”.⁷

Gândurile și bunele sale intenții nu vor rămâne neîmplinite. Din anul 1923 și până în 1935 episcopul Visarion Puiu și-a legat numele de multe și plăcute fapte creștinești: a ctitorit catedrala episcopală din Bălți cu hramul Sfinților Împărați Constantin și Elena, a construit un palat episcopal impresionant, înconjurat cu un parc măreț, a organizat școli teologice, le-a adăugat tipografii pentru a asigura hrana spirituală- cărțile, s-a preocupat de sprijinirea slujitorilor bisericii prin înființarea Casei de ajutor al clerului, a restaurat 397 de biserici și multe case parohiale, a construit o fabrică de lumânări și un sanatoriu. Deci, iată o altă activitate arhierescă demnă de tot respectul, care îl îndreptățește să-l numim ierarh reprezentativ pentru toți românii. Să luăm aminte că episcopul Visarion a venit la Bălți, un loc ce nu avusese o tradiție arhierescă sau instituții bisericești comparabile cu cele ale Vechiului Regat. Practic a plecat de la zero. Când a sosit la Bălți, înaltul ierarh, chemat să-i păstorească pe românii de aici, a fost nevoit să stea în gazdă la străini, iar după 12 ani a lăsat în urmă o catedrală episcopală, un palat impozant cu parc deosebit, alte instituții și locașuri ce vor consolida ortodoxia și etnia pe aceste străvechi meleaguri românești. Mulțumirea sa sufletească și-o exprimă, ca de obicei, prin cuvinte simple, dar pline de har: „Sprijinit de un popor cu drag de biserică, oameni buni și ascultători, cum e ramura românească a moldovenilor dintre Prut și Nistru, cei 12 ani de păstorie la Episcopia Hotinului, care au trecut, producându-mi bucurii sufletești pe care numai bunul Dumnezeu mi le-a dat poate ca răsplată a muncii puse în slujba Sa”⁸.

Realizările vrednicului slujitor al Bisericii au fost apreciate de mai marii săi, dar și de regele Carol al II-lea (1930-1940) cu ocazia vizitelor în zonă. Tot aici

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

la Bălți își va desăvârși opra teologică și pastorală începută la debutul secolului. Lucrarea sa „*Preoții sătești*” apărută în 1902, va cunoaște o nouă ediție în 1925 în timpul păstoririi de la Bălți. Înainte de venirea sa în scaunul episcopal de la Hotin a publicat: „*Creștinism și naționalitate*”, 1904, teza sa de licență în teologie, precum și cartea intitulată „*Câteva Cuvântări Bisericești*” tipărite la București. După experiența sa kieveană ne-a lăsat o traducere din rusește intitulată: „*Din călătoriile ieromonahului Partenie prin Moldova*”, tipărită la Vălenii de Munte în 1910. În perioada sa gălățeană, ca slujitor al Episcopiei Dunării de Jos, a scris: „*Mănăstirile de călugărițe. Schițe istorice*”, 1910; „*Din istoria vieții monahale*”, 1911. După numirea sa în fruntea învățământului teologic din Basarabia, tematica scrierilor sale se reorientează. Publică cartea „*Mănăstirile din Basarabia*”, 1919, iar în 1920 volumul „*Predici pentru orașe*” tipărit la Chișinău, 231 pagini ce conține 9 cuvântări la sărbători bisericești, 2 la cununii, 16 la felurite împrejurări și 6 la ocazii funebre. Dintre cuvântările funebre semnificativă este cea rostită la înmormântarea regelui Carol la 2 octombrie 1914, în catedrala din Galați, precum și cea rostită la mormântul episcopului Melhisedec al Romanului cu prilejul pomenirii de la 16 mai 1910. Această volum este recunoscut ca fiind prima carte de predici apărută în Basarabia după unirea tuturor românilor⁹. Din scaunul arhieresc al Hotinului, deși copleșit de griji și treburi orientate spre consolidarea noii episcopii, găsește totuși răgazul să scrie destul de mult: „*Glas în pustie*”, 1931 și 1935 și „*Documente basarabene*” (vol. în colaborare)¹⁰

Activitățile sale duhovnicești și cărturărești nu au fost singurele sale preocupări. Ca un adevărat conducător al comunităților s-a implicat în realizarea unor obiective edilitare: alimentarea cu apă și curent electric a orașului devenit capitală de județ și reședință pentru o eparhie ce cuprindea mai multe județe, a susținut și contribuit la dezvoltarea transportului feroviar în eparhia sa, la canalizarea orașului Bălți, la construirea unui aerodrom și a unei maternități.

Toate aceste realizări îl recomandă ca un adevărat stâlp al Bisericii, iar în anul 1935 a fost ales mitropolit al Bucovinei cu reședința la Cernăuți, devenind mitropolitul Visarion Puiu, numele său pentru posteritate. A făcut lucruri mărețe pentru biserica românească din Bucovina: a construit și consolidat numeroase biserici, a înființat cantine pentru muncitorii forestieri, a refăcut stațiunea Vatra Dornei (aflată în proprietatea Mitropoliei), a edificat, la Cernăuți, un Palat cultural demn de o capitală a ortodoxiei.

Din păcate, îndrăzneala, cinstea sa și actele sale de curaj au dus la retragerea forțată din scaunul de mitropolit la 1 iunie 1940, prin pensionarea sa, în condițiile grele prin care trecea România. Mitropolitul Visarion Puiu s-a stabilit la Mănăstirea Neamț, iar în perioada 1942-1943 a fost chemat să conducă Misiunea Ortodoxă Română în Transnistria, un nou prilej de a-și valorifica experiența pastorală și vastele sale cunoștințe. Practic, mitropolitul Visarion Puiu a relansat într-un teritoriu marcat de atacurile ateiste, viața creștină. A redeschis biserici și capele, a sprijinit învățământul și instituțiile filantropice, precum și publicațiile și presa românească.

⁹ Diaconul Dr. Gheorghe Comșa, *Istoria Predicii la Români*, București 1921, p.200.

¹⁰ Pr. Prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, București 1996, p.370.

Reîntors în țară se va adăposti la Mănăstirea Cernica în timpul bombardamentelor și ororilor războiului.

Evenimentele din august 1944 l-au găsit în afara granițelor țării: fusese trimis să sfințească un episcop ortodox la Zagreb, iar apoi a plecat la Viena, pentru o consultație medicală, unde l-a prins ziua de 23 august 1944. A hotărât să aleagă exilul cu tot cortegiul său de dureri și umilințe. Se cuvine să mai amintim că, în ciuda unor cereri repetate, refuză să facă parte din „guvernul legionar” inițiat de Horia Sima la Viena și după o internare forțată într-un lagăr din Tirol pleacă în Italia, fiind găzduit de așezămintele catolice și protejat de înalți prelați de la Vatican ¹¹ până în 1947, când se retrage în Elveția pentru scurt timp. Din 1949 îl găsim la Paris, unde a înființat prima Episcopie Ortodoxă din Occident adversară regimului comunist¹². Sub presiunea regimului comunist a fost condamnat la moarte la 21 februarie 1946 ¹³, acuzat fiind de colaborare cu regimul antonescian, iar Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române de la București a fost forțat să-l caterisească la 28 februarie 1950. Deși, mitropolitul Visarion Puiu a respins acuzațiile, până la sfârșitul vieții va trăi cu durerea că biserica căreia i-a consacrat viața sa, energiile și puterea sa de muncă îl scoate din rândurile sale. Era conștient că acest lucru nedrept s-a făcut sub presiuni străine de neam, de credință, și atât de neîndurătoare și puternice în epocă.

Se va retrage în localitatea Vills Maison, aproape de Chateau-Thierry unde se va stinge din viață în 1964. De nenumărate ori și-a exprimat dorința de a veni spre alte meleaguri mai aproape de țară și în lumea ortodoxă¹⁴ în perioada 1948-1951, dar destinul său a fost să fie un model și pentru credincioșii ortodocși din lumea occidentală.

La 25 septembrie 1990 Sinodul Bisericii Ortodoxe Române de la București a anulat hotărârea de caterisire, luată sub presiune în acele vremuri de promovare a ateismului în țara noastră.

După 1990 a început o perioadă de reconsiderare a operei și personalității sale. Nenumărate studii, manifestări omagiale, cărți și sesiuni științifice i-au fost consacrate. Din succinta prezentare se degajă, credem, concluzia că avem în față un model de ierarh, demn de urmat de românii de pretutindeni, o personalitate care și-a dedicat întreaga viață Bisericii și credinței ortodoxe.

¹¹ Florin Tușcanu, *op.cit.*, unde sunt amintiți cardinalul Tisserand și chiar papa Pius al XII-lea ca protectori ai mitropolitului Visarion Puiu.

¹² Jean Paul Besse, *L'Eglise orthodoxe romaine de Paris*, 1994, p.111

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Dumitru Marcel Andreica, *Din corespondența personală a mitropolitului Visarion Puiu cu protopresbiterul Constantin Moraitakis (1948-1951)*, în *Studia Historica Et Theologica – Omagiu profesorului Emilian Popoescu*, Editura Trinitas, Iași, 2003.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

**CINA DOMNULUI DUPĂ CALVIN, PRIVITĂ DIN PUNCT DE
VEDERE ORTODOX**

VASILE CITIRIGĂ

ABSTARCT. The Calvinist Holy Supper, considered from an Orthodox point of view. The reformer Jean Calvin opposes the idea that Christ is present in the Eucharist. By staying faithful to the complete separation between the transcendent and the immanent, between the created and the uncreated, he claims that the Christian takes the Eucharist at a spiritual level and not a material one. The spiritual and the material reality are not intimately united within The Holy Supper because the wine and the bread remain the same; therefore, they are not transformed into the Blood and Flesh of Jesus. The receiver must only believe in Christ and he receives the Eucharist of Jesus Christ, but only at a spiritual level and therefore independent of the bread and wine.

Calvin also denies the sacrificial value of The Holy Supper. These are his reasons: Jesus Christ is the one Priest who made the one sacrifice and this Priest is eternal, therefore he does not need any successors. Moreover, if there are no more priests there can be no more sacrifices. Also, we have been redeemed for eternity through the sacrifice of Jesus Christ and as a result we need no other sacrifices.

The Orthodoxy firmly believes in the revealed truth according to which the bread and the wine change into Jesus Christ's Flesh and Blood, believing in the possibility of unifying the created and the uncreated, based on the embodiment of the Son of God.

The Orthodoxy too teaches that the Redemption is fully and eternally accomplished through Jesus Christ, but the appropriation of the fruits of the Redemption is nowadays done by receiving the Mysteries. The unification between Christ and His followers, the material, spiritual and objective receiving of Jesus' Flesh and Blood are done through the Holy Eucharist. It integrates us as persons in the sacrifice of the Cross.

Este îndeobște cunoscut faptul că Reforma a apărut ca o reacție împotriva abuzurilor din Biserica Catolică, împotriva inovațiilor doctrinare și de cult care iau o amploare fără precedent în ultima parte a Evului Mediu și în perioada imediat următoare acestuia. Euharistia este și ea din plin afectată în doctrină și ritual de aceste inovații. Teologul catolic Louis Bouyer amintește în primul rând introducerea tropilor care înlocuiesc vechiul text sau îl parafrazează, dar de la parafrază se trece la o dezvoltare liberă, care se detașează tot mai mult de textul original. Un

nou factor va interveni începând din secolul XIII și va influența asupra evoluției Euharistiei. Este vorba despre expunerea hostiei, care ceremonie aclamată de motete compuse ad-hoc, pentru a adora prezența Mântuitorului, va concentra asupra ei toată evlavie populară a missei: ca o consecință, toată missa va tinde a se concentra în producerea acestei prezențe, văzută ca rezultatul repetării cuvintelor lui Hristos asupra pâinii și vinului.¹⁾

În același timp, odată cu practica împărtășirii tot mai rare apare practica misselor zise particulare care sunt oferite scopurilor celor mai diverse, adesea amestecate cu superstiții mai mult magice decât religioase. Se tinde a se vedea în missă un fel de reînceput al Calvarului, destinat a obține pentru credincios ceea ce își dorea el în mod particular.²⁾

Înțelegerea Răscumpărării ca satisfacție atrage după sine înțelegerea și a Euharistiei tot ca satisfacție, ceea ce poate duce la concluzia că prin Cruce Hristos n-a adus satisfacție deplină.

Din concepția cu privire la Filioque prin care Sfântul Duh este despărțit de Hristos și făcut dependent de papă, din felul în care preotul săvârșește tainele „in loco Dei” și din alte dogme și practici a fost foarte ușor să se tragă concluzia că actele liturgice seamănă cu niște practici magice, iar în ce privește Euharistia, că preoții săvârșesc o nouă Jertfă.

În acest context doctrinar și practic apar reformatorii, cu dorința de a se întoarce la simplitatea primară, fără însă a o realiza. Luther admite prezența reală a Domnului în Euharistie, explicând-o prin teoria impanațiunii sau consubstanțialității.³⁾ Zwingli la Zürich și Ocolampade la Bâle vor tăgădui nu numai caracterul sacrificial al Cinei, ci orice idee a unei prezențe reale în cină. Pentru Zwingli a mânca Trupul și a bea Sângele Fiului Omului înseamnă exclusiv a se hrăni prin credință de cuvântul Evangheliei.

Calvin, nemulțumit nici de impanațiunea lui Luther și nici de simbolismul pur al lui Zwingli se străduiește să redea un conținut religios și sacramental Cinei. Fără a învăța prezența reală în elementele înseși, va susține că hrana nu este un simplu semn al credinței noastre comune în cuvântul Evangheliei ci un semn dat de Dumnezeu al unei comuniuni reale a Trupului și Sângelui Fiului Său răstignit pentru noi. Ca și Zwingli, totuși, arată că trupul lui Hristos nu este decât în cer și nu va mai coborî. Dar el afirmă că semnele date de Dumnezeu ne ridică până la cer, cu condiția ca noi să le primim cu credință și ne încorporează în Hristos cel mărit, astfel încât Biserica devine în mod mistic dar real Trupul său însuși.⁴⁾

¹⁾ Louis Bouyer, **Eucharistie. Theologie et Spiritualité de la prière Eucharistique**, Deuxième édition, Desclée, 1968, p. 367-368.

²⁾ *Ibidem*, p. 368.

³⁾ Pentru detalii, vezi: Pr. dr. George Remete, **Perspective noi în teologia sacramentală luterană**, Alba-Iulia, 1999.

⁴⁾ *Ibidem*, p. 381.

I. Modul prezenței lui Hristos în Cina Domnului

Prin cuvintele sale rostite la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi...” și „Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor“ (Matei XXVI, 26-28), zice Calvin, Mântuitorul ne declară că Trupul și Sângele nu sunt ale Sale pe cât sunt ale noastre, pentru că El le-a luat și le-a lăsat din marea Sa iubire pentru noi, spre folosul nostru. Totuși ele ne sunt simbolizate de pâine și vin pentru a ne demonstra nu numai că sunt ale noastre ci de asemenea că ele ne sunt spre viață și hrană. Iisus Hristos este singura mâncare prin care sunt hrănite sufletele noastre: dar pentru că El ni s-a dăruit prin cuvântul Domnului, pe care El l-a destinat spre aceasta, ca instrument, cuvântul este numit, de asemenea, pâine și apă. Observațiile făcute cu privire la cuvânt aparțin, de fapt, Sacramentului Cinei, cu ajutorul căruia Domnul ni se împărtășește. Căci având în vedere că noi suntem atât de slabi încât nu-l putem privi cu adevărat când ne este prezentat prin simpla învățătură și predicare, Tatăl a binevoit în mila Sa cea Mare să adauge la cuvântul Său un semn vizibil prin care El ne înfățișează „substanța promisiunilor Sale, pentru a ne întări, dezrobindu-ne de orice îndoială și incertitudine“.⁵⁾ Trebuie deci ca pâinea vizibilă să fie un semn, prin care să ne fie simbolizată pâinea spirituală dacă nu vrem să distrugem tot rodul Sacramentului, și mângâierea, care ne-a dat-o Domnul pentru susținerea slăbiciunii noastre. Căci după cum curățirea interioară a sufletului este mai garantată inimilor credincioase fiind arătată în Botez prin spălarea exterioară a apei, tot așa pâinea ne adeverește în Cină că avem ca hrană spirituală Trupul lui Hristos.⁶⁾

Principalul însă nu este ca Sacramentul să ne arate pur și simplu Trupul lui Hristos, ci mai curând de a însemna și întări promisiunea că Trupul Său este „adevărată mâncare și Sângele Său adevărată băutură“, acest Sacrament adevărându-ne că Hristos este „Pâinea vieții din care oricine va mânca, va trăi în veci“ (Ioan VI). Dar pentru a împlini aceasta, Sacramentul Cinei ne trimite la Crucea lui Hristos, prin care această promisiune a fost în întregime realizată. „Căci Iisus Hristos s-a numit Pâinea vieții nu din motivul Sacramentului, după cum au interpretat în mod greșit mulți, zice Calvin, ci pentru că El ne-a fost dat astfel de Tatăl, și anume Trupul Său a fost dat ca pâine (pro pane) pentru viața spirituală a sufletelor noastre“.⁷⁾ Cu alte cuvinte, Sacramentul Cinei nu face ca Iisus Hristos să fie pâinea vieții, din care noi trăim veșnic, ci el ne dă numai un oarecare gust și o anumită savoare a acestei pâini.

Chiar dacă reformatorul apără cu tărie ideea adevăratei împărtășiri din Iisus Hristos și are pretenția că a nega acest lucru înseamnă a face acest sfânt Sacrament inutil, ceea ce este o blasfemie oribilă și nevrednică de a fi ascultată,⁸⁾ totuși în concepția lui, „semnul vizibil nu numai că nu se identifică cu lucrul reprezentat, dar

⁵⁾ Jean Calvin, *Petit traité de la Sainte Cène de Notre Seigneur Jésus Christ*, in „Oeuvres“, t. II: Trois traités, Textes présentés et annotés par Albert-Marie Schmidt, Edition „Je Sers“, Paris et Edition Labor, Geneve, 1934, p. 105-106.

⁶⁾ Idem, *Institution de la Religion chrétienne*, texte établi et présenté par Jacyues Pannier, Societé des belles lettres, Paris, 1936, p. 14.

⁷⁾ *Ibidem*, p. 11.

⁸⁾ Idem, *Petit traité...*, p. 110.

trebuie distins lucrul reprezentat de semnul său“, și aceasta „din motivul înclinării spre superstiție care există în inimile oamenilor, încât inconștient, delăsând adevărul, ei se amuză la vederea oricărui semn“.⁹⁾ Abia mai târziu Calvin ține să precizeze că aceste semne nu sunt figuri goale, ci legate de adevărul și substanța lor. Deci, zice el, „pe bună dreptate pâinea este numită trup, pentru că în ea el nu numai că ne este reprezentat, ci, de asemenea, ne este prezentat. Totuși, noi considerăm că numele trupului lui Iisus Hristos este transferat pâinii pentru că ea este Sacrament și simbol. Dar noi adăugăm la fel că Sacramentele Domnului nu trebuie și nu pot fi separate de adevărul și substanța lor. A le distinge și a nu le confunda, nu numai că e bine și potrivit, ci cu totul necesar. Iar a le despărți, pentru a le constitui unul fără celălalt, nu avem poruncă. Totuși, continuă Calvin, când vedem semnul vizibil trebuie să privim ce înfățișare are el și de cine este dat. Pâinea ne este dată pentru a simboliza trupul lui Iisus Hristos cu porunca de a o mânca și ne este dată de Dumnezeu, care este adevărul sigur și infailibil. Dacă Dumnezeu nu poate înșela nici minți, urmează că El împlinește tot ceea ce semnifică. Trebuie deci că noi primim cu adevărat în Cină împărtășirea amândurora... trebuie a mărturisi că dacă reprezentarea pe care Dumnezeu ne-a făcut-o în Cină este adevărată, substanța interioară a Sacramentului este legată (conjointe) de semnele vizibile; și după cum pâinea ne este distribuită în mână, astfel Trupul lui Hristos ne este comunicat, pentru ca noi să fim participanți la el“.¹⁰⁾

Cu o asemenea concepție despre raportul dintre pâine și vin pe de o parte și trup și sânge pe de altă parte, Calvin nu are de ce să-și pună problema transsubstanțierii. Totuși nu o trece sub tăcere, ci numind-o „o născocire“ a sofistilor (=scolastici), pretinde că repugnă nu numai judecății comune a tuturor oamenilor, ci este cu totul contrară credinței. Ea este contrară și naturii Sacramentului, care cere ca pâinea materială să rămână ca semn vizibil al trupului. Astfel, **pentru a păstra integritatea Sacramentului în natură și funcții, ceea ce este pâine trebuie să rămână pâine, și ceea ce este trup, trup, adică neagă transsubstanțierea.**

Ba mai mult, plecând de la ideea că Trupul Domnului ca trup omenesc este mărginit în spațiu și nu poate fi în același timp în cer și pe toate altarele, reformatorii arată că pentru a susține că Iisus Hristos este cuprins sub aceste semne „trebuie“ a mărturisi sau că Trupul Lui este fără măsură, sau că El poate fi în diferite locuri... Dar Scriptura ne învață peste tot, că după cum Domnul Iisus a luat umanitatea noastră pe pământ, la fel a ridicat-o din condiția muritoare, dar neschimbându-i natura“.¹¹⁾ Or, noi nu ne putem permite să coborâm Trupul mărit al lui Hristos în elementele coruptibile ale aceste lumi, a-l închide în ele, ori a-l împreuna cu ele. Dimpotrivă, noi trebuie să ne ridicăm gândurile în înălțime, pentru a-l căuta acolo pe Răscumpărătorul nostru.¹²⁾ Chiar dacă ar fi o nebulie curată să nu recunoaștem nici o împărtășire a Trupului și Sângelui Domnului, zice Calvin, totuși, „să nu greșim

⁹⁾ Idem, *Institution...*, p. 18

¹⁰⁾ Idem, *Petit traité...*, p. 111-112; v. și Th. Süß, *La communion au corps du Christ*, édition Delachaux et Nestlé, Neuchâtel, 1968, p. 247.

¹¹⁾ *Ibidem*, p. 129.

¹²⁾ *Ibidem*, p. 129.

imaginându-ne... că trupul lui Hristos ar coborî pe masă și ar fi pus în prezență locală, pentru a fi atins de mâini, mestecat de dinți și înghițit de gât... Căci acesta este adevărul veșnic al trupului, ca să fie cuprins de loc și să-și păstreze dimensiunile“.¹³⁾ Dacă însă ne înălțăm vederea și cugetarea la cer și suntem duși acolo pentru a căuta pe Hristos în măreția Sa, în acest fel vom fi ospătați cu trupul Său sub semnul pâinii, hrăniți cu sângele Său sub semnul vinului. Căci prin Sacrament Domnul nostru nu a vrut a hrăni pântecele noastre, ci sufletele noastre. Și îl căutăm pe Iisus Hristos nu pentru trupul nostru, ci pentru ca sufletul să-l vadă dat, într-un cuvânt, să ne mulțumim a-l avea spiritual, zice Calvin.¹⁴⁾

Dar această împărtășire spirituală este doar o împărtășire din puterile trupului înviat al lui Iisus Hristos, prin care credinciosul experiază o comuniune cu Mântuitorul, o unire cu Trupul și Sângele Domnului. Legătura acestei uniri este Duhul Sfânt, adică el este cel care realizează această unire. Puterile care izvorăsc din Trupul înviat al lui Iisus Hristos, în drumul lor spre credincios nu trec în semnele vizibile de care sunt reprezentate, **ci împărtășirea din ele se face nemijlocit, adică separat de aceste semne.** Cel care crede primește direct în suflet din cer puterea Trupului lui Hristos. Dacă totuși Domnul ne-a poruncit să mâncăm și să bem, a făcut-o pentru ca nimeni să nu se gândească că a participa la Trupul și Sângele Domnului constă în simpla cunoaștere. „Căci după cum prin mâncarea pâinii și nu prin privirea ei se administrează trupului hrana, la fel trebuie ca sufletul să fie cu adevărat participant al lui Hristos, pentru a fi susținut în viața veșnică. În același timp noi mărturisim, zice Calvin, că această mâncare nu se poate face decât prin credință, ceea ce înseamnă că noi crezând, mâncăm trupul lui Hristos și această mâncare este fructul credinței“.¹⁵⁾

Biserica Ortodoxă mărturisește că „Euharistia își are temeiul în jertfa de pe Cruce a Mântuitorului și că în ea va fi prezent în toate timpurile viitoare Trupul și Sângele Său cel înviat“.¹⁶⁾

Cât privește modul acestei prezențe, pentru a-l preciza, ortodoxia folosește cuvântul de prefacere, oprindu-se la faptul acestei minuni, necutezând a cerceta modul prefacerii, care este de nepătruns pentru mintea umană. Calvin nu poate înțelege cum ar putea fi Trupul Mântuitorului în același timp în cer și în nenumărate locuri, iar noi răspundem că în Taina Sfintei Euharistii Dumnezeu face ca Trupul și Sângele lui Hristos de pe altar să fie identice cu cele din cer. Prezența reală a Domnului în Euharistie este o urmare a prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Său, iar această prefacere o înfăptuiește Duhul Sfânt invocat de preot în numele lui Hristos și împreună cu comunitatea. Despre aceasta spune Sfântul Chiril al Ierusalimului: „Noi rugăm pe Dumnezeu cel iubitor de oameni ca să trimită pe Sfântul Duh peste darurile ce sunt puse înaintea, pentru a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Iisus. Într-adevăr, s-au sfințit și s-au prefăcut acelea de care s-a atins Sfântul Duh“.¹⁷⁾ La rândul său, Nicolae Cabasila spune că „darurile s-au sfințit și

¹³⁾ Idem, *Institution...*, p. 23.

¹⁴⁾ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵⁾ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶⁾ Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura IBMBOR, București 1978, vol. III, p. 95.

¹⁷⁾ *Cateheza a V-a mistagogică*, 10, P.G. XXXIII, 1117 A, p. 162, la Drd. Const. Stănuleț, *Doctrina euharistică în opera Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în „Ortodoxia“ XXIII (1971), nr. 2, p. 213.

Jertfa s-a săvârșit, iar marea Victimă, adică Mielul cel junghiat pentru lume se vede zăcând pe sfânta Masă. Căci acum pâinea ... este însuși Darul cel adevărat, însuși Trupul Stăpânului Cel atotsfânt... Așijderea și vinul este acum însuși Sângele care a țâșnit din Trupul cel împuns cu sulița...¹⁸⁾

Pentru Calvin aceasta este însă o blasfemie, dat fiind faptul că **rămânând tributar dualismului occidental și opoziției dintre spirit și materie**, care socotește materia impură și cere eliberarea spiritului de lumea fizică, **el nu poate sesiza unitatea materială și spirituală din Taina sfintei Euharistii**. La Calvin totul se petrece pe plan spiritual: ne împărtășim de Hristos în mod spiritual, El este doar hrana sufletului, așa că materia este cu totul exclusă din iconomia mântuirii datorită întinăciunii în care o vede. Desigur, sacramentul presupune materialitatea, căci constă din darul de pâine și vin, dar reformatorul ține să precizeze că Iisus s-a numit pâinea vieții nu din motivul Sacramentului, ci pentru că astfel ni l-a promis Tatăl. Mai mult, plecând de la ideea că prin cuvânt materia devine un instrument sau semn sacramental și că fără acest cuvânt ea rămâne un element coruptibil (idee preluată de la Fericitul Augustin), Calvin afirmă că Sacramentele își iau puterea lor din cuvânt, atunci când acesta este propovăduit în mod clar.¹⁹⁾ Urmează desigur credința, care vine din auzirea cuvântului lui Dumnezeu și care întregeste acest edificiu sacramental calvinian în exclusivitate spiritual. În acest fel, **materia este exclusă din procesul mântuirii și este privată de putința de transmitere a harului**.

Ortodoxia depășește cu ușurință acest dualism încă prin concepția sa despre întrupare, prin care natura umană a fost ridicată în unirea sa cu firea dumnezeiască până la limita dincolo de care dacă ar fi trecut ar fi încetat de a mai fi umană. Iar prin învierea Mântuitorului, după cum spune un teolog ortodox, „ni s-a deschis nu numai o perspectivă de înviere tuturor, ci am început de fapt procesul învierii tuturor, am intrat pe calea desăvârșirii și a înălțării noastre, care își va ajunge culminația în învierea eshatologică“. Dar acest proces, această devenire, este promovată nu numai prin Euharistie ci și prin celelalte Sfinte Taine. Prin acestea ne vine tot darul desăvârșit de la Părintele luminilor și prin el, forța desăvârșitoare a umanității desăvârșite a lui Hristos. Acest dar desăvârșit ne vine prin mijlocirea elementelor creației, prin aceste daruri naturale. „Se adaugă astfel dar peste dar, se adaugă dar la dar; darul de bază se desăvârșește prin darul adăugat, darul vieții naturale se penetrează și se transfigurează de darul vieții veșnice în Dumnezeu. Darul creat de Dumnezeu se penetrează de darul energiei necreate ce iradiază din ființa dumnezeiască“...²⁰⁾ Euharistia oferă astfel posibilitatea salvării din dihotomia care-l împinge pe omul contemporan la respingerea lui Dumnezeu.²¹⁾ Căci datorită Logosului, Care Și-a pus prin actul creației rațiunile în toate lucrurile, spiritul ca raționalitate a universului nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei.²²⁾

¹⁸⁾ **Tălmăcirea dumnezeieștii Liturghii**, trad. de Pr. prof. Ene Braniște, București, 1989, p. 69.

¹⁹⁾ Jean Calvin, **Petit traité...**, p. 133-134.

²⁰⁾ Nicolae Cabasila, **Despre viața în Hristos**, trad. din grecește de prof. dr. Teodor Bodogae, Sibiu 1946, p. 121-122.

²¹⁾ Ioanis Zizioulas, **Creația ca Euharistie**, trad. de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999, p. 17.

²²⁾ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, **Teologie și cultură**, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 78.

Astfel implicată în procesul mântuirii, materia contribuie și ea la mântuirea omului, căci ea constituie instrumentul de transmitere a harului, iar ortodoxia învață că în Euharistie pâinea se preface în Trupul Domnului, care este trup, nu spirit sau o putere oarecare. În același context, Ortodoxia susține că Hristos în Euharistie intră în atingere în primul rând cu trupul nostru, iar de roadele acestei taine se împărtășește atât trupul cât și sufletul, omul în integritatea ființei sale. Iar dacă pentru Calvin ar fi o nelegiuire a consuma Trupul Domnului, pentru a-i răspunde împrumutăm cuvintele lui **Nicolae Cabasila**: „când duce pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din însuși Trupul lui, Mântuitorul schimbă întru totul sufletul săvârșitorului Tainei, împrumutându-i însăși personalitatea sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși trupul împăratului: ceva mai fericit decât această soartă nici nu s-ar putea închipui”.²³⁾ Deci nu se întinează trupul Domnului prin primirea lui, căci nu se preface Trupul Domnului în trupul nostru, ci invers, pentru că cel mai tare biruiește.

Că lucrurile se petrec aievea, ne asigură Mântuitorul: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (**Ioan VI, 56**).

II. Preoție, sacrament și sacrificiu

Calvin respinge ideea unei preoții care să se constituie ca substituție a lui Hristos pe pământ. El arată pe bună dreptate că lui Hristos, care este nemuritor, nu trebuie să-i substituim vicar. El a fost desemnat de Tatăl, Preot pentru totdeauna, după rânduiala lui Melchisedec, pentru ca El să fie preotul veșnic și permanent.

Numai că Jean Calvin respinge ideea preoției așa cum este ea înțeleasă în catolicism dintr-un alt motiv și anume acela că nu poate admite caracterul sacrificial al Cinei Domnului. Neînțelegând sensul și rostul permanenței jertfei de pe Cruce a lui Hristos, având la bază o doctrină în care totul aparține lui Dumnezeu și nimic omului, Calvin nu mai simte lipsa unei Euharistii cu caracter de jertfă. „Căci, zice el, dacă Iisus Hristos s-a oferit pe sine însuși pe Cruce ca jertfă, pentru ca să ne sfințească pe veci și noi am dobândit răscumpărarea eternă, fără îndoială, efectul și eficacitatea acestui Sacrificiu este fără sfârșit... Aceasta a fost semnat de Iisus Hristos prin cuvântul Său din urmă, „săvârșitu-s-a”. Cunoșcând doctrina catolică a repetării jertfei de pe Cruce prin jertfa euharistică din cadrul missei, Calvin vede în Euharistie un act care tinde să ascundă și să suprimă patimile lui Iisus Hristos prin care el s-a oferit pe Sine însuși în unicul Sacrificiu Tatălui, tinde să ștergă din memoria oamenilor adevărata și unica moarte a lui Iisus Hristos. Însăși viziunea protestantă asupra răscumpărării și justificării, așa cum este concepută ea, nu poate admite o prelungire a actului care a făcut tot ce era de făcut. Sistemul doctrinar al lui Calvin nu simte lipsa unui sacrificiu euharistic. Căci într-adevăr, dacă mântuirea este un act pur exterior iar omul așteaptă mila divină și este încântat de gândul că este predestinat, el nu mai trebuie să depună nici un efort pentru a se învrednici de însușirea roadelor Jertfei lui Hristos. De aceea, Calvin spune că după ce sacrificiul de pe Cruce a fost săvârșit perfect, nu ne rămâne decât să primim împărtășirea; astfel,

²³⁾ Despre viața în Hristos..., p. 81.

zice el, este inutil a-l mai reprezenta.²⁴⁾ Felul în care ne împărtășim din meritele morții Domnului nu este același cu cel din Biserica papală, ci această împărtășire „se face atunci când noi primim mesajul Evangheliei, așa cum ne este mărturisit prin propovăduirea miniștrilor pe care Dumnezeu i-a rânduit ca ambasadori ai săi, și pecetluit prin Sacramente... Noi zicem – continuă Calvin – că pentru a simți vreun folos din Cină nu trebuie a aduce nimic din ceea ce este al nostru pentru a merita ceea ce căutăm, ci trebuie doar a primi în credință harul care ne este oferit, care nu rezidă în sacrament, ci trimite înapoi la Crucea lui Iisus Hristos“.²⁵⁾ În primirea și săvârșirea Cinei noi nu facem nimic, ci doar Dumnezeu face totul. Căci, zice Calvin, această Cină este un dar al lui Dumnezeu care trebuie să fie primit cu mulțumire. Și dimpotrivă, sacrificiul missei este o plată care se face lui Dumnezeu, o satisfacție adusă lui Dumnezeu. De aceea, pe atât de mare este diferența între Sacrament și Sacrificiu, pe cât de mare este diferența între a primi și a da.²⁶⁾

Caracterul de jertfă al Cinei Domnului în concepția lui Calvin se concretizează doar în ceea ce pleacă de la om la Dumnezeu, în rugăciunile de mulțumire și laudă, toate oficiile de caritate care se fac aproapelui nostru și tot ceea ce facem pentru a sluji lui Dumnezeu. Care jertfe depind toate de un Sacrificiu mai mare, prin care noi suntem în trup și suflet sfințiți și dedicați ca temple sfinte lui Dumnezeu. Căci nu este destul dacă acțiunile noastre interioare sunt îndreptate spre slujirea sa, ci este preferabil ca noi să-i fim dedicați cu toate acțiunile noastre, pentru ca tot ceea ce este în noi să slujească gloriei sale și să exalte măreția sa. Deși s-ar părea că omul nu e văzut prin aceste cuvinte cu totul pasiv în însușirea mântuirii, totuși Calvin ține să precizeze în continuare că „nu depinde de acest Sacrificiu a potoli mânia lui Dumnezeu și a dobândi iertarea păcatelor, nici a merita și dobândi dreptatea, ci el doar tinde a mări și glorifica pe Dumnezeu.“²⁷⁾ Desigur, nici în Ortodoxie nu aceste jertfe au o valoare în ele însele, ci rugăciunile, darurile aduse la altar, milosteniile, toate faptele bune izvorâte din credință, pornind din firea omului se întorc în final cu efect transfigurator asupra aceleiași firi și deci au puterea de a contribui cu ajutorul harului la transformarea omului. Deci nu au caracter exterior naturii umane, ci un profund caracter ontologic. Jertfa mea este posibilă dată fiind actualitatea Jertfei lui Hristos. Pe cât de actuală este jertfa mea, pe atât de actuală este și cea a lui Hristos.²⁸⁾ Pornind de la principiul că obiectiv am fost răscumpărați, deci păcatul este șters și nu numai nesocotit ori acoperit, putem susține întâlnirea celor două jertfe. Dar jertfa de laudă de care vorbește Calvin nu pornește decât de la omul care este copleșit de păcat, și atunci însăși jertfa lui nu este curată.

De aceea, potrivit lui Calvin, chiar dacă Sfântul Apostol Pavel ne poruncește să oferim trupurile noastre „Sacrificiu viu, sfânt, plăcut lui Dumnezeu“... el a înțeles în conținutul acestor cuvinte o formă spirituală de a sluji și cinste pe Dumnezeu, pe care a opus-o în mod tacit jertfelor carnale ale Legii Vechi. În acest fel milosteniile

²⁴⁾ J. Calvin, *Petit traité...*, p. 125.

²⁵⁾ *Ibidem*, p. 126.

²⁶⁾ Idem, *Institution...*, p. 56.

²⁷⁾ *Ibidem*, p. 62.

²⁸⁾ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 107.

și binefacerile sunt numite hostii spirituale, pe care oferindu-le în Cina Domnului împreună cu rugăciunile de mulțumire noi nu facem altceva decât oferim sacrificiul de laudă. Grație acestei funcții de a jertfi, zice reformatorul, noi toți creștinii suntem numiți Preoție împărătească. Iar Mijlocitorul și Pontiful nostru este Iisus Hristos. El este altarul pe care jertfim, El este cel care ne-a făcut împărați și preoți ai Tatălui.²⁹⁾

În scopul negării caracterului sacrificial al Cinei Domnului așa cum l-a cunoscut în catolicism, Calvin are la bază trei idei: a) Iisus Hristos este singurul Preot care a săvârșit un sacrificiu unic și acest preot este veșnic, el nu are nevoie de succesori sau vicari;

b) Nemaifiind alți preoți după Iisus Hristos nu mai pot fi nici alte sacrificii;

c) Suntem justificați pe veci de jertfa lui Iisus Hristos, deci nu mai avem nevoie de alte jertfe.

Este cât se poate de clar că aceste formulări sunt îndreptate împotriva binecunoscutelor erori doctrinare romano-catolice. Ortodoxia este și ea împotriva abaterilor care îl scandalizează pe reformator, dar nu le combate în felul în care o face el. Ea nu poate fi învinuită de aceste abateri. Astfel, preotul ortodox este doar un instrument al lui Hristos în săvârșirea Sfintei Euharistii, adevăratul săvârșitor fiind Însuși Mântuitorul. Fără a renunța la calitatea Sa de preot veșnic, Mântuitorul a dat ucenicilor și urmașilor lor puterea de a lega și dezlega în numele și cu puterea Sa, căci altfel nu am putea pricepe de ce le-ar fi zis: „Luați Duh Sfânt“... „faceți aceasta întru pomenirea Mea“... Înțelegându-și misiunea, Apostolii și urmașii lor s-au considerat „colaboratori ai lui Hristos și iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu“ (**I Corinteni IV,1**).

Prin urmare, din punct de vedere ortodox, preoția izvorăște din preoția lui Hristos, se hrănește din aceea, se leagă de divin în care este puternic ancorată și fără legătura divină și apostolică nu-și mai găsește rostul nici puterea. Fără preoție nu se mai poate vorbi de taine, și cu atât mai puțin de Euharistie și atunci urmarea lui Hristos și încorporarea în El prin Taine rămâne o problemă de credință. Rolul preotului se descoperă cel mai pregnant în Euharistie, unde comunitatea numai cu el poate obține pe Hristos și unde preotul este susținut de rugăciunile celor care împreună cu episcopal constituie Biserica. Preotul află în celebrarea euharistică rezumatul întregului său ministeriu: slujirea cuvântului lui Dumnezeu, slujirea prezenței lui Hristos, slujirea puterii Duhului.³⁰⁾ Deci chiar în perspectivă euharistică se descoperă izvorul divin al puterii Sale.

Având în vedere acestea, preotul nu privește Euharistia ca pe o jertfă nouă, deosebită de cea de pe Cruce, ci în virtutea permanenței stării de jertfă a lui Hristos, jertfa este unică și mereu aceeași. Și atunci și acum, Hristos se oferă pe Sine Însuși: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate“. „Peste tot – zice Sfântul Ioan Gură de Aur – nu se află decât un Hristos, în întregime aici și acolo, neformând decât un singur și același trup. Și la fel cum acest singur și același trup

²⁹⁾ **Institution...**, p. 63-64.

³⁰⁾ „**La documentation catholique**“, 1696 (1976), nr. 8, p. 376.

se află în diverse locuri, tot astfel nu există decât o singură jertfă... și victima care este oferită astăzi este cea care a fost în ziua răscumpărării și cea care nu poate fi consumată...[în sensul că nu poate fi epuizată...] Noi nu oferim o altă victimă, ca preotul legii vechi, ci întotdeauna aceeași“.³¹⁾

Întreg protestantismul afirmă că omul nu participă activ la procesul justificării. Justificarea înaintea lui Dumnezeu se împlinește prin credință și numai prin credință - „per fide“ et „sola fide“. Faptele noastre bune nu contribuie cu nimic la justificare. Prin credință cel credincios își atrage meritele lui Hristos, în virtutea cărora Dumnezeu îi iartă pe de o parte păcatele și pe de altă parte îl declară drept. Tot procesul regenerării spirituale nu este decât un act în exclusivitate divin, în care omul este în întregime pasiv.³²⁾ În această perspectivă, Euharistia este doar un semn pentru trezirea și întărirea credinței, un semn văzut, exterior, al justificării.³³⁾

Conceptia ortodoxă în această problemă este că în actul mântuirii se întâlnesc doi factori activi: Dumnezeu și omul, căci Dumnezeu singur nu mântuiește pe om fără voința și participarea acestuia din urmă. La rândul său, omul nu poate fi mântuit fără ajutorul divin, astfel încât actul mântuirii este un act teandric, în care începutul aparține lui Dumnezeu. Justificarea se lucrează prin credința vie, care cuprinde și faptele. Faptele sunt produsul credinței fără de care ea ar fi moartă (**Iacob II, 26, Ioan XIV,21**).³⁴⁾ Într-adevăr, răscumpărarea este deplin și definitiv împlinită prin Iisus Hristos, pentru veșnicie și pentru întreaga omenire. Dar nu beneficiază de ea decât unii (cf. **Matei XXVI, 28**) și anume, numai cei ce vor crede și se vor boteza, aceia se vor mântui“ (**Marcu XVI, 16**). Aceasta înseamnă că ea trebuie să fie însușită printr-un nou mod de viețuire în Hristos – adică prin credință, prin fapte de iubire și prin suferință - „care sfințește pe Hristos în inimi“ (**I Petru III, 14-15; IV, 1-2,13**).³⁵⁾ Căci Hristos a pățit pentru noi dându-ne pildă ca să pășim pe urmele lui (cf. **I Petru II, 21**), iar această urmare a lui Hristos își află realizarea în primirea tainelor. În acest context, Euharistia este aceea care ne integrează în mod personal în sacrificiul Crucii și în toată iconomia Răscumpărării, căci prin Sfânta Euharistie „nu primim numai darurile Sfântului Duh, oricât de bogate ar fi ele, ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara în care încap toate bogățiile darurilor“³⁶⁾. Sf. Ioan Damaschin spune că Euharistia „se numește împărtașanie, căci prin ea ne împărtașim cu dumnezeirea lui Hristos“.³⁷⁾ Ceea ce se primește în Euharistie nefiind doar o putere a lui Hristos alături de pâine și vin ci

³¹⁾ Sf. Ioan Gură de Aur, **Omilia 12, 3** la Ep. Către Evrei P.G. LXIII, 131 C, la drd Dorel Pogan, **Semnificația ecleziologică a Sfintei Euharistii**, în „St. Teol.“, XXV (1973), nr. 7-8, p. 536.

³²⁾ Pr. I. Mihălcescu, **La Théologie symbolique au point de vue de L'Eglise Orthodoxe Orientale**, București, Paris, 1932, p. 258-259.

³³⁾ Pr. Aurel Grigoraș, **Dogmă și cult privity interconfesional și problema intercomuniunii**, teză de doctorat, în „Ortodoxia“ XXIX (1977), nr. 3-4, p. 447.

³⁴⁾ Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 94, 96.

³⁵⁾ Pr. Aurel Grigoraș, *op. cit.*, p. 42.

³⁶⁾ Nicolae Cabasila, **Despre viața...**, p. 84.

³⁷⁾ **Dogmatica** trad. de Pr. prof. Dumitru Fecioru, editura IBMBOR, București, 2001, p. 203.

însuși Hristos, în această taină se realizează pe deplin îndumnezeirea firii noastre umane, predarea lui Hristos nouă și a noastră lui Hristos. Cea din urmă este făcută posibilă de cea dintâi.

Afirmația lui Calvin că în Cina Domnului se descoperă chemarea credincioșilor de a fi preoție împăratească, nu își găsește împlinirea în Cina pe care o concepe el. Căci dacă această participare nu are un scop bine determinat și un rezultat pe măsura scopului, totul pare inutil. Calitatea și funcția de preoție împăratească a comunității se descoperă însă cu adevărat în Euharistia pe care o propovăduiește și trăiește Ortodoxia. Aici darurile aduse credincioșilor se prefac în Trupul și Sângele Domnului și se împart tot lor ca să le înalțe viața la o stare îndumnezeită. Jertfa euharistică începe la Proscomidie, unde din darurile credincioșilor sunt pomeniți ei înșiși alături de Maica Domnului, de sfinți și prooroci. Dacă preotul nu poate săvârși Euharistia fără comunitate, aceasta înseamnă că Euharistia este a comunității și pentru comunitate, iar preotul nu poate ține locul comunității și nici al lui Hristos.

III. Condiții pentru participarea la Cina Domnului

Având la bază ideea că în Cina Domnului pâinea rămâne pâine și vinul vin, legată cu ideea că „în natura noastră este o boală atât de adânc înrădăcinată încât nu putem fi vindecați atâta timp cât suntem în această închisoare a trupului nostru”³⁸⁾, Calvin respinge categoric practica mărturisirii păcatelor, pe care o consideră o inovație a scolasticilor, un remediu prea slab și frivol pentru conștiințele noastre tulburate și abătute. Dacă nicidecum nu putem fi absolviți de mizeria care persistă în natura noastră, singura vrednicie pe care o putem aduce lui Dumnezeu constă în a-i oferi jostnicia și nevrednicia noastră, pentru ca prin mila Sa el să ne facă demni de Sine;...a ne umili în noi înșine ca să fim judecați de El, a fi morți în noi înșine pentru a fi vivificați în El. Totul este o problemă de credință, care este vrednicia cerută în primul rând, și pe undeva și calitatea.³⁹⁾ Toate celelalte sunt eforturi inutile, pentru că chiar dacă ne-am strădui din toate puterile, noi nu am folosi altceva decât că în final am fi mai mult decât nevrednici.

Nu ne rămâne decât ca în vederea primirii Cinei Domnului să ne cercetăm dacă avem adevărata pocăință în noi înșine și adevărata credință în Domnul nostru Iisus Hristos. Trebuie să fim atinși în adâncul inimii noastre de un adevărat sentiment al mizeriei noastre care să ne facă să avem foame și sete de el. Iar „când vom simți în noi o energică neplăcere și ură față de toate viciile, care provine din teama de Dumnezeu, și o dorință de a trăi bine pentru a plăcea Domnului nostru, noi suntem capabili de a participa la cină, cu toate rămășițele de infirmitate pe care le purtăm în trupul nostru”⁴⁰⁾.

Potrivit concepției ortodoxe însă, omul nu poate să-și ierte singur păcatele. El este însă capabil de pocăință sinceră, de hotărârea de îndreptare exprimate în fața

³⁸⁾ J. Calvin, *Petit traité...*, p. 118.

³⁹⁾ Idem, *Institution...*, p. 43.

⁴⁰⁾ Idem, *Petit traité...*, p. 119.

preotului, care odată cu mărturisirea păcatelor îl scot din subiectivism și pasivitate. Astfel, dacă la Calvin „iertarea devine un act de credință arbitrar, căruia îi lipsește obiectivitatea intervenției nemijlocite a Sfântului Duh”⁴¹⁾, Ortodoxia, pe baza cuvintelor Mântuitorului ridică această spălare repetitivă la rangul de Taină care are în vedere lucrarea mântuitoare prin introducerea subiectului uman în experiența realității divine. Dar „la experiența realității divine credinciosul poate ajunge numai printr-un dialog cu o persoană supremă, care-l scoate din subiectivism...”⁴²⁾.

Credinciosul ortodox are convingerea că se apropie de Trupul și Sângele Domnului și înfricoșându-se își mărturisește păcatele în fața preotului cu zdrobire de inimă. Dorul după Hristos cel euharistic îl face să-și primenească toate cămările sufletului și trupului său. Prin toate acestea însă devine el însuși un colaborator al lui Dumnezeu în actul mântuirii proprii, luptă cu păcatul și astfel se nevoiește el însuși a-l urma pe Hristos pe drumul Taborului.

IV. Rodele primirii Cinei Domnului

„Cina Domnului – zice Calvin – tinde să ne asigure și confirme că Trupul Domnului nostru Iisus Hristos s-a predat o singură dată pentru noi în așa măsură încât el este acum al nostru și va fi totdeauna; de asemenea, că sângele Său s-a vărsat o dată pentru noi, așa încât El este și va fi totdeauna al nostru”⁴³⁾. În Cină putem dobândi o mare dulceață și mângâiere, și anume, aceea de a recunoaște că Iisus Hristos este încorporat în noi și noi de asemenea în El. Dacă noi recunoaștem, suntem siguri și credem că pâinea și vinul ni-l oferă pe Iisus Hristos, atunci îl primim cu adevărat.⁴⁴⁾ Un alt rod al primirii ei este un imbold puternic spre caritate reciprocă, un imbold de a ne preda unii altora, iar aceasta se împlinește prin harul pe care-l primim în Cină. Dar celor pe care acest har nu îi îndeamnă la credință, caritate și mărturisire de laudă, mâncarea spirituală a Cinei le este otravă aducătoare de moarte.⁴⁵⁾ „Cina ne este dată ca o oglindă în care să putem contempla pe Iisus Hristos crucificat, pentru a ne scăpa de condamnare și ...a ne dobândi dreptatea și viața veșnică. Este adevărat – zice el – că acest har ne este oferit prin Evanghelie; totuși, pentru că în Cină avem mai evident certitudinea și mai deplin bucuria, pe bună dreptate trebuie să recunoaștem un astfel de folos pe care îl avem din ea”⁴⁶⁾.

Prin această viziune asupra roadelor care izvorăsc din Euharistie, Calvin face dintr-o taină destinată a ne purta pe cel mai înalt pisc al unirii cu Dumnezeu, un act în care trebuie doar să ne imaginăm că l-am primit pe Hristos, fără ca de fapt să avem certitudinea că l-am primit. O profundă nesiguranță provine din faptul că trupul trebuie să dea și el mulțumire lui Dumnezeu pentru darurile primite, în timp ce hrana

⁴¹⁾ Pr. Ilie Moldovan, **Noțiunea de iertare în soteriologia ortodoxă și actualitatea ei ecumenică**, în „Ortodoxia“ XXVI (1974), nr. 2, p. 252.

⁴²⁾ *Ibidem*, p. 255.

⁴³⁾ J. Calvin, **Institution...**, p. 7.

⁴⁴⁾ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁵⁾ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁶⁾ Idem, **Petit traité...**, p. 108.

Cinei este doar spirituală, se dă numai sufletului. Dar Iisus Hristos a avut pe pământ un trup material, nu spiritual și noi credem și mărturisim că el ni se împărtășește cu acest trup. Astfel, „Unirea cu Domnul în Euharistie este o unire deplină tocmai pentru că El nu mai este lucrător în noi numai prin energia adusă în noi de Duhul Său, ci cu Trupul și Sângele Lui, imprimate în trupul și sângele nostru. Iar unde este trupul și sângele Său, este prezent și lucrător în mod deplin însuși subiectul lor“.⁴⁷⁾

Privitor la roadele de care se împărtășește cel care primește Sfânta Euharistie, Nicolae Cabasila spune: „Această Sfântă Taină este lumină pentru cei care odată s-au curățat, curățire pentru cei care acum au de gând să se spele de păcate, putere care împintenește pe cei ce vreau să lupte contra duhului rău și patimilor; nu există nici una din trebuințele credincioșilor pe care să nu le poată ea mulțumi cu toată plinătatea“.⁴⁸⁾

CONCLUZII

După cum se vede, doctrina asupra Euharistiei constituie unul din punctele asupra căruia Calvin a insistat mult. El integrează Euharistia și o interpretează în ansamblul întregii doctrine, în special a celei a Răscumpărării și antropologiei. Mai precis, concluziile sale cu privire la Euharistie decurg în special din doctrina justificării. Deplina consecvență însă s-ar fi stabilit dacă ar fi fost înlăturată Euharistia, căci dacă și așa omul nu este în stare de nimic valabil în fața lui Dumnezeu, Euharistia apare ca ceva de prisos, inutil. Dar Calvin s-a ferit de o astfel de concluzie.

Meritul său este acela de a fi remarcat erorile și abuzurile romano-catolice de bază. La baza tuturor acestora stătea distanța dintre Dumnezeu și om, concepția potrivit căreia Dumnezeu este cel cu totul „de dincolo“ și omul cel cu totul „de aici“. Calvin rămâne credincios separației totale între transcendent și imanent și considerând materia rea nu o mai poate privi ca un vehicol al harului, nu crede în posibilitatea sfințirii ei. Este vorba despre un adevărat dualism, care atâta vreme cât nu va fi înlăturat, nu va face decât să minimalizeze întruparea Domnului nostru Iisus Hristos.

Teologul Louis Bouyer este de părere că Reforma, departe de a duce la adevărul ieșit din sursele cele mai autentice, a respins totdeauna alături de ceea ce a fost rău și ceea ce a fost bun, în schimb a reținut în locul primitivului și esențialului ceea ce a fost mai neesențial și mai recent.⁴⁹⁾ Tot el arată că însuși felul polemic în care Calvin se opune ideii unei prezențe a Sacrificiului lui Hristos și a lui Hristos însuși în Euharistie nu-i permite să judece adevărul obiectiv. Își dă seama că Euharistia trebuie să ne antreneze într-un „Sacrificiu de mulțumire“ pentru darul primit, dar acest dar tinde a se reduce la conștiința iertării subiective. Pentru ca Cina să nu mai fie privită ca un nou sacrificiu pe care preoții l-ar folosi după bunul lor plac, nu mai admite decât ofranda subiectivă a credinciosului însuși, pe care el o aduce lui Dumnezeu.⁵⁰⁾

⁴⁷⁾ Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁸⁾ Nic. Cabasila, **Despre viața...**, p. 93, 94.

⁴⁹⁾ Louis Bouyer, *op. cit.*, p. 370.

⁵⁰⁾ *Ibidem*, p. 373.

Dar scopul acestei jertfe este acela de a se întâlni cu jertfa lui Hristos, scop care se poate implini însă numai dacă Hristos este permanent în stare de jertfă. Altfel, jertfa credinciosului, a comunității nu se poate întâlni cu jertfa lui Hristos. La rândul ei, jertfa comunității constituită doar din pâine și vin nu realizează comuniunea dacă eu nu mă predau lui Hristos printr-o pregătire prealabilă care reprezintă dispoziția mea spre jertfă și care este posibilă tocmai datorită stării permanente de jertfă a lui Hristos. De aceea, deosebit de Calvin, Ortodoxia subliniază întâlnirea **obiectivă** dintre jertfa lui Hristos și jertfa comunității în taina Sfintei Euharistii.

În plus, în concepția lui Calvin „semnul sacramental“ este singura realitate obiectivă a sacramentului, așa că doar acest semn se primește obiectiv, el având menirea să trimită la o realitate subiectivă, care vine nu prin sacrament, ci prin credința celui care primește semnul, mai precis, împărtășirea Trupului și Sângelui lui Hristos rămâne dependentă de credința celui care se împărtășește. Astfel, pe bună dreptate vorbește Calvin de „Cina Domnului“ și nu de „Euharistie“, întrucât în acest act nu se primește decât pâine și vin, iar substanța interioară a Sacramentului este doar legată cu elementele vizibile. Cu alte cuvinte, realitatea materială și cea spirituală nu sunt intim unite în acest mister.

Nu putem trece peste faptul că dincolo de aceste deosebiri există totuși unele elemente comune care pot fi valorificate în dialogul cu reformații, pot constitui puncte de încopiere pe baza cărora s-ar putea angaja un dialog între ortodocși și reformați. Astfel, afirmația lui Calvin potrivit căreia legătura comuniunii pe care credinciosul o experimentează cu Mântuitorul în Cina Domnului este Duhul Sfânt, ar putea constitui un asemenea punct de plecare. El ar fi și mai rodnic dacă s-ar admite din partea reformată că Duhul Sfânt vine nu numai subiectiv ci obiectiv, prin materie.

Un alt element ar fi faptul că teologii reformați vorbesc despre o „înnoire“ a firii, a persoanei. Dar pe când în Ortodoxie înnoirea este efectul faptelor bune, ei susțin că faptele bune sunt o roadă a înnoirii.

Este laudabil efortul depus azi de creștini în vederea unei apropieri de viziunea tradițională asupra Euharistiei. Dialogul interconfesional a reușit să depășească unele poziții controversate și fixe asupra acestei probleme.

În general se afirmă că Biserica Ortodoxă ar putea să aducă Occidentului comorile sale de tradiție spirituală și de viață liturgică, temă pe care au dezvoltat-o numeroși scriitori latini ca pe o vocație a Bisericii Orientale. („Ortodoxia XXIV (1972), nr. 2, p. 309). Biserica Ortodoxă s-a înrolat în mișcarea ecumenică cu intenția de a face cunoscut întregii comunități tezaurul său de doctrină și viață, cu gândul de a împărtăși tuturor creștinilor bogăția sa doctrinară, tuturor celor care doresc să trăiască credința Sfinților Părinți. Pentru ea, unitatea înseamnă recunoașterea și retrăirea de toți creștinii a adevăratei credințe și spiritualități, așa cum s-au păstrat ele în Biserica Ortodoxă.

EVANGHELIE ȘI CULTURĂ LA APOLOGETII DE LIMBĂ GREACĂ

ANA BACIU

ABSTRACT. Gospel and Culture at the Greek Apologists. Firstly, the apologists are distinguished from other Church Parents through the ideas of their works, secondly, the subject involved in the masterpiece is not a paedagogical one anymore, being remarked through its polemic emphasises, comparing to the pagan mentality. Having a missionary activity, with an apologetical and defensive theme, the apologists write to Roman Emperors and pagan country-leaders a lot of letters, which make a great argument, the examples being taken from the life of the religious community which they represent, and with critic referings, used as an argumentation to the habits and rituals of the pagan world.

Apologetica, în calitate de ramură a teologiei, își propune să fie interfața de dialog între teologie și cultură, în general, sau între teologie și disciplinele filosofice sau științifice, în particular. Apologetica devine o posibilă punte de dialog între cei care trăiesc dinamica vieții creștine și cei care, din motive mai puțin definite, din perspectivă creștină, o refuză sau, pur și simplu, nu o cunosc.

Cuvântul *apologie* este de origine grecească și sensul său de bază este „scriere sau cuvântare de apărare sau îndreptățire a cuiva, împotriva unor învinuiri”: termenul provine de la grecescul *ἀπολογία*, din *ἀπό* cu înțelesul de „îndepărtare” și *λόγος* „cuvântare”, deci, „cuvântare care îndepărtează o învinuire”¹. S-a dat numele de apologeti scriitorilor creștini greci și latini, începând cu secolul al II-lea, care au apărat creștinismul și Biserica creștină de ura, fanatismul, învinuirile și calomniile nedrepte ale păgânilor și de persecuțiile crude și sângeroase, dezlănțuite de Imperiul Roman contra creștinilor.

Sensul și finalitatea demersului apologetic se concretizează în capacitatea de a argumenta și de a apăra convingerile teologice creștine, beneficiind de aportul construcției de tip epistemic, de factură filosofică sau științifică, al unei anumite epoci. În lucrarea *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*,² apologetica este definită ca fiind „ramura științei teologice care se ocupă cu respingerea atacurilor venite împotriva credinței creștine de la necredincioși. În dialogul cu cei necredincioși, apologetica creștină folosește argumente raționale și științifice acceptate de aceștia”.

Pe lângă faptul că Istoria Bisericii Universale ne învață că apologetii și demersul lor, apologetica, definesc o atitudine și un fenomen de apărare a credinței

¹ Dicționarul Limbii Române, București, 1913

² Ion Vlăducă. - *Mic dicționar de apologetică ortodoxă* / București: Editura Bizantină, 2002

creștine și de respingere a tuturor acuzelor venite din partea reprezentanților credințelor păgâne, o analiză atentă a semnificațiilor lor, în devenirea milenară a comunității creștine, ne oferă suficiente argumente să definim aceste eforturi drept expresia unui demers de afirmare pozitivă a creștinismului în Areopagul culturii unui anumit timp, folosind, în calitate de contraargumente, premisele, formulările și definițiile filosofice și religioase ale aceluși timp și ale acelei culturi.

1

Ca element spiritual intrinsec teologiei, apologetica își construiește afirmația pe un autentic și de nezdruccinat act de credință, izvorât din interiorul trăirii teologice, transfigurând în Hristos reperele conceptuale ale celor cărora le răspunde. Pentru majoritatea contemporanilor, apologetica este un demers, o atitudine și o acțiune, aparținând „acelor timpuri”, în cuprinsul cărora primii creștini își apărau, cu prețul vieții, convingerea lor religioasă.

Mitologia și teologia păgână ofereau un discurs substanțial despre Dumnezeu și despre divinitate. Pe parcurs, filosofia a luat o poziție autonomă, teologia dobândind un ton subtil și intelectual.

Teologia, la Aristotel, ca primă știință teoretică, este așezată în vârful piramidei științelor. Ea are ca obiect de cunoaștere esența nemișcată, fără de materie și accidente, care constituie întâiul mișcător nemișcat. Ideea supremă de Bine, la Platon, seamănă mult cu primul mișcător nemișcat. Divinitatea este așezată pe înălțimi de neatins și de neînțeles pentru simțuri, este neprietenoasă și incomunicabilă, dar atrage lângă ea ființe însetate de frumusețe și perfecțiune. Acestea se mișcă între întâia esență nemișcată-de la vârf-și bază, unde sunt ipostazele individuale, substanțele primare. Divinitatea tinde să se impună fie ca una și unică, fie ca întâia dintre toate.

Se poate spune că mitologii tind să consacre un monism așa cum au încercat filosofii presocratici, ca Thales, Heraclit, Anaximene și Anaxagoras. Din întregă această gândire se desprinde faptul că divinitatea ca putere, așa cum răspunde miturilor și mai târziu filosofiei, urmărește să interpreteze realitatea fizică. Din această cauză toate divinitățile au un imediat raport cu lumea și viața. Înțeleptul antic considera că omul și societatea sunt părți ale lumii fizice și funcționează după modelele legii fizice. Același lucru se întâmplă și cu numerele și formele, mai întâi sunt identificate în realitatea fizică: Pitagora vede simbolurile matematice ca arhetipuri în lumea inteligibilă și ca imitații în cea sensibilă, și, apoi, ca descoperiri în contextul vieții sociale. Grație acestei legături dintre metafizic și fizic, divinitatea se află în imediata legătură cu realitatea fizică și socială. Astfel, la Hesiod, în miturile cosmologice, cosmogonia și teogonia se identifică. Divinitatea își are istoria sa în cadrul evoluției, al conflictului și reconcilierii, este implicată, deci, în destinul realității naturale. În această realitate se pot preciza, schematic, trei forme de viață, care constituie, totodată, trei forme ale percepției și ideii.

Prima formă, larg răspândită în cultura antică grecească, prezintă imaginea unei realități ierarhizate, în sensul că, atât lumea cât și viața, sunt organizate în mod

ierarhic (zei, semizeii, eroi, oameni liberi sau sclavi se mișcă în arealul unei ierarhii dure). Când această ierarhie este perturbată apare un „delict”, starea de *hybris*, care este scump plătită. Nici zeul suprem nici ceilalți zei nu pot încălca această ordine, nimeni nu se întreabă cine a rînduit o astfel de ierarhie, ceea ce există există de la sine; avem de a face cu o concepție robustă atât a gândirii mitice cât și a celei filosofice. Ideea tragicului, ideile mitice și filosofice își au obârșia aici.

A doua formă se referă la monism, conform căruia realitatea este fie o formă nemișcată, fie o neîncetată devenire de mișcări ciclice și contrare; este una omogenă, neclintită și veșnică. Am putea crede că monismul urmărește o revizuire a ierarhiei, fixând hotarele unei ordini diferite.

A treia formă de viață prezintă imaginea unei lupte între două elemente opuse și diferite – dualismul. Astfel, sufletul, mintea și spiritul aparțin lumii inteligibile, în timp ce trupul celei sensibile; așadar, deoarece pentru lumea inteligibilă e valabilă legea identității, sufletul este nemuritor, iar trupul muritor. Ca urmare, divinitatea există numai în lumea inteligibilă, unde se află și lucrurile divine – numerele inteligibile (Pitagora), sau ideile (Platon).

2

Cultura este „victoria omului asupra părților întunecate ale sinelui său și ale societății, o transcendere a simplei sale existențe biologice”³. Cultura dă un șir de răspunsuri și soluții unor categorii fundamentale ale existenței și în continuare este restructurată de acestea. „Este... un fel de organism cu o structură logică, ce se mișcă în spațiul responsabilității și libertății umane,”⁴.

Conform credinței creștine, în spațiul acestei creativități umane care se mișcă pe temeiul a diferite valori și orientări, a venit un moment în care Însuși Dumnezeu a intrat ipostatic în devenirea istorică, atunci când „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (In.1,14). Astfel apare un nou logos, o nouă rațiune a existenței umanității și un nou centru vital de creație culturală. Nu avem de a face cu un principiu prezentat de un filosof, nu este propovăduirea unui profet, ci persoana teandrică a lui Iisus Hristos, care unește, pentru prima dată și irepetabil, firea dumnezeiască cu cea omenească, care unește istoria cu eternitatea, conducându-ne la îndumnezeire. Acesta este nucleul *Evangeliei*. Evangelia lui Iisus Hristos „determină un nou cod tainic al evoluției: de la om la Dumnezeu - Omul, de la rațiune, de la dezvoltarea rațiunii, către unirea omului cu Rațiunea, la comunicarea cu Logosul Iubirii”⁵.

Orientarea fundamentală care străbate convingerile Bisericii primelor secole și, în continuare, cugetarea ortodoxă, este că omul, zidit după chipul lui Dumnezeu nu și-a pierdut chipul și chemarea dumnezeiască. Creativitatea lui, în spațiul cultural, se leagă de „dorul căutării lui Dumnezeu” cum spune Sf. Gr. de

³ Anastasios Yannoulatos - *Ortodoxia și problemele lumii actuale*, ed. Bizantină, București, 2003, p.98.

⁴ *Ibidem*, p. 100.

⁵ Anastasios Yannoulatos, *op. cit.*, p. 101.

Nazianz (*Cuvinte teologice*, 11,15, PG 36, p.227). Realizările spiritului uman nu se află în afara planului, ajutorului și iubirii lui Dumnezeu.

Întrebările privind raportarea creștinismului la celelalte religii au stat în centrul preocupărilor creștinilor încă din primele secole d.Hr., când Biserica a avut de înfruntat lumea religioasă greco-romană. Aceasta se întâmpla într-o perioadă a formării creștinismului atât în ceea ce privește organizarea cât și în ceea ce privește teologia și, în plus, vreme de trei secole aflându-se sub persecuția romană.

În confruntarea cu religiozitatea păgână, greco-romană, creștinismul a combătut filosofia greacă dar a adoptat *critica rațională a acesteia* împotriva politeismului și a religiei populare⁶ și s-a folosit de conceptele acesteia pentru a exprima credința creștină în această confruntare. Îndeosebi, Școala alexandrină, prin Clement și Origen, a încercat să arate că între *filosofia religioasă greacă* și între *învățătura creștină* există o corelare.

Confruntarea există atât la nivel teoretic cât și la nivel moral. Confruntarea dintre vechea religie și creștinism a devenit mai complexă, deoarece, concomitent, se continua o a doua bătălie, internă, cea împotriva ereticilor. În această atmosferă caracterizată de confruntări pe mai multe fronturi și de pluralism (cultural, lingvistic și religios) s-a dezvoltat teologia patristică, cea care ne oferă până astăzi câteva teze-cheie.

3

Afirmarea credinței creștine, în mediul specific Imperiului Roman, n-a fost ușoară, deoarece presupunea o dublă confruntare: cu politeismul religios și filozofia vremii, inclusiv cu iudaismul, și cu instituțiile și structurile politice imperiale romane, care mențineau ordinea și puterea imperiului.

În ce privește atitudinea față de cultura greco-romană, se cunosc mai multe tendințe apologetice: o *tendință militantă radicală*, adoptată de cei dintâi apologeți, care așează raportul dintre creștinism și păgânism în termeni de discontinuitate totală, (Atenagoras); o *tendință defensivă*, dar deschisă față de valorile culturii filosofice antice (Teofil al Antiohiei și sfântul Vasile al Cezareii), iar, o alta, care *încearcă să arate că adevărata filosofie este învățătura creștină*, tendință care se prelungește până la Clement Alexandrinul, în *Stromate*, și la Origen, în *Contra lui Celsus*. Ei demonstrează că filosofii au cunoscut ceva din adevăr dar adevărul deplin vine prin Iisus Hristos. Un exemplu elocvent, în acest sens, îl oferă Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, care, după ce a trecut prin filosofia stoică, peripatetică, pitagoreică și platoniciană, îmbrățișează creștinismul.

Asupra spiritualității sufletului, Sfântul Iustin, aflat sub influența ideilor lui Platon, consideră că sufletul este de natură dumnezeiască și nemuritor, că poate să înțeleagă - *νοεῖν* - că există Dumnezeu, că dreptatea și pietatea, precum și celelate virtuți sunt bunuri prin care se pot curăți oamenii de păcate. Sufletul poate să gândească și să-L cunoască pe Dumnezeu, atâta timp cât se află în trup, prin rațiune, dar numai după ce s-a desfăcut de trup și trăiește în el însuși, poate să atingă

⁶ Jean Daniélou, *Message évangélique et culture Hellénistique aux II-e et III-e siècle*, Tournai, 1961.

ceea ce este mai presus de orice timp: „... sufletul este de natură dumnezeiască și nemuritor și, deci, o parte din acel spirit împărătesc...”⁷.

Sf. Iustin, ca filosof platonician, spune că sufletul, numai după ce va rămâne în el însuși, deslipit de trup, va ști, în mod desăvârșit, în ce constă propria sa natură și, numai așa, va cunoaște natura dumnezeirii.

În *Dialogul cu iudeul Tryfon* se afirmă că sufletul poate să gândească și să cunoască pe Dumnezeu, dar Îl va vedea după această viață, nu prin propriile sale puteri, cum zice Iustin, ca filosof platonician, ci împodobit cu darul Duhului Sfânt, „*ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος*”. Din răspunsurile date bătrânului din *Dialog...* deducem că, în perioada platonică a vieții sale, Iustin admite, ca și Platon preexistența sufletului. Sfântul Iustin a împrumutat această idee din lecturile făcute din dialogul *Phaidon*⁸, din *Timaios*⁹ și din *Republica*¹⁰.

Dialogul *Phaidon* reia câteva elemente din teologiile orfică și pitagoreică, care consideră corpul drept o impuritate, în raport cu sufletul, iar moartea drept o purificare. Sufletul poate, încă din această viață, să se pregătească pentru despărțirea de corp, prin practici ascetice și extatice.

Pentru Platon, numai gândirea rațională și științifică permite sufletului să scape, în totalitate, de legăturile corporale. În raport cu trupul, care este o materie perisabilă, sufletul este indestructibil.

4

Conceptul de *viață* este incompatibil cu orice idee de descompunere și moarte: sufletul, în calitate de principiu al vieții, este, prin urmare, nemuritor. Acest argument dialectic este un exemplu pentru acele dovezi pe care Aristotel le va califica drept „verbale și găunoase”.

Însuși Socrate, conștient de insuficiența demonstrației sale, ar dori să continue discuția, dar este întrerupt de sosirea gardianului însărcinat cu execuția.

Platon a făcut alte demonstrații despre nemurirea sufletului îndeosebi în lucrările *Republica*, *Phaidros*, *Timaios* și cartea a X-a din *Legile*.

Sufletul este considerat un principiu de viață, sediu al ideilor și sentimentelor.

Antichitatea ebraică afirmă, în *Cartea Sfântă*, dubla identitate de *suflet organic* și de *suflet gânditor*, identitate care apare, la fel, la romani, unde avem *animus* și *anima*. La filosofii orfici întâlnim principiul *soma / sema*, corpul temniță a sufletului.

⁷ Sf. Iustin, *Dialog...* IV, p. 96.

⁸ *Phaidon*, 82 a, ed. Léon Robin, *Platon, Oeuvres Complètes*, t. IV, première partie; Phédon, texte établi et traduit, (Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris (Les Belles Lettres), Paris, 1934, p. 43; *Republica*, IV, 588, d.e. ed. Emile Chambry, *Platon, Oeuvres Complètes*, t. VII, première partie: *La République*, livres IV-VII, texte établi et traduit.... (Collection des Universités de France), Paris, 1933, p. 75; *Timaios*, 902- 92 b, ed. Albert Rivaud, *Platon, Oeuvres Complètes*, t. X: *Timée-Critias*, texte établi et traduit.... (Collection des Universités de France), Paris.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Când se pune accentul pe sufletul organic, se impun principiile vitalismului, când se afirmă cele ale sufletului gânditor, intrăm în sfera spiritualismului, temă care a preocupat filosofi de talia lui Platon, Leibniz sau Hegel.

Platon închină o întregă operă (dialog etic) sufletului, cunoscută sub numele *Phaidon* sau *Despre suflet*, în care dezvoltă și argumentează, într-o manieră excepțională, problema imortalității sufletului. Phaidon, unul dintre discipolii lui Socrate, relatează prietenului său, Echecrates din Philius, ultimele douăsprezece ore de viață ale filosofului condamnat la moarte de tribunalul atenian, respectiv, dialogul purtat de Socrate cu mulțimea celor prezenți, având ca temă centrală nemurirea sufletului.

În fermecătorul dialog platonician, Socrate își afirmă credința că, după moarte, îl mai așteaptă ceva, și anume, potrivit unei credințe străvechi, ceva mai bun pentru cei buni decât pentru cei răi.

Potrivit credinței lui Socrate, facultatea de a gândi a sufletului, calitatea lui de a fi principiu al gândirii, susținută și de Aristotel, este elementul esențial, știut fiind că toate ale trupului sunt înșelătoare: „când nu îi vine nici o tulburare, nici de la auz, nici de la văz, nici de la suferință, nici de la vreo plăcere, de la nimic din toate acestea; când rămâne, atât cât este cu puțință, singur el cu sine, când lasă trupul să își vadă de ale sale și când, iarăși, atât cât este cu puțință, se desface de orice legătură și de orice apropiere de el, pentru a năzui către realitate”¹¹. Afirmând, pe urmele lui Orfeu, năzuința sufletului de a se elibera de trup, drum sigur de acces la cunoașterea adevărului, a realității, va apela, în fața discipolilor săi, la ce ar trebui să fie convingerile adevăraților filosofi: „...ideea că, atâta vreme cât avem un trup și cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuința noastră, adică dobândirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârșitele chipuri, ne muncește trupul, datorită obligației de a-l hrăni, iar, dacă se adaugă și vreo boală, iată-ne împiedicați, în vânatoarea noastră, de realitate. Trupul se pângărește cu iubiri și poftă, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât, de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să „gândim” cu adevărat. Cine altul decât trupul, cu dorințele lui, ne aduce războaie, răzmerițe, lupte?

5

Dimpotrivă, avem neîndoieinică dovadă că, dacă e să cunoaștem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detașăm de trup și să contemplăm, cu sufletul în sine, realitățile de sine. Abia atunci, așa e de crezut, ne vom înstăpâni pe ceea ce râvnim și spunem că este obiectul dragostei noastre: pe cunoașterea deplină. Dar asta nu se va petrece cât suntem încă în viață, ci, cum reiese din raționament, doar după ce vom fi murit. Astfel, vedem că sufletul, prin sine însuși, ia calea către acele locuri unde totul este pur, etern, nemuritor, ferit de schimbare”¹².

¹¹ Idem, *ibidem*.

¹² Idem, *ibidem*.

Pentru Socrate, în relatarea platoniciană, gândirea se numește „experiența aceasta a sufletului de a fi parte la cele neschimbătoare și identice”. Prin natura sa, sufletul seamănă și este atras de cele divine, iar trupul, dimpotrivă, seamănă și este atras de cele omenești și muritoare, în continuă schimbare, supus disoluției.

În orice lucru s-ar înstăpâni sufletul, le spune Socrate celor care îl însoțeau în ultimele ceasuri ale vieții, el vine întotdeauna la el aducându-i viață.

Pentru cel care, în curând, va goli cupa de cucută, sufletul, mai mult decât orice altceva, este nemuritor și indestructibil.

Întemeiat pe această concluzie, creatorul maieuticii cere discipolilor să mediteze la acestea: „Dacă sufletul este într-adevăr... nemuritor, se cere ca el să fie îngrijit, ținând seamă nu numai de acest răstimp pe care îl numim viață, ci de întreaga întindere a timpului. Căci a nu-i acorda această îngrijire, poate să pară acum o primejdie cumplită. Într-adevăr, dacă moartea ar însemna despărțirea de tot și de toate, ce noroc ar fi, pentru cei răi, ca, odată morți și despărțiți de trup, să se despartă, cu relele lor cu tot, și de suflet! Dar, în clipa în care sufletul se arată ca fiind nemuritor, nu se mai află, pentru el, nici o altă scăpare și nici o altă mântuire, decât în strădania de a deveni cât mai bun și cât mai înțelept. Căci, coborând la Hades, sufletul duce cu el numai atâta: cultura lui întru Bine și felul în care s-a purtat în viață”¹³.

Luând seama la acest pasaj din dialogul platonician, Sfântul Iustin, în Apologia I, cap. VIII, 4; 26, spune că, cei răi vor apărea la judecată cu trupurile și cu sufletele lor și chinurile lor vor fi veșnice, iar nu numai pentru o mie de ani, cum pretindea Platon. Argumentul acesta, asupra naturii sufletului, care este ceva creat, ca și Universul, este reluat și dezvoltat, deosebit de amplu, de către Iustin.

El subliniază că, tot ceea ce susține despre Univers și despre suflet, este același lucru pe care îl subliniază Platon, în *Timaios*, atunci când spune că lumea este pieritoare, prin faptul că a fost creată, dar nu va fi distrusă și nici nu va găsi soarta morții, din pricina voinței lui Dumnezeu.

6

Sfântul Iustin se întreabă dacă se poate spune același lucru despre suflet și tot el răspunde: „Numai Dumnezeu singur este nemuritor și nepieritor și, tocmai, pentru aceasta este Dumnezeu, în timp ce toate celelalte, care vin după el, sunt născute și pieritoare. Din cauza aceasta, sufletele vor muri și vor fi pedepsite, căci, dacă ar fi nenăscute, n-ar mai păcătui și n-ar mai fi neînțelepte, n-ar mai fi iarăși temătoare și îndrăznețe, și n-ar lua locul, de bună voie, în porci, în șerpi și în câini, nici n-ar mai îngădui să fie constrânse. Căci, ceea ce este nenăscut, este asemănător, egal și același cu cel nenăscut și nu se deosebește unul de altul, nici prin putere, nici prin cinste”¹⁴. Deducem din aceste cuvinte că, Iustin, din perioada precreștină, platoniciană, a convingerilor sale, accentuează că sufletul este muritor, prin sine însuși, deoarece *este creat*, iar, *tot ceea ce este creat, nu poate fi etern*. Această contradicție există chiar în dialectica platoniciană, întrucât, în timp ce, în *Phaidon*,

¹³ Idem, *ibidem*.

¹⁴ *Dialog cu iudeul Tryfon*, cap. VIII, 4; 26,

în *Phaidros* și în *Republica*, ni se argumentează existența sufletului, din veșnicie, în virtutea simplității și unității naturii lui, prin asemănare cu lumea ideilor sau a formelor pure, în *Timaios* și în cartea a X-a din *Legile*, se admite creația sufletului prin opera Demiurgului. Urmând linia gândirii platoniciene, Iustin își asumă această contradicție, că sufletul este muritor, dar, adoptând formula de gândire specific creștină, afirmă că sufletul devine nemuritor prin voința lui Dumnezeu.

Dacă Sfântul Iustin ar fi rămas la ideea nemuririi sufletului, prin natura sa, ar fi însemnat că șterge orice deosebire dintre creatură și creator. Sfântul Iustin a căutat să explice nemurirea sufletului prin voința lui Dumnezeu care face ca sufletul să trăiască veșnic, pentru ca să-și poată primi răsplata sau pedeapsa: „astfel sufletele cele vrednice de Dumnezeu nu vor mai muri, pe când celelalte vor fi pedepsite, atâta vreme cât vrea Dumnezeu ca ele să existe și să fie pedepsite”¹⁵.

În perioada creștină a vieții sale, Sfântul Iustin a stăruit mai mult, în meditațiile sale, asupra libertății sufletului și asupra destinului său, după despărțirea de trup. Sfântul Iustin se desparte de dogma fundamentală a platonismului, respectiv, de credința în pre existența sufletului și trimiterea lui în generațiune, ca o consecință a unor greșeli sau păcate dintr-o viață anterioară. Sufletul va fi răsplătit după meritele sale, fiindcă are conștiința Binelui și Răului și puterea de a alege, în mod liber, o variantă sau alta.

Sfântul Iustin recunoaște că stoicii au stabilit, în morală, principii juste, dar, subliniază el, nu prin legea destinului se întâmplă ceea ce săvârșesc sau suferă oamenii „fiecare face Binele sau Răul după alegere, lucru pe care nu l-au înțeles stoicii, când au zis că toate se supun fatalității destinului”¹⁶.

În dialogurile *Phaidon*, *Timaios* și *Republica*, Platon, discipol al lui Socrate (cca 350 î.Hr.), continuă ideea nemuririi sufletului și vorbește despre posibilitatea de transmigrare a sufletelor. La greci, acest proces se numește metempsihoză (ngr. *Metempsiĥosis*, fr. *Métempsyc(h)ose*) și ilustrează o concepție mistică despre transmigrarea sufletelor oamenilor, potrivit căreia sufletul omului ar străbate, după moarte, în vederea purificării, un lung ciclu de incarnări succesive în plante, animale și oameni (DLRC).

7

Ca și Platon, Sfântul Iustin admite că noi avem, prin suflet, o înrudire spirituală cu Dumnezeu. Prin aceasta, ne este cu puțință și nouă să-L cuprindem cu mintea și să-L înțelegem. La întrebarea bătrânului din Dialog, dacă toate sufletele, din toate animalele, pot cuprinde pe Dumnezeu cu mintea, sau altul este sufletul omului Sfântul Iustin răspunde: „nu, cum, de altfel, nici cei mai mulți dintre oameni, ci numai aceia care trăiesc întru dreptate și care sunt curățiți prin dreptate și prin toate celelalte virtuți”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, cap. V.

¹⁶ *Apologia a II-a*, cap. VII.

¹⁷ *Dialog...* cap. IV.

Pentru dovedirea existenței sufletului după moarte, Sfântul Iustin aduce ca mărturie din Sfânta Scriptură evenimentul povestit în Cartea I a Regilor, (XXVIII, 7), când regele Saul a pus o vrăjitoare din Endor să cheme sufletul profetului Samuil, și spune: „cum că sufletele există și după despărțirea lor de trup, v-am arătat-o și din faptul că sufletul lui Samuel a fost chemat de ventriloacă, așa cum o ceruse Saul, prin urmare, sufletele trăiesc și sunt conștiente după moarte...”¹⁸.

În *Apologia I*, Sfântul Iustin spune împăraților romani că sufletele sunt conștiente și după moarte și că, implicit, o bună parte din lumea antică nutrește credința greșită că sufletele morților pot să se prefacă în demoni. Afirmând nemurirea sufletelor, Sfântul Iustin crede că va exista o înviere a trupurilor, așa cum învață doctrina creștină. Această înviere generală va fi precedată, la sfârșitul lumii, de o judecată universală.

Grecii credeau că omul este compus din două părți distincte: *un trup* și *un suflet* (dihotomie). Alții mai adăugau încă un element: *un spirit* (trihotomie).

Pentru greci, aceste părți aveau o existență separată, care doar se întretăsea, pentru o vreme, cât ținea viața asta mizerabilă. Sufletul conștient era, propriu-zis, partea de preț a omului. El trebuie să fi fost veșnic, din moment ce avea dorul să tot trăiască fără sfârșit.

Potrivit concepției filosofice platoniciene, omul, ca ființă materială și spirituală, în același timp, este compus din: *νοῦς* uneori numit și *λόγος*, care reprezintă partea rațională și nemuritoare a sufletului, din suflet sensibil *ψυχή* muritor, cu cele două părți ale sale, sufletul volitativ *τό θυμοειδές* și sufletul apetitiv *τό ἐπιθυμητικόν*, și din materie sau trup *ῥλή* sau *σάρξ* sau *σῶμα*. Analizând punctele de vedere exprimate în legătură cu teoria platoniciană, ajungem la concluzia că, trecut la creștinism, Sfântul Iustin a renunțat și la concepția platoniciană trihotomistă, declarându-se adept al teoriei dihotomiste.

În toate scrierile sale, omul este prezentat ca fiind compus din două părți, din suflet nemuritor -*ψυχή* - care, câteodată este numit și *πνεῦμα*, adică spirit, care mai poate fi și sufletul iluminat de darul Duhului Sfânt, și din trupul muritor *σάρξ*.

Zei diferitelor filosofii teologice elenistice erau copleșiți de diferite atribute, dar nu îl aveau și pe acela al creării din nimic. De aceea, filosofii nu puteau să facă din zeii lor agenți ai învierii morților. Dumnezeu cel adevărat, cel creștin, are și știința învierii corpurilor și puterea de a o aplica.

8

În lucrarea *Despre învierea morților*, Athenagoras (c. 170), filozof și apologet creștin, arată: „această putere este capabilă să dea formă materiei socotită de ei (filosofii păgâni n.n.) informă, să împodobească cu multe și felurite chipuri această materie fără chip și fără podoabă, să reunească într-un singur tot părțile elementelor, să împartă în multe sămânța unică și simplă, să articuleze ce este desfăcut, să dea viață la ce este mort, să unească ce este dezagregat, să învie ce zace, să reînvie ce este mort, să prefacă în nestricăciune ceea ce este stricăcios”¹⁹.

¹⁸ *Dialogul...* cap. CV.

¹⁹ Athenagoras, *Despre învierea morților*, cap. III.

Referitor la modalitatea de înviere a corpurilor, Atenagoras avansează câteva premise interesante. Astfel, el afirmă că, după moarte, corpurile nu mai posedă facultatea nutriției, de aceea ele se risipesc în acele elemente din care aveau prima alcătuire. Știința și puterea divină vor face posibilă învierea morților, dar, dacă după îndrăzneța ipoteză a lui Atenagoras, corpurile umane vor fi realcătuite din elemente noi, cum va fi posibilă o răsplată sau o pedeapsă echitabilă, când nu corpul cel vechi, care a trăit pe pământ, ci un corp nou va resimți această răsplată sau această pedeapsă. Evident că trupurile înviate de Dumnezeu se vor deosebi, în anumite privințe, de cele pământești, dar, dacă aceste deosebiri sunt prea mari și prea numeroase, dacă, la un moment dat, aceste transformări dau o alcătuire cu totul nouă, unde este identitatea celor două elemente, pământesc și ceresc, pentru a fi în măsură să răsplătești sau să pedepsești același corp, care-și merită soarta, și nu altul nou, deosebit. Întrebare la care nici Atenagoras nu răspunde, și care desigur, nu există pentru înțelepciunea și puterea divină, ci numai pentru mințile și raționamentele noastre.

Argumentele teologice pe care Atenagoras le dezvoltă pentru susținerea credinței în învierea corpurilor sunt știința, puterea, voința și maiestatea lui Dumnezeu. Nimic nu se face fără participarea tuturor acestora și nici una din ele nu lucrează izolat (cf. *idem. op. cit. cap. XI*).

Aceste argumente sunt judicios ordonate și minunat împletite, atât între ele, cât și cu o seamă de cunoștințe și adevăruri biologice și fiziologice, care pledează în favoarea tezei dezbătute: „Creatorul și Chivernisitorul acestui Univers orânduiește hrana firească și potrivită naturii și genului fiecărei ființe. A stabilit ca nu orice natură să treacă în unirea și amestecarea cu orice corp, El nu resimte nici o greutate să despartă cele ce au fost unite, îngăduie naturii fiecăreia dintre creaturi să facă sau să sufere cele firești, dar, câteodată, pune și stavilă, acordă tot ceea ce voiește sau schimbă în ceea ce voiește. În afară de cele spuse, se pare că ei (adversarii învierii, n.n.) n-au cercetat îndeaproape puterea și natura fiecăruia dintre elementele care hrănesc sau care sunt hrănite”²⁰.

Atenagoras nu este numai un teolog și un filosof, el este și un medic priceput. Cunoștințele sale despre funcțiile diferitelor organe ale corpului și naturalețea și ușurința cu care le folosește, în favoarea demonstrației teologice creștine a unei probleme așa de delicate și de noi, cum este învierea morților, arată că era un om de știință pozitivă, un filosof de formație și concepție integrală. (cf. G.Coman *Probleme de filosofie și literatură patristică*)

9

Atenagoras despășește gândirea lui Platon și a lui Aristotel, în privința conceptului de naștere și a relației dintre lume și divinitate. Pentru cei doi filosofi, nașterea înseamnă, întotdeauna, unirea dintre formă și materie, într-o ființă concretă.

²⁰ Atenagoras, *Despre învierea morților*, cap. V.

Dar nașterea nu acoperă întreaga arie a conexiunii dintre inteligibil și sensibil, dintre idee și materie, astfel încât, zeul rămâne despărțit de creație. Pare paradoxal că, tocmai zeul, culmea formelor, rămâne în afara acestei conexiuni cu materia. Pornind, ca și Aristotel, de la dualismul platonician, nu putem rămâne credincioși principiului de bază aristotelic, potrivit căruia „esența nu poate fi despărțită de lucrul a cărui esență este”.

Numai dacă am încerca să-l interpretăm dialectic, am putea depăși această dilemă, dar Aristotel nu gândește dialectic, ci gândește metafizic, și face ceea ce Platon încerca să evite: desparte gnoseologia de ontologie. Astfel, acestea, nu numai că sunt despărțite, dar cele două concepte se și contrazic.

Dumnezeul creștin a creat omul după chipul Creatorului însuși, pentru faptul de a fi și de a-și trăi viața proprie, pentru a nu înceta de a fi, pentru că pricina însăși a vieții este organic legată de existență. Ființa trebuie să activeze și să sufere cele ce îi sunt proprii, să rămână, deopotrivă, în natura în care a fost creată, să înfrâneze pornirile trupului, să judece și să măsoare cu judecată și măsură orice se întâmplă. „După o primă și comună judecată, se pare că Dumnezeu L-a făcut pe om pentru El însuși și pentru bunătate și pentru înțelepciune, care pot fi contemplate cum iradiază din întreaga Sa operă; dar, după o rațiune mai proprie și intimă creaturilor umane, se vede că acestea au fost făcute pentru viața lor însăși, viață care nu a fost aprinsă pentru puțin timp, pentru ca, apoi, să se stingă cu totul”²¹.

Argumentul existenței nesfârșite, ca sens al creării omului, este o idee nouă și revoluționară, în gândirea secolului al II-lea, în contradicție cu gândirea filosofică platoniciană și aristotelică, în care există alternanța de forme: naștere și distrugere.

În viziunea lui Atenagoras, omul este ridicat pe cea mai înaltă treaptă a demnității universale și, pentru aceasta, se bucură de nemurire.

Viața omenească este, în lumina argumentării filosofului creștin, un segment etern din eterna existență a lui Dumnezeu. Pentru om, însă, această existență, sincopată de moarte, nu este posibilă, așa cum arată Atenagoras, fără învierea trupului.

Demontarea conceptului de separație dintre materie și formă este înțeleasă ca separație între inteligibil și sensibil.

Luând în discuție raporturile categoriale dintre materie și formă, subiect și obiect, perisabil și etern, mobil și imobil, inteligibil și sensibil, concept și idee, uzitate în filosofia păgână, pentru a defini și conceptul de natură umană, Atenagoras demonstrează că există o unitate indestructibilă a naturii umane, datorită inseparabilității sufletului și a trupului.

Orice natură umană, susține Atenagoras, este alcătuită din suflet nemuritor și din trup, care se unește, la creare, cu acest suflet: „Dumnezeu nu a sortit, separat, nici naturii sufletului, în sine, nici naturii trupului, o astfel de creare, existență și ființă, ci le-a dăruit acestea oamenilor, alcătuiți din pomenitele două părți, pentru ca, cu elementele din care se nasc și trăiesc, cu aceleași să ajungă la un singur sfârșit comun”²².

²¹ Atenagoras, *op. cit.*, cap. XII

²² Atenagoras, *op. cit.*, cap. XV

Această dăinuire eternă, subliniază Atenagoras, nu este cu puțință decât prin înviere: „unitatea suflet-trup nu este posibilă, după moarte, decât prin învierea trupului”²³.

10

Faptul că apologeții de limbă greacă, respectiv, Sfântul Iustin și Atenagoras, susțin și argumentează că filosofii greci au fost inspirați de tradiția Vechiului Testament, presupune că, încă din cele mai vechi timpuri, a existat o legătură între teologie și filosofie, și, deci, implicit, între filosofia greacă și creștinism.

Și, atunci, deducția apare logic: dacă filosofia se apropie de adevăr, teologia, în speță, teologia creștină, deține adevărul absolut. Această particularitate a gândirii apologeților de limbă greacă a făcut posibilă reinterpretarea, în sens creștin, a unor idei filosofice, care vorbeau despre existența unei ființe supreme, numită Demiurg.

Părinții de limbă greacă priveau creștinismul ca unica înțelepciune adevărată sau filosofie. Ei încercau să privească filosofia elenă ca o propedeudică la creștinism, astfel încât principalul lor interes în a o trata, era să puncteze anticiparea adevărului creștin pe care îl vedeau”²⁴.

Exemplul clasic, în acest sens, îl constituie Sfântul Iustin Martirul și Filosoful care afirmă: „iar mie mi s-a aprins deodată un foc în suflet și m-a cuprins o mare dragoste de profeți și de bărbații aceia care sunt prietenii lui Hristos. Și gândul la cuvintele providențiale (aparținând bătrânului care l-a convins pe Iustin, în urma unei discuții, de veridicitatea creștinismului) găseam că, aceasta este singura filosofie sigură și aducătoare de folos. În felul acesta și pentru aceasta sunt filosof”²⁵.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful nu este singurul care pledează pentru posibila apropiere dintre filosofie și teologie. Filosoful și apologetul Atenagoras susține, dar, în altă formulare, aceeași idee: “să se știe însă, că nu suntem singurii care spun că, trupurile vor învia odată; așa ceva și filosofii susțin”²⁶.

Chiar și Teofil al Antiohiei, cel care își arată deschis disprețul față de doctrinele filosofilor, presupune că fundamentul doctrinei sale se află în încercarea de conciliere dintre filosofie și creștinism: „Ce i-a folosit lui Platon filosofia lui sau celorlalți filosofi doctrinele lui? Aceasta le-am spus pentru a arăta gândirea nefolositoare și lipsită de credință”²⁷.

Însușindu-și punctul de vedere că teologia creștină deține adevărul absolut despre Dumnezeu și creație, apologeții se eliberau, practic, de elementele cenzurante ale filosofiei grecești și se profilau în zorii mileniului în calitate de purtători ai unei noi filosofii, filosofia creștină.

²³ Atenagoras, *op. cit.*, cap. XVII.

²⁴ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Burnsand Qated Ltd., London, 1964, vol II, p 38..

²⁵ Sf. Iustin, *Dialogul...* cap. VIII.

²⁶ Atenagoras, *Solie în favoarea creștinilor*, în Ap. de lb. greacă, Ed. IBMBOR, Buc., 1980, p. 100.

²⁷ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, în Ap. de lb. greacă, pg. 329.

În acest mod se producea ruptura definitivă dintre noul mod de a gândi, reprezentat de credința creștină, și vechiul mod de gândire, reprezentat de filosofia platoniciană și aristotelică.

Semnificativă, în acest sens, este formularea din *Epistola către Diognet*: „care dintre oameni a știut ce este Dumnezeu înainte de venirea Lui ? Sau, poți primi cuvinte deșarte și prostești ale acestor filosofi pe cuvântul cărora se pune atâta preț.”²⁸

11

Respingerea filosofiei este sinonimă cu respingerea unor doctrine care nu conțin „Tot Adevărul”²⁹. Pentru Teofil ca și pentru ceilalți apologeți greci, filosofia deținea adevărul, dar îl deținea în parte, prin însușire (furt) din Scriptură: „aceste pedepse, prezise de profeți, au fost însușite din Sfânta Scriptură de poeții și filosofilor de mai târziu, pentru ca să fie și învățăturile lor vrednice de credință.”³⁰

Această formulare o întâlnim, destul de des și în scrierile Sfântului Iustin: „dar, pentru ca să știți, care era informă, a făcut lumea, a luat această învățătură de la dascălii noștri adică din învățătura pe care a primit-o prin profeți.... Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofii și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând, doar în parte, Cuvântul”³¹.

Sesizând această realitate, Sfântul Ignatie Teoforul exclamă: „vă rog nu eu, ci dragostea lui Iisus Hristos: folosiți numai hrana creștină! Depărtați-vă de buruiana străină care este erezie! Că ereticii, pentru a părea vrednici de crezare, amestecă pe Iisus Hristos cu propriile lor gânduri ca³² cei care dau băuturi otrăvitoare amestecate cu miere și vin.”

Observăm, pe de o parte, identificarea filosofiei păgâne cu erezia, și, pe de altă parte, apelul la rigoarea terminologică, specifică dogmei creștine.

Nu este de mirare că se formulează acest apel, având în vedere că, majoritatea apologeților s-au confruntat, la modul direct, cu doctrinele numeroaselor erezii din timpul lor, și au fost puși în situația să apere, atât din punct de vedere doctrinar, cât și din punct de vedere terminologic, credința creștină, împotriva tuturor acelor care răstălmăceau, pentru susținerea idolatriei, toate afirmațiile creștinilor.

²⁸ *Ep către Diognet* VII, 1, 2, p. 415.

²⁹ Teofil a fost instruit, muncitor, puternic trăitor, dar, mai ales, năvalnic. El a putut să apere religia cu zel; dar el nu este unul dintre aceia care, prin puterea inteligenței lor au pătruns adevărul și au demonstrat păgânilor adevărul gândirii creștine. Tatian nu este un filosof. El s-a străduit ca păgânilor să le stabilească că filosofii și poeții lor au împrumutat totul de la Moise pe care l-au distrus în întregime, ei sunt atât de ignoranți și de înșelați, victime ale slăbiciunilor sau demonilor. Dar creștinii trăiesc gândindu-se numai la adevăr. (cf. J. Martin, „*L'apologétique traditionnelle*”, Première partie, Paris 1905, p. 38).

³⁰ Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, p. 291.

³¹ Iustin, *Apologia I*, p. 64.

³² Ignatie Teoforul, *Către Smimeni*, VII, 1.

În acest sens, Sfântul Iustin este deosebit de tranșant și arată că toată lucrarea ereticilor este inspirată de demoni care „nu s-au mulțumit să inventeze, înainte de venirea lui Hristos, pe așa-zișii fii ai lui Zeus, ci, și după venirea Lui, au ridicat alți impostori, ca Simon și Menandru, care au sedus și țin și acum în înșelăciune pe mulți.”³³.

Mântuitorul era numit de preferință „învățător”: Rabbi, διδασκαλος (In. XIII, 13-14). Persoana care corespunde cel mai bine primului sens al definiției date este chiar Mântuitorul nostru Iisus Hristos, *Învățătorul, Pedagogul, și Catehetul* nostru suprem. Însuși Mântuitorul Iisus Hristos fusese numit cu precădere *Învățătorul lui Israel, Pedagogul, Rabbi, O Διδασκαλος*, învățătura lui era numită *Διδαχη, Διδασκαλία*, sau lecție, iar creștinii se numeau ucenici, discipoli, învățăcei, *μαθηται*.

Apologeții se deosebesc în mod evident de ceilalți Părinți ai Bisericii, în primul rând, prin conținutul scrierilor, și, în al doilea rând, prin finalitatea și destinatarul operei, în sensul că subiectul tratat încetează de a mai fi unul pedagogic și se remarcă prin accentele sale polemice, în raport cu mentalitatea lumii păgâne.

12

Ei au avut posibilitatea să ofere următorilor purtători harismatici, prezenți în comunitate, continuitatea vieții charismatice seculare. Ei au putut să ofere viitorului teolog un exemplu personal și o modalitate de lucru, combinând cercetarea istorică, cu studierea vieții însăși, manifestată, neîncetat în trupul viu al Bisericii.

Această îmbinare constituie un stimul evolutiv, deoarece în alte domenii ale vieții spirituale, cercetarea istorică a vestigiilor nu are posibilitatea de a fi comparată cu un mod de viață viu, care să fie același, ca și în trecut.

Prin această modalitate de abordare a studiului teologic, apologeții au identificat calea comună, care conduce la cunoașterea lui Dumnezeu (*θεογνωσί*) și la înfăptuirea lucrului lui Dumnezeu (*θεοπραξί*).

Este meritul apologeților, ca exponeți spirituali ai comunității creștine primare de a fi intuit că pot aduna în creuzetul ideilor heteroclite și adevărurile teologice.

Desfășurând o activitate misionară, cu caracter apologetic și defensor, pentru propovăduirea doctrinei și vieții morale creștine, apologeții adresează împăraților romani și demnitarilor păgâni, scrisori prin care argumentează temeinic, cu exemple luate din viața comunității religioase pe care o reprezintă sau o păstoresc, și cu referiri critice, bine întemeiate, ca argumentație, la tradițiile și obiceiurile lumii necreștine.

Dificultatea misiunii lor, de propagatori ai cuvântului lui Dumnezeu, în comunitățile în care au propovăduit, trebuie pusă în legătură directă cu acest moment al confruntării și contopirii, până la un punct, al ideilor heteroclite, cu apariția ereziilor de tot felul și cu extraordinara lor capacitate de a atrage în sfera creștinismului a reprezentanților înțelepciunii profane, misiunea lor reprezentând o funcție de cunoaștere care se ocupă cu creația, cu tot ce ține de sfera creatului și are legătură cu teologia.

³³ Sfântul Iustin, *Apologia I*, LVI, p. 63.

Priviți ca unitate de opinie ideatică, apologeții ne par antinomici, deoarece, în interiorul apologeticii primare, multe opinii și afirmații par a fi contradictorii. În aceeași ordine de idei, apologetica de limbă greacă se deosebește în mod esențial și hotărâtor de cea de limbă latină prin raportarea la modul de a gândi, la cultură, la tradiții religioase și filosofice.

Este unul din marile lor merite că, deși cei mai mulți dintre ei proveneau din sfera filosofiei păgâne, nu au confundat niciodată domeniile științei care investigă datele fundamentale ale creației cu funcția teologiei, ca harismă.

Apologeții constituie o deosebit de importantă verigă în lanțul conceptual care pornește de la Platon și continuă până dincolo de perioada Sfântului Ioan Damaschin, fapt care a avut rolul de a orienta și sintetiza mulțimea doctrinelor și orientărilor filosofico-religioase în cadrul învățaturii creștine.

Din punct de vedere al speciilor literare și al tratării stilistice, apologiile vizează o singură finalitate: apărarea credinței creștine, dar, ca mod de exprimare, îmbracă forme diverse, mergând de la demonstrația filosofică, la apologia teologică, la epistola morală și chiar la satiră, destinatarii fiind împărații romani, funcționarii instituțiilor imperiale, filosofii păgâni, iudeii și ereticii.

Având criterii antropocentrice și sociale, prin formația de retori, aceștia încercau, în epoca lor, să așeze organizarea societății pe baze empirice. Astfel, și teologia lor, chiar dacă, de multe ori, din punct de vedere gnoseologic, era ireproșabilă, a fost socotită provocatoare, deoarece a consfințit un nou mod de gândire și interpretare al acestor lucruri. Tocmai din cauza acestei interpretări, resimțită ca „provocatoare”, acest curent filosofic, deosebit de puternic, nu a reușit să se impună definitiv în cultura greacă antică.

13

În genere, spiritul antic grecesc se caracteriza prin plăcerea de a combina inductivul cu deductivul, tezele axiomatiche cu observațiile empirice și cu aplicațiile. Datorită acestui fapt, în complexul spiritual grecesc, au guvernat conceptele comune asupra principiilor prime și asupra divinității. Aceste concepte comune au supraviețuit sfârșitului filosofiei grecești, în cadrul cercurilor neoplatoniciene, pentru a deveni și proprietate a filosofiei teologice bizantine.

Prin metodele de cercetare abordate de filosofia creștină a primelor secole, se relevă caracterul teologiei, ca metodă de investigare specială, care își definește un obiect de cercetare distinct.

Din această perspectivă, studiul filosofiei teologice a antichității se constituie doar ca o interpretare a rezultatelor cercetării sau a sensurilor noțiunilor generale. În consecință, trebuie făcută distincția între filosofia teologică și știința teologică.

În comunitatea istorică, există, însă, și teologia, ca funcție harismatică. Considerăm că această teologie harismatică precede, iar, abia, apoi, teologia științifică

îi urmează, ca un comentariu sau ca o cercetare a izvoarelor pe care le creează teologia harismatică³⁴.

Discursul asupra lui Dumnezeu, formulat în operele apologetilor, este fundamentat în viața unei comunități istorice. Evoluția acestei comunități, cu căderi și ridicări, este înțeleasă într-o continuitate neîntreruptă și, numai în această comunitate, se află întrupat conținutul vieții, în trupul unui popor și în misionarii harismatici, care sunt membre ale acestui trup.

Apostolii, evangheliștii, episcopii, Sfinți Părinți și apologetii nu sunt doar fizionomii remarcabile sau „învățători”, ci sunt purtători harismatici ai adevărului și vieții, toți sunt membre ale aceluiași trup, ale aceleiași Biserici. Din această istorie și din viața acestei comunități identificăm vestigiile și izvorăsc comentariile și scrierile sfinte.

În aceste condiții, Teologia începe să devină expresia și interpretarea continuă a acestei vieți, a vederii lui Dumnezeu și a operei Lui, cu alte cuvinte, a vederii Slavei Lui, cum spune prorocul Isaiia.

Aceasta nu înseamnă îndepărtarea de viață și de istorie, ci transformarea și reinterpretarea lor, în sens creștin.

Discursul asupra lui Dumnezeu nu este o consecință a cercetării intelectuale sau a formulării unor propoziții axiomatice, ci a contemplației, care are loc în cadrul vieții trupului Bisericii.

Prioritatea teologiei harismatice este un dat de la sine înțeles, adică, fapta și realitatea istorică formează știința teologică, cel puțin în epoca primară. La acest nivel, filosofia poate fi identificată și reconsiderată numai prin interpretarea datelor științei teologice, deci, este o filosofie specifică, pe care o putem numi, convențional, filosofie creștină.

Pe drept cuvânt, putem spune că tot ce ține de viața și activitatea apologetilor este de maximă importanță pentru viața Bisericii creștine nu numai din perioada în care au activat aceștia, ci și din toate timpurile, pentru că aceștia evidențiază un model de rezolvare a unor provocări care au întrecut, prin amploarea și cruzimea lor, toate celelalte încercări și drame la care a fost supusă Biserica creștină, astfel încât putem afirma că rolul apologeticii nu a fost doar de a apăra Biserica și adevărurile sale, ci și de a zidi și întări sufletește pe cei ce erau integrați în Trupul tainic al Mântuitorului Iisus Hristos.

³⁴ Matsoukas, N., *Introducere în gnoseologia teologică*, cap. al II-lea.

TIPURI DE CONCEPȚIE MISTICĂ ȘI VIZIUNE ARTISTICĂ LA TEMA RĂSTIGNIRII

GHEORGHE MARCEL MUNTEAN

ABSTRACT. Types of mystical conception and artistic vision on Crucifixion theme. The study dedicated to mystical experiences before the Christ's drama on Golgotha reunites in the next lines a few significant examples from Roman Catholic Church's doctrinary and artistic fiel.

These are different points of view that will generate personal visions in Gothic Art and the art of Renaissance approaching the crucifixion theme. Saint Francis of Assisi wants to experience The Saviour's pain asking for two things: the suffering and the love for the humankind. In her writings, Saint Brigitte admits similar states of revelation before the Crucified. Junlian of Norwich, Margery Kempe identify themselves with His sufferings and Mechthild of Magdeburg describes Him, roughly reminding us of the plasticity in Grünewald's Crucifixion altar from Colmar. Following some assiduous requests, St Rita recives a thorn from the Saviour's crown. Saint John of the Cross and Saint Bonaventura are ilustrating the presence of the hecatomb by using dramatic words: „to see with the eyes of the soul how some people are stucking the cross into the ground, how some of them are preparing the nails and the hammer.” The same tragical status can be found in Heinrich Suso's work as an actor, this time by acting out. Thomas a Kempis reminded us that the Saviour's entire existance can be focused on two elements: the Cross and his martyrdom.

According to O. Drimba, religious drama, with its emphatic expression of the Saviour's agony and pain, seemed to be the natural and direct example that generated a realistic vision in the Gothic style and in the Renaissance.

As part of christianity' iconography field, the Tree of Life and the Saint Cross refer directly to the Passion of the Christ as seen in the works of Paccino from Bonaguida and Taddeo Gaddi. The most significant fact is the way in which the artists have chosen to render the image of a crucified Jesus, sometimes alive, sometimes dead wearing only a girdle, sometimes nude. Duccio, Giotto, Jan van Eyck, Rogier van der Weyden, Albrecht Dürer, Hans Memmling, Benvenuto Cellini or Michelangelo Buoenarroti are some fundamental examples in this particular field.

Sfântul Francisc de Assisi (1182-1226) este cel ce va deveni inițiatorul ordinului călugărilor săraci. După o experiență personală, el va ajunge la un nou mod de viață, pe un nou „drum al adevărului”, care i-a fost indicat de Dumnezeu. Individualismul puternic al lui Francisc din Assisi, s-a manifestat sub forma unei arzătoare iubiri de Dumnezeu, de oameni și de natură.

Nu este nimic mai cutremurător decât dorința fierbinte a Sfântului de a retrăi, o clipă doar, chinurile lui Hristos, dorință așteptată parcă de la începutul existenței Sale, același martiriu trăit de atâția Sfinți precum Petru, Andrei, Laurențiu, Bernard, Olthon, Acursie, Adint.

De ziua Sfintei Cruci, această dorință s-a împlinit. Sfântul Francisc avea să retrăiască momentul Patimilor. În *Legenda Gregorii*, dar și în capitolul *Stigmatete - Omul Chistofom* se vorbește despre viziunea cu serafimul cu șase aripi „ce venise la Sfântul Francisc îngenunchiat. Francesco îngenunchiat, ca un miel ce trebuia răpit și dus în nori. Două aripi îi serveau Serafimului la zbor, cu două își acoperă fața, iar cu celelalte două corpul lung. Unde ar fi trebuit să se afle trupul (sau carena) (Fig.26) era un Om răstignit pe lemn... Constată că sângea la încheieturile mâinilor, dreapta îi sângea mai tare, de fapt, cum fusese smucit... Picioarele îi erau străpunse. Un cui roșu perforase parcă un postav, o stofă; gaura se vedea cu marginile curate, dar în adâncitură era sânge arterial, mai deschis, atât la mâini cât și la picioare. În coastă, iarăși descoperi o rană unde plasma începuse să se închege ușor... Murise și trăia cu Christos. Avea semnele suferinței Sale în el în trup!”¹

Sfântul Francisc propovăduia o viață de renunțare la bunurile materiale, punând vot și legământ spre o viață de sărăcie totală, pribegie și propovăduire spre pocăință, ca o condiție indispensabilă mântuirii. Predicile sale rememorau întreaga creație divină și întreaga natură umană, care era corp comun cu natura eternă. Acest nobil sentiment devenea o primă scânteie a noului suflu primăvăratec al Renașterii, chiar dacă întreaga sa concepție era cuprinsă de ascetism. Această concepție îmbrățișează cu o dragoste unică întreg universul, cântă soarele și luna care devin „frate” și „soră” în imnurile sale. „Și, înainte de toate, măritului Frate Soare,/ Prin care Tu, prin care dai lumină,/ El, care e prea frumos și împarte neasemuite luciri/ Despre Tine, Preînaltule, ne dă știre./ Laudă Ție, Doamne al meu, întru/ Sora Lună și pentru Stele,/ Pe care Tu le-ai creat pe cer limpezi, neprețuite și minunate.”² Sfântul Francisc considera arta ca un mijloc de preamărire a lui Dumnezeu și nu ca un mijloc în sine, fiind adeptul unui simbolism religios de factură simplă și ascetică. Franciscanismul a oferit, în schimb, artiștilor subiecte noi fiind un mod de laicizare a artei.³

În dimineața durerii sacrificiale, cu ochii ridicați spre răsărit și cu brațele în cruce, sfântul Francisc se roagă: „O, Doamne, Isuse, milostivește-te de mine cu două lucruri, înainte să mor. Primul este ca, pe cât îmi va sta în putință, să simt și eu durerile pe care Tu, blânde Isus, le-ai îndurat în timpul patimilor crude. Al doilea, să simt și eu în inima mea, pe cât îmi va sta în putință, iubirea nesfârșită care te arde pe tine iubirea, Fiu al lui Dumnezeu, și care te face să suferi de bună voie pentru noi, bieții păcătoși.”⁴

¹ Popescu, A., *Tânărul Francisc*, Ed. Paralela 45, Cluj-Napoca, 2000, p. 117.

² *Ibidem*, p. 145.

³ Lazarev V., *Protorenașterea*, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 48.

⁴ Duby, G., *Artă și Societate 980-1420*, Ed. Meridiane, București, 1987, p. 268.

În aceeași idee, regele Ludovic cel Sfânt avea cunună de spini, o bucată din sfânta cruce pe care a fost pus Hristos, precum și lancea cu care a fost împuns. Pentru acestea, el a poruncit să se construiască Sfânta Capelă de la Paris.

Din aceeași dorință fierbinte, a urmăririi lui Iisus, regele Ludovic și-a pus de mai multe ori trupul în pericol de moarte, din dragoste pentru ai săi, iar contele Baudoin de Flandre a adus în castelul său câteva picături socotite a fi din sângele Mântuitorului.

Starea de sensibilitate permanentă la durerile pe care Fiul lui Dumnezeu le-a luat asupra Lui în numele oamenilor devenea scopul suprem al misticilor medievali. Pentru ei Sfântul Francisc de Assisi reprezintă modelul suprem de sensibilitate, asemeni celui reprezentat de chipul Sfintei Fecioarei Maria, cea care, conform Evangheliei după Luca, cap. 2. vers. 35, avea să sufere „Și prin sufletul tău va trece sabie...” (Lc. 2; 35) după spusele dreptului Simion. În cartea celor trei tovarăși aflăm referitor la Sfântul Francisc de Assisi: „Atât de rănită și topită îi era inima de amintirea pătimirii divine, că, atâta vreme cât a fost în viață, a purtat semnele lui Christos în inimă.”⁵

Franciscanii evitau cu strictețe banii și bunurile materiale, ducând o viață de abstenență, purtau haine sărăcicioase, munceau manual, îngrijeau bolnavii, leproșii, urmărind cu strictețe martiriul pentru credință așa cum făcuse și Hristos. Sistemul lor de conviețuire era o întoarcere la tradiția evanghelică a sărăciei, apropiindu-se de pământul nou al făgăduinței apocaliptice.

Textele pioase ale Sfintei Brigitte (Revelațiile VI, 57) vorbesc despre Fecioara, care, fiind martoră Răstignirii Fiului Său, îl privea cu amărăciune. „Și cum stătea acolo, ținut în cuie, El nu avea haine; era gol ca și în momentul nașterii Sale și suferi această rușine pentru că trebuia să îndure toate acestea...”⁶

Încă de la vârsta de 9 ani Sfânta Brigitte avea revelații profunde. La un moment dat, aflându-se la o slujbă, unde se predica despre patimile lui Hristos, a auzit o voce: „Vezi cât de tare m-am rănit”. Fetița a întrebat disperată: „Vai, Doamne, cine Ți-a făcut toate acestea?”. Și a primit răspunsul: „Cei care batjocoresc și uită să iubească”.

La vârsta de 13 ani a primit să se căsătorească. Însuși Domnul Hristos a liniștit-o în privința sfințeniei acestui fapt: „O femeie milostivă? mi-e mult mai dragă decât o fecioară orgolioasă, și o femeie credincioasă poate să-mi slujească la fel de bine, ca și o fecioară curată. Dacă două suflete se unesc în iubire – și pentru slăvirea lui Dumnezeu aduc copii pe lume și îi cresc – în Templul sufletului meu, ceea ce mi se construiește datorită dragostei lor, eu acolo sunt al Treilea.”⁷

Julian de Norwich scria: “ Mi s-a părut că eram atunci alături de Maria Magdalena...” Continuând, mai apoi: “am dorit o vedere trupească, prin care să cunosc mai bine durerile trupești ale Mântuitorului nostru.”

O altă descriere concretă a patimilor ne-o va lăsa Margery Kempe. Ea credea că această viziune i-a fost inspirată de o statuie numită Pietă, ce o reprezintă

⁵ Henderson, G., *Goticul*, Ed. Meridiane, București, 1980, p. 109.

⁶ Széntek, Elete, 1 Kötet, Ed. Szént István Társulat, Budapest, 2002 p.70.

⁷ *Ibidem*, p.71.

pe Fecioara Maria avându-l în brațe pe Hristos mort, după luarea de pe cruce, drept pentru care mărturisește: “Hristos fu dat acestei făpturi să privească aievea iubitul lui trup slăbit, tot sfârșit și chinuit de pedepse, mai plin de răni decât sunt ferestruici într-un porumbar, atârând pe cruce cu o coroană de spini pe cap, iar mâinile lui frumoase, picioarele lui subțiri erau bătute cu cuie de lemnul tare... apoi ea a căzut jos și plânse tare, răsucindu-și trupul și zvârcolindu-se în toate părțile, întinzând brațele în lături, de parcă ar fi fost tras să moară.”⁸

Julian de Norwich se identifică, la rândul ei, cu suferințele Mântuitorului: “în vreme ce zăcea bolnavă, capelana i-a adus un crucifix mic și l-a ținut în fața ochilor, în scurt timp, detaliile au început să-i sfâșie inima. A văzut cum sângele începe să se prelingă de pe frunte și cum picură de pe coroana de spini, la fel ca și stropii de apă “ce cad de pe streșini după o ploaie puternică...” trupul și-a schimbat culoarea de la roșu la negru, astfel: toți discipolii Lui și toți adevărații Lui iubitori îndurară dureri mai mari decât însăși moartea trupurilor lor. Căci sunt convinsă, după cum simt eu, că cel mai neînsemnat dintre ei îl iubea cu atât mai mult decât pe sine, încât iubirea întrecea tot ce se poate spune în cuvinte. Christos și noi după, cum pricep eu, căci dacă El era în suferință, eram și noi în suferință”⁹. În acest pasaj-document, Julian de Norwich pune accent pe teoria revelației lui Dumnezeu către om, element ce caracterizează Pietatea și arta gotică târzie. Această unitate nu putea fi cunoscută intelectual decât trăită în adâncul sufletului.

Alături de alte viziuni mistice ale Evului Mediu, referitoare la Patimi, este aceea a Sfântului Bernard care amintea că Biserica pământească era sortită să fie ispitită de erezii și schisme, deoarece și Hristos pătimise în viața Lui de pe Pământ. “Capul”, istoric figurat de cel ce suferea, totul se repercuta și asupra trupului adică asupra Bisericii. “Pățimirea lui Hristos era reînnoită...El nu este doar victima trădării istorice, ci și veșnicul țap ispășitor pentru păcatele lumii”¹⁰.

Mechthild din Magdeburg îl descrie pe Mântuitor în suferința sa, amintind parcă de Hristos pictat de Grünewald:” Cât va trăi păcatul pe pământ, atâta vor rămâne și rănilor lui Hristos deschise și sângerânde, intervenind pentru omul păcătos și suferind încă durerile sale.”

Și alți mistici au re trăit patimile lui Iisus compătîmindu-L și identificându-se cu El și regăsindu-se în aceeași ipostază cu persoanele contemporane lui Iisus din timpul calvarului.

Sfântul Francisc este părtaș dramei lui Iisus suferind, durerile sacrificiului și primind în dar stigmatele durerii la mâini, la picioare și în coastă, iar Sfânta Rita, cerând prin rugăciune, aceeași suferință, va primi un spin din coroana lui Hristos.

În anul 1443, în biserica Santa Maria del Popolo, predica ținută de părintele Iacob de Marchia a avut un impact incredibil asupra serei Rita. Ea a fost

⁸ Henderson, G., *Goticul*, Ed. Meridiane, București, 1980, p. 109.

⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, p. 108.

găsită într-o stare de inconștiență în capela bisericii. Rugăciunea ei nu a avut martori, ea a cerut să poată participa într-un mod mai direct la patimile lui Hristos. Astfel, din coroana lui Iisus, un spin a coborât și s-a impregnat adânc în fruntea ei, provocându-i o rană adâncă. Acest fapt a declanșat o infecție purulentă și urât mirositoare, care a avut ca rezultat izolarea soarei Rita de membrele comunității monahale și apropierea ei de Hristos.¹¹

În timpul pelerinajului făcut la Roma, rana ei a dispărut, reapărându-i în momentul reînțoarcerii în mănăstire, acest fapt datorându-se rugăciunii profunde a sfintei Rita.¹² După moarte, pe fruntea sfintei Rita, în locul spinului strălucea un diamant ca o stea, iar mirosul urât s-a transformat într-un parfum binemirositor.¹³

Ubertino de Casale, scriindu-și, în 1305, confesiunile, arată că, în autobiografia sa, și-a regăsit prezența în trei ipostaze: când în Apostolul Ioan, când în Fecioară, când în tâlharul muribund.

Abatele Odilon de la Cluny le arăta călugărilor săi crucea ca pe o cheazășie a izbăvirii, semn purificator, având sensul de urmare a lui Hristos în slava Sa cerească; și, de aceea, simbol al celor două virtuți ale monahismului, el le reamintea despre smerenie și despre sărăcie.

Mistic al veacului al XVI-lea, Sfântul Ioan al Crucii (San Juan de la Cruz), aparține curentului eclectic al carmeliților alături de Sfânta Tereza de Jesus. În scrierile sale, îndeosebi în poezii, călugărul mistic preamărește frumusețea naturii înzestrată de înțelepciunea divină asemănându-se cu viziunea Sfântului Francisc. În poemul „Păstorelul”, Sfântul Ioan al Crucii face o referire directă la răstignirea lui Hristos:

„Sui pe lemn, când vremea se-mplinește,
el își deschise brațele cu jele,
primind să moară spânzurat de ele,
și-n piept iubirea rău îl chinuiește.”¹⁴

Tradiția ne amintește de faptul că misticul carmelit ne-a lăsat și alte opere, de această dată din domeniul artelor plastice, precum o serie de crucifixe sculptate în lemn, și un desen foarte interesant reprezentându-L pe Hristos răstignit pe cruce, element care a devenit punctul de pornire în creația lui Dali, regăsit în frumosul său Iisus, din 1951.¹⁵

În *Meditationes Vitae Christi*, atribuite Sfântului Bonaventura, scrise poate de un franciscan din Toscana, la sfârșitul secolului al XV-lea, se accentuează rolul major acordat privirii crucifixului în evoluția vieții interioare: „Calvarul se cuvine să-l privești cu tot sufletul și să simți în amănunt tot ce se săvârșește împotriva

¹¹ Lemoine, J., *Casciai Szent Rita*, Ed. Szent Istvan Tarsulat, Budapest, 1990, p. 71.

¹² *Ibidem.*, p. 89.

¹³ *Ibidem.*, p. 97.

¹⁴ Sfântul Ioan al Crucii, *Noapte întunecată a sufletului (Poeme)*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 63.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 63.

Domnului tău. Să vezi, deci, cu ochii sufletului, cum unii înfig crucea-n pământ, cum alții își pregătesc cuiele și ciocanul.”¹⁶

Franciscanii, mai mult decât dominicanii, au elaborat câteva imagini mistice sacre, referitoare la Patimile și Crucea lui Hristos. Ele au fost doar preluate, devenind, mai apoi, simboluri ale ordinului, astfel încât cele două imagini picturale, *Pomul Vieții și Sfânta Cruce*, se regăsesc inseparabile. Referitor la prima temă, *Pomul Vieții*, revelator este textul Sfintei Scripturi, unde, în Geneză, aflăm despre existența lui în grădina raiului; în Apocalipsă, în ultimul capitol, ni se vorbește, din nou, despre *Pomul Vieții*, ce avea 12 feluri de fructe, iar frunzele lui erau destinate spre vindecarea neamurilor.

În perioada Evului Mediu, această viziune a devenit realitate plastică. Iisus face aluzie la viață ca și la pomul verde atunci când El este în ea și la pomul uscat atunci când El nu se mai află acolo. Tot Mântuitorul se numește pe sine vița cea adevărată, ale cărei mlădițe sunt Sfinții Apostoli.

Prima reprezentare a *Pomului Vieții* este mozaicul din biserica San Clemente din Roma, din prima jumătate a secolului al XIII-lea. Aici, identificarea *Crucii* cu *Pomul Vieții* este deplină, apărând în forma unei vițe de vie, o varietate de acantus ce adăpostește un număr de creștini și, ocazional, împrejmuiește capete de animale.

Cele patru fluvii de la baza pomului sunt cele menționate și în Geneză și în Apocalipsă (aici doar unul), care se vor revărsa într-o singură fântână, regăsindu-se și în acest mozaic. Cerbii, căprioarele și cei 12 porumbei albi ce apar pe suprafața crucii sunt simboluri ale sufletelor creștinilor. La baza compoziției, alți 12 miei se îndreaptă spre Mielul lui Dumnezeu, care este așezat sub *Pomul Vieții*.

O primă pictură ce reia această temă se află la Muzeul Academiei din Florența și este semnată de pictorul Paccino de Bonaguida, din secolul al XIV-lea timpuriu.

O deosebit de complexă reprezentare a *Pomului Vieții* este cea care aparține lui Taddeo Gaddi, aflată în Refectoriul bisericii Santa Croce din Florența; ea datează din prima jumătate a secolului al XIV-lea. Sfântul Bonaventura a scris un text intitulat *Pomul Vieții*, el însuși fiind pictat în scenă în timp ce scria primele cuvinte ale imnului său:

„Oh, Sfântă Cruce, fructele mântuirii
Virtuțile izbăvirii, roadele mântuirii.
Oh, Sfântă Cruce – pomul rodului mântuirii, al tămăduirii.”

La începutul acestui imn Sfântul Bonaventura așează un verset citat de Sfântul Pavel (Gal. 2; 20): „M-am răstignit împreună cu Hristos și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine”.¹⁷

¹⁶ Duby, G. *Arta și Societatea 980-1420*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 114.

¹⁷ *Christianity and Renaissance Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Ed. Syracuse University Press, Syracuse, New York, 1990, p. 139.

Ucenicul lui, credincios lui Iisus, explică Bonaventura, trebuie să se străduiască cu toate puterile să poarte crucea lui Hristos mereu, nu doar cu sufletul, ci chiar și cu trupul. Tot el consideră că creștinul adevărat se identifică cu Mântuitorul, negându-se pe sine, purtând în trup moartea Domnului nostru Iisus Hristos.¹⁸

Într-o altă carte, *Viața mistică*, Sfântul Bonaventura îl numește pe Hristos *Pomul Vieții*, comparându-l cu „Vița Vieții”¹⁹. Urmând Lui, ucenicul devine el însuși o parte din pom. Ucenicul care îl va urma pe Hristos se identifică, în fresca lui Taddeo Gaddi, cu Sfântul Francisc care îmbrățișează crucea; el se mai întâlnește și în scena din partea de sus a compoziției, în timp ce este stigmatizat.

Compoziția lui Gaddi, pe lângă crucificare, care se află ca scenă centrală, mai cuprinde o „Cina cea de Taină” care se află la picioarele crucii. Artistul a așezat alături cele două scene cu conotații euharistice, având, totodată, clară ideea că lucrarea avea o destinație precisă, ea se găsea în trapeza mănăstirii. Călugării descifrau cu precădere limbajul teologic: drumul ideatic spre „hrana și viața veșnică” era de la sine înțeles.

Hristos, cu brațele întinse, cuprinde în îmbrățișarea sa pe Sfânta Cruce, precum un altar, și, la Cina cea de Taină, pe toți, până la ultimul tâlhar, recapitulând în jertfa Sa condiția dramatică a întregii umanități.

În perioada secolelor, al XIV-lea și al XV-lea în reprezentarea Crucificării, Duccio, și Giotto, folosesc un perizorium transparent iar alți artiști vor îndrăzni să-l picteze pe Hristos nud, încercând prin aceasta să confere operei o mai mare putere emoțională de excepție, precum Jan van Eyck. Rogier van der Weyden inventează motivul perizoriumului fluturând în vânt, dezlipit de trup, ca și când ar fi fost mișcat de o adiere de vânt.

În veacul al XVI-lea exemplele în care Hristos va fi reprezentat complet gol nu sunt puține; amintim gravura în lemn a lui Hans Burgkmair, din anul 1515, sau un desen aflat în Uffizi și aparținând lui Albrecht Dürer. Un crucifix de marmură albă, semnat de Cellini, din 1557-1561, de la Escorial, destinat pentru propriul său mormânt, dar și ultimele desene ale lui Michelangelo aveau aceeași reprezentare.

Pictorii care l-au reprezentat pe Iisus pe cruce (în primele secole) au respectat legile naturii pictând un fir de sânge ce se prelingea din direcția coastei drepte, a mâinilor și a picioarelor în jos. De fiecare dată când acest fluid al sângelui și al apei coboară până spre genunchi pe lângă bazin, ne gândim la pictura franceză și germană puțin înainte de anul 1400, devenind un simbol reluat de mai multe ori.

Ceaslovul lui Rohan ne prezintă o mare Răstignire la care este adăugată, în parabolă tipologică, o mică scenă provenind din Vechiul Testament. Această scenă istorisește incidentul din Cartea Numeri (25; 5, 7-8) din, Vulgata, în care preotul Finees execută un evreu care s-a depravat cu o prostituată madianită, străpungându-i pe amândoi cu lancea sa în „locis genitalibus”. În miniatura prezentată a Ceaslovului

¹⁸ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹ *Ibidem*., p 141.

din Rohan apare legenda ce însoțește imaginea, care precizează, în limba franceză veche, cuvântul „natură” ca fiind un eufemism, cuvânt luat din limba latină, pentru a desemna „pudenda”, „natură... părți ale corpului uman servind generației”²⁰. În mod deosebit este aici²¹ prezentat, același moment într-o compoziție complexă ce cuprinde, pe de o parte lovitura de lance în „genitalia”, iar, pe de altă, parte *Răstignirea*, în care prima rană aplicată naturii lui Iisus se vede reamintită prin abundența acumulării de sânge în vintre.

În originalul Bibliei moraliste, din secolul al XIII-lea, scena pusă în paralel cu episodul lui Finees nu este crucificarea, ci pedepsirea călugărilor ce au încălcat Votul fecioriei.

Un alt document ce stă la originea acestui tip iconografic al goliciunii și al sângelui hristic este tot în Vechiul Testament, în aceeași Carte Numeri (25;12-13) unde Dumnezeu îl recompensează pe Finees, Fiul lui Eleazar, acordându-i „legământul păcii” și al „alianței preoției universale”.

Într-o altă legendă iudaică, mai târzie, Finees este asemuit cu prorocul Ilie, destinat de a fi precursorul lui Mesia și desemnat să mențină pacea între Dumnezeu și Israel, atât în această lume, cât și în cealaltă. Finees era considerat ca un chip al lui Hristos.²²

Scriitorii franciscani s-au folosit de imaginea goliciunii lui Hristos pentru a promova jurământul lor de săraci. Însuși Sfântul Francisc a stat „complet gol înaintea tuturor”; revelatoare este întâmplarea când el a renunțat în mod public la averea tatălui său, dându-și jos hainele de pe el, iar episcopul din Assisi s-a grăbit să-i acopere nudul tânărului bărbat cu veșmântul său arhieresc.

În secolul al XIII-lea, în ajunul morții Sfântului Francisc, se constată o ușoară evoluție în dezvoltarea picturii italiene. Cele trei teme erau legate de reprezentarea lui Hristos, a Fecioarei și a Sfântului. *Crucifixul* pictat arată trecerea de la figura lui Hristos în Glorie în cea a lui Hristos al durerii (Fecioara în Glorie lasă locul Fecioarei Maternității, iar cea a sfântului se dezvoltă în jurul biografiei sale). Singura temă legată direct de acțiunea Sfântului Francisc, rămâne cea a lui Hristos pătimind; tema este legată de sentimentul franciscan, iar expresia plastică se înscrie în limitele stilizării de tradiție bizantină.²³

Cu toate acestea, Pierre Francastel considera ca o notă individuală, că nu poate fi negat rolul Sfântului Francisc, dar nici nu trebuie exagerat „nici cu fapte, nici cu spirit, realismul occidental și descoperirea omului nu sunt fructul și descoperirea franciscanismului originar.”²⁴

²⁰ Steinberg, L., *Le Sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son Refoulement moderne*, Ed. Gallimard, Paris, 1990, p.195.

²¹ *Ibidem*, p 195.

²² *Ibidem*, p.196.

²³ Francastel, P., *Realitatea Figurativă*, Ed. Meridiane, București, 1972, p. 410.

²⁴ *Ibidem.*, p. 419.

La Reims, apare pentru prima dată, la intrarea într-o catedrală, tema calvarului, iar, la Chartres, sculptura de după 1204 nu îl mai reprezintă pe Iisus glorios, ci ca pe un biet om, căruia i se văd semnele durerii: lancea, cununa de spini și crucea de lemn, conform Evangheliei după Matei. Cei ce poartă semnele sunt îngerii care ni le prezintă ca pe niște relicve sfinte. Ele Îi vădesc tăria, căci El a învins moartea.²⁵

Continuând tradiția de urmare a lui Hristos, Toma de Kempis spunea: „Toată viața lui Christos n-a fost decât o cruce și un martiriu” iar artiștii L-au reprezentat în același fel, suferind și mai departe, în ceruri. Ideea că Hristos, chiar și la ridicarea la cer tot pătimește este o idee întâlnită încă din secolul al XII-lea.²⁶

Începând din secolul al XIV-lea, mecenații nu mai vedeau în artă doar unul din mijloacele prin care se puteau dezlega tainele lumii – arta, în ochii lor, devenise narațiune, ilustrare ori povestire, obiectul era transpunerea concret lizibilă a unui eveniment, a unei istorii din viața Mântuitorului sau a cuceririi Ierusalimului. Artistul nu mai era un simplu subaltern al preotului în oficierea Sfintei Liturghii, ci devenea liber, înfățișând în operele sale nu numai realitatea, ci și imaginarul. Arta era chemată nu doar să creeze un spațiu propice rugăciunii, ci să înfățișeze. Această mutație își are originile în trei mișcări conjugate:

- a) societatea cu transformările sale,
- b) credințele care, prin evoluția lor, modifică conținutul și destinația operei de artă și
- c) formele de expresie, care sunt moștenite din trecut, fiind trecute doar prin eforturi susținute de către artiști.²⁷

Negustorii de artă l-au eliberat pe artist, răsturnând relația dintre clientelă și executant, oferindu-i, acestuia din urmă, inițiativa. Tot în acest veac, este momentul în care în concepția puterii pontificale, valorile profane au început să predomine față de cele religioase, extinzând ideea de laicizare.

Hristos este reprezentat în suferințe multiple, el este victima, Mielul nevinovat, ce poartă păcatele lumii.

Nici un spectacol nu a avut o mai mare răspândire și succes în epocă decât cel al Patimilor și nici o imagine nu a fost mai cunoscută decât cea a crucii, a crucifixului. Imaginea lui Hristos, umilit, biciuit sau pironit se mută spre cel al lui Hristos mort, din tema *Răstignirii*.

Într-o reprezentație teatrală din anul 1419, se va aduce, în discuție pentru prima dată, tema Înarmorântării – „Într-adevăr, să joci personajul Iisus, să privești toate scenele supliciuului Său, să vezi, cu ochii sufletului, cum unii înfig crucea în mormânt, cum alții își pregătesc cunile și ciocanul, să te pierzi în contemplarea acestor imagini, având senzația că strigătele se întipăresc pe propriul tău trup, însemna să te identifice cu el în asemenea măsură încât, până la urmă, să învingi

²⁵ Duby, G., *Arta și Societatea 980-1420*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 271.

²⁶ Steinberg, L., *op. cit.*, p.162.

²⁷ *Enciclopedia picturii italiene*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 47.

moartea, așa cum a învins-o el”²⁸, fiind o invitație la meditație, incitând omenirea la imitarea lui Hristos.

Teatrul religios s-a născut din liturghie. Începând din secolul al X-lea, el adaptează liturghia, făcând-o pe înțelesul laicilor. Avântul său se va manifesta în veacul al XIV-lea cu mare succes, întâlnit îndeosebi, în ajunul celor două mari sărbători creștine, Paștele și Crăciunul, când se reprezentau numeroase piese numite „sacre rappresentazioni” susținute de confreriile italiene. Ele aveau și un alt izvor de influență și anume, procesiunile religioase, care cuprindeau un adevărat dialog cu muzica, decorul și jocul de scenă. La Paris sau la Londra, ca de altfel și în alte orașe, s-au întemeiat confrerii, ce dădeau reprezentații publice având ca subiect tema Patimilor. Teatrul religios impresiona nu doar prin imagini vizuale, ci și prin mișcarea și febra intonației dramatice. Imitarea și identificarea în contextul scenelor mergea până la apogeu astfel încât actorul se considera sau era identificat cu fratele lui Iisus.²⁹ „Când mimez chinurile lui Crist, înțeleg, într-adevăr, sensul patimilor sale, e ca și cum te-ai identifica cu el.”³⁰

În timpul în care Heinrich Suso mima Patimile lui Iisus, acesta își concentra privirea spre imaginea Răstignitului, iar, într-un manuscris, ce ilustrează printr-o serie de reprezentări vizuale itinerariul spiritual al actorului Suso, se prezintă în una din imagini sufletul într-o ipostază de abandonare, copleșit de viziunea inspirată, de efigia lui Iisus pe cruce. Dominicanul Heinrich Suso făcea în timpul nopții un adevărat pelerinaj, Via Crucis, purtându-și crucea în spate și interpretând Patimile lui Hristos. Drumul său se încheia în fața crucifixului din capelă, într-un dialog cu Fecioara. Adesea, i se părea că zboară prin aer și că plutește undeva între timp și eternitate, dus de suflul nebănuitelor minuni ale Domnului.

Dorința ca fiecare creștin să fie actor în cadrul tainic, îl găsim în exemplul piesei jucate în cele trei zile de Rusalii din anul 1400 de la Avignon, unde doar ca actori au fost 200 de costumați.³¹

După cum remarcă istoricul Ovidiu Drimba teatrul religios nu numai a propus artiștilor teme, scene, motive, ci el a contribuit să dea scenelor evanghelice un aer de realitate familiară, în sensul accentuării realiste, întâlnit la Hans Memling, Jean Fouquet, sau Albrecht Dürer³².

²⁸ Duby, G., *Arta și Societatea 980-1420*, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 121.

²⁹ Drimba, O., *Istoria Culturii și Civilizației*, Ed. Științifică, București, 1990, p. 639.

³⁰ Duby, G., *op. cit.*, p. 96.

³¹ *Ibidem*, p. 111.

³² *Ibidem*, p. 639.

TEOLOGIE PRACTICĂ

**PROGRAMA ȘCOLARĂ CA DOCUMENT OFICIAL ÎN
CADRUL EDUCAȚIEI RELIGIOASE**

VASILE TIMIȘ

RÉSUMÉ. **Le programme des études – document officiel dans le cadre de l'éducation religieuse.** Un premier programme des études a été élaboré en 1995, pour le huit premières classes. Une complétation de ce programme a été réalisé par l'évêque Bartolomé de Cluj en 1995. Depuis l'année scolaire 2000-2001 la discipline religion est enseignée selon un nouveau programme des études, approuvé par le Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine et le Ministère de l'Éducation Nationale. Le programme actuel est conçu d'une manière flexible et permet au professeur la liberté d'option en ce qui concerne la sélection et l'approche d'un certain contenu didactique. La finalité de la classe de religion a en vue la conversion personnelle et la conscience de l'appartenance des élèves à une communauté de rituel. Les stratégies, les moyens et les procédés didactiques spécifiques pour l'enseignement d'un certain thème sont diverses, et leur choix est au professeur.

Programa școlară am putea-o defini ca fiind un document școlar oficial cu privire la disciplinele din cadrul ariilor curriculare, "cuprinzând obiectivele de învățare pe caturi și pe ani de studiu, obiectivele specifice și conținuturile aferente ale respectivelor arii, oferta de situații de învățare, un ansamblu de indicații metodice, precum și o serie de sugestii privitoare procesului de evaluare"¹. Programele școlare sunt elaborate în funcție de Curriculum-ul Național precum și în funcție de oportunitățile oferite de acesta; în egală măsură profesorii au posibilitatea de a crea și de a optimiza conținuturi și forme de organizare specifice procesului de învățare. Pentru disciplinele cuprinse în curriculum-ul nucleu programele școlare sunt unitare, iar pentru curriculum-ul la decizia școlii, programele vor reflecta personalitatea și profilul pe care și-l construiește școala².

Delimitarea conținuturilor educaționale pentru un anumit obiect de învățământ presupune realizarea următoarelor operații pedagogice³:

¹ DRAGOMIR., M., BREAZ, M., BREAZ, D., PLESA, A., *Mic dicționar de management educațional*, Hiperborea, Turda, 2001, p. 150

² DRAGOMIR., M., BREAZ, D., PLESA, A., CHICINAS, L., *Manual de management educațional pentru directorii unităților de învățământ*, Hiperborea, Turda, 2002, p. 71

³ Idem

- raportarea la obiectivele specifice fiecărei trepte de școlaritate și discipline de studiu, dar și la diferitele dimensiuni și forme ale educației
- delimitarea și stabilirea structurii tematice a respectivului obiect de învățământ
- definirea obiectivelor cadru, a obiectivelor de referință și a obiectivelor specifice
- proiectarea calendaristică a activităților de învățare
- precizarea unor îndrumări și procedee metodologice, precum și anticiparea strategiilor didactice

Programele școlare sunt alcătuite, în general, în funcție de necesitățile și particularitățile diferitelor sisteme educaționale. Odată cu **reintroducerea religiei în școală** s-a simțit nevoia alcătuirii unor programe școlare pentru disciplina religie care să vină atât în întâmpinarea dorinței de cunoaștere a elevilor, cât și a idealurilor Bisericii în ceea ce privește educația tinerei generații în lumina credinței ortodoxe. Aceste idealuri vizează conturarea și formarea unor caractere morale de unde să pornească o nouă orientare asupra relației Dumnezeu – om, asupra relației om – semenii, precum și o atitudine morală obiectivă și responsabilă față de propria persoană. Structura întregului curriculum de Religie urmărește “ridicarea nivelului de educație religioasă și morală al societății începând cu tânăra generație”⁴. În cadrul orelor de religie Biserica vine în ajutorul societății în ansamblu, promovând altruismul, dragostea, comuniunea și întraajutorarea între oameni, toate acestea constituind principiile de bază ale credinței creștine.

O primă programă școlară pentru religie a apărut în anul 1995 sub titlul de *Programa analitică pentru predarea religiei în învățământul primar și gimnazial*⁵. Printre dezideratele⁶ educației religioase propuse de această programă enumerăm:

- formarea conștiinței religioase
- formarea unei conduite religioase
- recomandarea unor metode și procedee de educație religioasă
- definirea unor obiective operațional formative

Programa analitică mai sus amintită a fost alcătuită pentru clasele I-VIII. Pentru clasele I-IV această programă cuprindea noțiuni de catehism, pilde din Noul Testament, principalele sărbători, Sfintele Taine.

Pentru clasele V-VIII în programa din 1995 temele incluse erau foarte structurate: pentru clasa a V-a Vechiul Testament, pentru clasa a VI-a Noul Testament, pentru clasa a VII-a Istoria Bisericii Universale și Istoria Bisericii Ortodoxe Române, pentru clasa a VIII-a noțiuni de catehism și morală creștină.

⁴ M.E.N., *Curriculum național. Programe școlare. Aria curriculară Om și Societate*, București, 1999, p. 5

⁵ *Programa analitică pentru predarea religiei în învățământul primar și gimnazial*, Tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod, avizată de Secretariatul de Stat pentru Culte și aprobată de Ministerul Învățământului (nr. 32280/1995)

⁶ *Ibid.*, p. 3-4

Cu toate că temele și conținuturile cuprinse în această programă erau bine delimitate și structurate, ea avea și unele neajunsuri. Pe de o parte programa din 1995 nu observa recomandările esențiale de pedagogie și psihologie școlară și nici faptul că educația religioasă se realizează în funcție de etapele psihogenetice de dezvoltare.

Spre exemplu la clasa a VII-a un an școlar era dedicat doar conținuturilor de factură istorică; acest lucru duce la plictiseală și oboseală din partea elevilor și totodată pe parcursul unui întreg an școlar în cadrul orelor de religie lipseau cu desăvârșire temele care vizează realizarea anumitor deprinderi de factură moral religioasă. Pe de altă parte bibliografia indicată nu întotdeauna era cea adecvată. Erau enumerate tratatele de Teologie Morală, de Studiul Noului și Vechiului Testament, de Istoria Bisericii Universale și Istoria Bisericii Române, toate alcătuite pentru nivel universitar.

Valoarea acestei programe constă în faptul că a fost prima programă școlară de religie alcătuită după 1989 și totodată favoriza și ajută profesorii de religie să-și delimiteze și structureze conținuturile educaționale specifice religiei.

Programă analitică ajutătoare pentru orele de religie creștină-ortodoxă clasele I-XII

O completare binevenită a programei din 1995 a fost realizată de către I.P.S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului prin tipărirea la Editura Arhiepiscopala din Cluj-Napoca în 1996 a unei *Programe analitice ajutătoare pentru orele de religie creștină-ortodoxă clasele I-XII*⁷. Această programă a fost întocmită de un grup de teologi ortodocși din America⁸, specializați în pedagogia clasică și modernă. Traducerea și adaptarea acestei programe a fost realizată de către **Arhimandrit Bartolomeu Anania** încă din anul 1990.

Respectiva programă nu se dorea a fi o alternativă a celei din 1995 și nici o substituție, ci mai degrabă o completare sau o programă analitică ajutătoare, după cum reiese din titlu. I.P.S. Bartolomeu enumera următoarele motivații⁹ care au condus la propunerea ei:

- este structurată interdisciplinar, în conformitate cu principiile unanim acceptate ale pedagogiei contemporane
- fiecare temă este în fapt un plan de lecție, o adevărată călăuză practică a celui ce predă
- este legată de viață, materia fiecărei clase fiind ordonată în funcție de capacitatea intelectuală, psihologia și problemele vârstei respective

⁷ Î.P.S. BARTOLOMEU ANANIA *Programă analitică ajutătoare pentru orele de religie creștină-ortodoxă clasele I-XII*, Arhiepiscopala Cluj, 1996

⁸ *New Curriculum Greek Orthodox Archdiocese of America*, Department of Religious Education, New York, 1988-1989

⁹ Î.P.S. BARTOLOMEU ANANIA *op. cit.*, p. 3

- este militantă, potrivit principiului fundamental că lecția de religie nu înseamnă în principal acumulare de cunoștințe ci încă un pas pe care elevul îl face spre integrarea lui în viața Bisericii, cu precădere în spațiul ei liturgic
- este perfectibilă, în sensul că bogăția și elasticitatea ei tematică permit completări și adaptări potrivit cerințelor noastre specifice, cum ar fi cele de domeniul aghiografiei și al istoriei bisericești.

Conținutul didactic pentru fiecare clasă este alcătuit în jurul unei **teme centrale**:

Clasa I	- Creația ca dar al lui Dumnezeu
Clasa a II-a	- Iubirea față de Dumnezeu
Clasa a III-a	- Comuniunea cu Dumnezeu prin Biserică
Clasa a IV-a	- Devenirea în Dumnezeu
Clasa a V-a	- Răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu
Clasa a VI-a	- Opțiunile tânărului în lumina credinței
Clasa a VII-a	- Sfintele Taine și identitatea creștină conștientă
Clasa a VIII-a	- Pelerinajul omenirii spre Împărăția lui Dumnezeu
Clasa a IX-a	- Celebrarea darurilor lui Dumnezeu ca bucurie creștină
Clasa a X-a	- Angajarea personală față de Dumnezeu
Clasa a XI-a	- Apostolatul creștin ca expresia a credinței
Clasa a XII-a	- Trăirea lui Dumnezeu ca participare sinergică

Materia fiecărei clase este distribuită interdisciplinar în **14 capitole** de câte 1-3 lecții fiecare (la latitudinea celui ce predă)¹⁰:

1. Dumnezeu – Tatăl
2. Dumnezeu – Fiul (Iisus Hristos)
3. Dumnezeu – Sfântul Duh
4. Biserica
5. Închinare (cult) și rugăciune
6. Sfânta Liturghie
7. Sfintele Taine și alte slujbe
8. Rugăciuni și cântări
9. Sfinți și sărbători
10. Sfânta Scriptură
11. Sfânta Tradiție (și tradițiile adiacente)
12. Familia creștină
13. Morală și spiritualitate
14. Slujire și misiune (cu noțiuni de ecumenism)

¹⁰ *Ibid.*, p. 3

Prezentăm în continuare o sinteză a temelor și obiectivelor propuse de această programă pentru fiecare clasă.

Pentru **clasa I**¹¹ accentul principal cade pe *Creația ca dar al lui Dumnezeu*. Dumnezeu a făcut lumea și tot ceea ce este în ea, ca expresie a iubirii și bunătații Sale. Pe măsură ce copilul descoperă lumea din jur, el înțelege că familia, prietenii, Biserica, școala și tot ceea ce există vin de la Dumnezeu. Prin contactul de fiecare zi cu lumea lui Dumnezeu copilul pricepe că Dumnezeu este real, iubitor și purtător de grijă. Credința copilului în Dumnezeu este trezită și exprimată prin rugăciuni de cerere, laudă și mulțumire.

Materia pentru **clasa a II-a**¹² este concentrată pe tema *iubirii de Dumnezeu*, aceasta fiind înțeleasă ca un răspuns al supunerii copilului față de Creator. Prin exemplele unor bărbați și femei din Vechiul Testament, ca și prin exemplele unor sfinți din calendarul ortodox, elevul clasei a II-a începe să înțeleagă relația dintre păcat și iertare, în lumina iubirii lui Dumnezeu. Prin astfel de exemple, precum și prin fapte de rugăciune și viață, copilul învață să-I răspundă lui Dumnezeu prin iubire și supunere – temelia moralității creștine.

Programul pentru **clasa a III-a**¹³ pune accentul pe *tema comuniunii și viața Bisericii*. Pe măsură ce copilul se deschide față de lumea din jurul său și capătă conștiința relațiilor de grup, învață despre poporul lui Dumnezeu, despre relațiile dintre oameni așa cum le înfățișează Vechiul și Noul Testament, precum și Istoria bisericească. Prin studiul asupra vieții în Biserică, elevul se deprinde să-și împărtășească viața cu alții, să dăruiască, să dialogheze, să facă față în mod pozitiv eventualelor dificultăți relaționale.

Tema centrală a **clasei a IV-a**¹⁴, *devenirea în Dumnezeu*, explorează o mai adâncă dezvoltare morală și spirituală a vieții copilului. Concentrându-se asupra rugăciunilor și actelor sacramentale legate de devenirea omului (exorcismele – de dinainte de Botez, Botezul, Mirungerea, Liturghia, Mărturisirea), copii încep să dobândească o viziune sacramentală asupra vieții. Ei ajung să înțeleagă lumea și propria lor devenire în lumina credinței lor, a rugăciunii și a vieții sacramentale.

Tema **clasei a V-a**¹⁵, *a-I răspunde lui Dumnezeu*, se concentrează asupra eroilor credinței, așa cum îi cunoaștem din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție, ca exemplu de credință, credincioșie, jertfă de sine, iubire, dreptate și responsabilitate socială. Prin studiul acestor mari personalități, copilul învață să-i răspundă lui Dumnezeu în termenii credinței lui personale și pe temeiul moralei creștine, Cele zece Porunci și învățătura Domnului Hristos.

¹¹ *Ibid.* p.7

¹² *Ibid.* p.11

¹³ *Ibid.* p. 15

¹⁴ *Ibid.* p. 19

¹⁵ *Ibid.* p. 23

Accentul lecțiilor pentru *clasa a VI-a*¹⁶ cade pe importanța și consecințele *opțiunilor în lumina credinței creștine*. Elevul din clasa a VI-a - un pre-adolescent - devine din ce în ce mai conștient de libertatea sa personală în careia poate opta pentru ceea ce este bun sau ceea ce este rău. Prietenii sunt acum foarte importante, presiunea vârstei crește. Cu ajutorul numeroaselor exemple și învățături din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, elevul se deprinde să recunoască valorile creștine de bază - morale și spirituale - și să adopte opțiuni pentru propria sa viață.

Materia *clasei a VII-a*¹⁷ se concentrează asupra *Sfintelor Taine*. Adolescentul a lăsat în urmă nesiguranța copilăriei. El sau ea începe să-și caute identitatea personală, își descoperă însușiri noi, urmărește să simtă că e cineva, în timp ce se conformează cu regulile generale ale vârstei. Prin studierea Sacramentelor în lumina credinței personale, elevul se confruntă cu un anume mod al identității creștine conștiente, învață să se roage pentru sfințirea întregii existențe prin harul divin și să se mențină în comuniune cu Dumnezeu.

Călătoria (pelerinajul) este tema materiei pentru *clasa a VIII-a*¹⁸ concentrată îndeosebi pe cărțile Vechiului Testament. Elevul adolescent, în continua căutare a propriei sale identități, își pune întrebări mai acute despre învățământul religios, despre noțiunile aparent naive asupra lui Dumnezeu, ca și despre interacțiunea binelui și răului în propria sa viață. Studiind experiențele vechiului Israel, ca și modul în care pelerinii spirituali menționați în Scripturi și în Sfânta Tradiție L-au căutat pe Dumnezeu și L-au descoperit, elevul acestei clase va deveni în stare să-și limpezească întrebările și să afle răspunsuri privitoare la propriul său pelerinaj în viața spirituală.

Tema *clasei a IX-a*¹⁹ este *decoperirea și celebrarea darurilor și adevărurilor lui Dumnezeu*, cu accent special pe viața Mântuitorului Hristos și pe Noul Testament. Elevul acestei clase se confruntă cu întrebări și hotărâri importante despre prietenie, stil de viață, școală, muncă, probleme sociale și viața de familie. Cunoașterea persoanei și lucrării lui Hristos îi poate fi elevului un izvor de inspirație pentru luarea propriilor sale hotărâri prin prisma credinței în Hristos, ca și prin aceea a iubirii, iertării și bucuriei pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o în Legea cea Nouă.

Accentul materiei pentru *clasa a X-a*²⁰ cade pe *angajare*, așa cum aceasta se regăsește în viața, și istoria figurilor reprezentative ale Bisericii. Dornici și capabili de angajări față de idealurile vieții, adolescenții pot fi inspirați și călăuziți de exemplele marilor personalități ale Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, precum și de marile momente din istoria bisericească – clasică și actuală. O întreagă serie de valori și personalități exemplare îi pot ajuta să-și dezvolte o conștiință creștină ca fundament al unor decizii personale.

¹⁶ *Ibid* p. 27

¹⁷ *Ibid* p. 31

¹⁸ *Ibid*. p. 35

¹⁹ *Ibid*. p. 39

²⁰ *Ibid*. p. 43

Tema *clasei a XI-a*²¹ este *slujirea lui Dumnezeu și apostolatul creștin*. Tânărul de vârstă aceasta este din ce în ce mai conștient despre diversitatea și ambiguitatea opțiunilor morale, ale modului de viață și Țelurilor în societatea contemporană. Perspectiva de a-l sluji pe Dumnezeu și de a fi un ucenic adevărat al lui Hristos – ilustrată de exemplul Domnului Insuși, al Sfintei Fecioare Maria, al Apostolilor și al Sfinților – îi oferă tânărului șansa de a gândi mai adânc asupra propriilor sale opțiuni și Țeluri în calitate de creștin.

Tema *clasei a XII-a*²² se concentrează pe *trăirea în Dumnezeu a creștinului* ce se copnsideră colaboratorul și mărturisitorul Său în lume. Tânărul de acum se confruntă cu noi posibilități de afirmare. Reflectând mai profund asupra unor aspecte esențiale ale credinței ortodoxe, Evangheliei, Impărăției Cerurilor, Simbolului de Credință, ca și asupra cultului și spiritualității, el își poate construi o temelie bogată și sigură care-i va permite să aibă discernământul necesar în ceea ce privește propriile sale relații și răspunderi, speranțe și temeri, succese și eșecuri, bucurii și dureri, precum și misterul vieții și al morții. Toate acestea îl vor ajuta să vadă Biserica Ortodoxă ca pe o comunitate vie în cooperare sinergică cu Dumnezeu.

Programa școlară actuală pentru disciplina religie ortodoxă

Începând cu anul școlar 2000-2001 disciplina religie se predă după o nouă programă școlară²³ aprobată de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și prin Ordin al Ministrului educației naționale²⁴. Acestei programe școlare i s-au adus unele corectări și îmbunătățiri ulterioare²⁵.

Programa școlară pentru clasele I-VIII

Actuala programă conține obiectivele cadru, obiectivele de referință, exemple de activități de învățare, conținuturi și anexe. Conținuturile sunt structurate în așa fel încât la fiecare ciclu de învățare există 6 domenii de învățare. Unele dintre acestea rămân domenii de studiu pe tot parcursul învățământului obligatoriu cum ar fi noțiuni de catehism, noțiuni de morală creștină, noțiuni de liturgică, iar altele există pe parcursul unui singur ciclu de învățământ cum ar fi Vechiul Testament, Noul Testament, Slujire și Misiune, Apostolat și Spiritualitate, Istoria Bisericii Universale și Istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Organizarea conținuturilor asigură posibilitatea elevilor de a progresa gradual în cunoașterea diferitelor domenii.²⁶ Unele conținuturi par a fi prea complexe în raport cu vârsta elevilor. Dar acest fapt poate fi îmbunătățit având în vedere că prezenta programă este un document școlar destinat în primul rând profesorilor; orice profesor are libertatea de a-și alege modalități variate de concepere și abordare a

²¹ *Ibid.* p. 47

²² *Ibid.* p. 51

²³ M.E.N., *Curriculum Național, Programe școlare, Aria curriculară Om și Societate. RELIGIE, CULTUL ORTODOX*, Ed. Cicero, București, 1999

²⁴ ORDIN al Ministrului Educației Naționale nr. 4769 din 25.10.1999

²⁵ ORDIN al Ministrului Educației și Cercetării nr. 3915 din 31.05.2001

²⁶ M.E.N., *Curriculum Național, Programe școlare, Aria curriculară Om și Societate. RELIGIE*, București, 1999, p.5

activităților didactice în vederea realizării obiectivelor și finalităților propuse. “Fiecare domeniu din programă are importanța sa bine determinată astfel încât, la sfârșitul ciclului gimnazial, elevul să poată avea un cumul de cunoștințe și deprinderi religioase bine formate, urmând să fie un credincios implicat activ în Biserică și societate”²⁷, să conștientizeze responsabilitățile ce-i revin ca membru al Bisericii.

Obiectivele cadru²⁸ ale predării religiei, în conformitate cu această programă școlară sunt:

- ✓ Cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu ca fundament al mântuirii și desăvârșirii omului
- ✓ Cunoașterea și folosirea adecvată a limbajului din sfera valorilor religioase
- ✓ Cunoașterea învățăturilor Sfintei Scripturi, a tradițiilor religioase și a istoriei Bisericii
- ✓ Formarea virtuților creștine și consolidarea deprinderilor de comportament moral-religios
- ✓ Educarea atitudinilor de acceptare, înțelegere și respect față de cei de alte credințe și convingeri.

În actuala programă școlară sunt prezentate, în vederea eficientizării activității profesorilor, atât obiectivele de referință cât și exemple concrete pentru fiecare secvență educațională. Prezentăm, spre exemplificare, structurarea obiectivelor și activităților de învățare la nivelul clasei I.

CLASA I²⁹

OBIECTIVE DE REFERINȚĂ ȘI EXEMPLE DE ACTIVITĂȚI DE ÎNVĂȚARE³⁰

1. Cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu ca fundament al mântuirii și desăvârșirii omului

	Obiective de referință	Exemple de activități de învățare
	<i>La sfârșitul clasei I elevul va fi capabil:</i>	<i>Pe parcursul clasei I se recomandă următoarele activități:</i>
.1	să afle despre existența lui Dumnezeu	<ul style="list-style-type: none"> ● observarea și contemplarea lumii înconjurătoare sub aspectele: frumusețe, perfecțiune, măreție; ● dialog pe tema existenței lui Dumnezeu; ● observarea și comentarea unor imagini cu conținut religios; ● memorarea unor texte religioase;
.2	să-L identifice pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu	<ul style="list-style-type: none"> ● povestirea unor texte religioase audiate și citite; ● audierea unor casete audio despre Nașterea Domnului; ● prezentarea icoanei Domnului Iisus Hristos.

²⁷ Idem

²⁸ *Ibid.* p. 6

²⁹ *Programa școlară. Religie, cultul ortodox*, aprobată prin Ordinul Ministrului nr. 4769 din 25.10.1999

³⁰ S-au operat modificările impuse de Ordinul MEC nr. 3915 din 31.05.2001

2. Cunoașterea și folosirea adecvată a limbajului din sfera valorilor religioase

	Obiective de referință	Exemple de activități de învățare
	<i>La sfârșitul clasei I elevul va fi capabil:</i>	<i>Pe parcursul I se recomandă următoarele activități</i>
.1	să utilizeze în mod corect termenii religioși învățați	<ul style="list-style-type: none"> • dialog pentru antrenarea elevilor în folosirea termenilor nou învățați; • observarea și descrierea unor imagini cu conținut religios; • exerciții de construire a unor enunțuri simple cu termeni nou învățați; • memorarea unor texte religioase.

3. Cunoașterea învățăturilor Sfintei Scripturi, a tradițiilor religioase și a istoriei Bisericii

	Obiective de referință	Exemple de activități de învățare
	<i>La sfârșitul clasei I elevul va fi capabil:</i>	<i>Pe parcursul clasei I se recomandă următoarele activități:</i>
.1	să conștientizeze că Biserica reprezintă locul de rugăciune al creștinilor	<ul style="list-style-type: none"> • descrierea unei biserici cunoscute; reprezentarea într-o compoziție plastică a unei biserici; • exerciții de recunoaștere a unei biserici dintr-o serie de imagini date; • folosirea mijloacelor audio-vizuale în scopul receptării Sfintei Liturghii și a mesajului evanghelic;
.2	să înțeleagă că prin Biblie Dumnezeu se adresează oamenilor	<ul style="list-style-type: none"> • identificarea, în imagini și texte, a personajelor biblice cărora le-a vorbit Dumnezeu;
.3	să participe la manifestările tradiționale creștine	<ul style="list-style-type: none"> • învățarea de colinde și cântece religioase; participarea la sărbătorile comunității creștine; • organizarea de serbări școlare.

4. Formarea virtuților creștine și consolidarea comportamentului moral-religios

	Obiective de referință	Exemple de activități de învățare
	<i>La sfârșitul clasei I elevul va fi capabil:</i>	<i>Pe parcursul clasei I se recomandă următoarele activități:</i>
.1	să identifice principalele calități ale unui bun creștin	<ul style="list-style-type: none"> • povestirea unor fapte bune, proprii sau ale altora;
.2	să recunoască în faptele sfinților modele de comportament creștin	<ul style="list-style-type: none"> • prezentarea icoanei sfinților; povestirea unor fapte din viața sfinților;
.3	să respecte regulile de comportament moral-religios în familie și în clasă	<ul style="list-style-type: none"> • dialog despre regulile de comportament; studii de caz; organizarea de jocuri de rol.

5. Educarea atitudinilor de acceptare, înțelegere și respect față de cei de alte credințe și convingeri

	Obiective de referință	Exemple de activități de învățare
	<i>La sfârșitul clasei I elevul va fi capabil:</i>	<i>Pe parcursul clasei I se recomandă următoarele activități:</i>
.1	să se implice în acțiuni comune cu prietenii și colegii	<ul style="list-style-type: none"> ● rezolvarea unor sarcini în comun; organizarea de jocuri, serbări, concursuri.

Programa școlară pentru clasele IX – XII

Programa școlară pentru clasele IX-XII – cultul Ortodox își propune ”formarea personalității în concordanță cu valorile creștine și dezvoltarea de caractere moral creștine în spiritul dreptei credințe”³¹. Noul curriculum propune pentru disciplina religie structurarea acesteia pe anumite componente specifice în conformitate cu noul model de proiectare curriculară: competențe generale; competențe specifice și unități de conținut (în funcție de anul de studiu); valori și atitudini.

Programa actuală este concepută într-o manieră flexibilă și permite profesorului libertatea de opțiune în privința selectării și abordării unui anumit conținut didactic. Autorii programei mai sus menționate propun o serie de competențe generale, valori și atitudini specifice³²:

Competențe generale:

- ✓ Recunoașterea și definirea conceptelor specifice religiei
- ✓ Argumentarea învățăturilor de credință în anumite contexte de comunicare
- ✓ Integrarea în ansamblul cunoștințelor religioase a cunoștințelor dobândite la alte discipline de învățământ
- ✓ Aplicarea cunoștințelor religioase pentru rezolvarea, în spiritul dreptei credințe a problemelor din viața unui creștin

Valori și atitudini:

- ✓ Dezvoltarea respectului față de cele sfinte
- ✓ Înțelegerea rolului religiei în formarea personalității
- ✓ Conștientizarea rolului învățăturilor Bisericii în viața zilnică
- ✓ Grija față de aproapele
- ✓ Stimularea interesului pentru lectura duhovnicească
- ✓ Asumarea conștientă și în conformitate cu dreapta credință a drepturilor și obligațiilor ce decurg din apartenența la diferite identități (confesiune, națiune, cultură, profesie, comunitate)

Important este ca profesorul de religie să-și adapteze discursul și activitățile didactice în funcție de caracteristicile clasei, în funcție de evenimentele și sărbătorile religioase, în funcție de puterea de înțelegere a elevilor, și de ce nu în funcție de interesele și preocupările elevilor. Astfel riscăm ca ora de religie să fie mai mult teoretică, iar finalitățile acestei ore să nu fie cele scontate.

³¹ *Programa școlară. Religie, cultul ortodox*, aprobată prin Ordinul Ministrului nr. 4769 din 25.10.1999

³² *Ibid.*, p.47

Iată motivul pentru care se impune să fim mereu atenți la felul în care predăm anumite adevăruri de credință, să redescoperim interferența între *a cunoaște* și *a înțelege*. Atunci când prezentăm o secvență didactică nu trebuie avute în vedere doar strategiile de care ne vom folosi, ci se cere ca lecția să fie gândită ca un **eveniment inițiativ**, indiferent de tema abordată. Orice lecție de religie se poate constitui într-o analogie la istoria mântuirii, istorie care, teologic vorbind, este recapitulată în cadrul fiecărei Sfinte Liturghii. Așa cum “parohia, pentru ca să devină o comunitate disciplinată, sănătoasă și sfântă trebuie să aibă în centrul vieții ei Liturgia Euharistică și credincioșii sunt îndemnați să participe la jertfa euharistică”³³, tot așa și lecția de religie se cade a fi un mijloc de îndrumare a elevilor, pentru a se apropia cât mai des de Sfintele Taine.

Elevii pot fi îndemnați, pe parcursul activităților didactice, să participe la viața liturgică a parohiei și conștientizați de faptul că toți suntem mădulare ale trupului lui Hristos, “anamneza liturgică reînnoind neîncetat identitatea noastră de mădulare ale trupului lui Hristos”³⁴. Conștientizarea fraternității liturgice a avut un rol fundamental în spațiul ortodox și stă la baza tuturor formelor de comunitate și comuniune creștină. Scopul ultim al moralității personale și sociale este acela ca *Hristos - în Care locuiește toată plinătatea Dumnezeirii* (Coloseni 2,9) - să ia chip în *tot și în toate* (Galateni 4,19).

Este menirea noastră să purcedem la atingerea acestui scop “lăsându-L pe Hristos să ia chip în acțiunile noastre personale și sociale”³⁵.

În acest fel elevii pot fi responsabilizați cu privire la faptele și preocupările lor, pot fi îndrumați să se raporteze mereu la principiile creștine. Soloviov, învăța și îndemna ca “înainte de a te hotărâ la un pas cu o oarecare importanță pentru viața personală și socială, să-ți chemi în suflet chipul moral al lui Hristos, să te cercetezi și să-ți răspunzi: ar face El acest pas, sau - cu alte cuvinte - l-ar saluta sau nu, m-ar binecuvânta dacă îl fac sau nu”³⁶.

Finalitatea orei de religie are în vedere convertirea personală, trăirea credinței și conștientizarea apartenenței elevilor la o comunitate de cult și de credință organizată. Strategiile, mijloacele și procedeele didactice specifice pentru predarea unei anumite teme din programa școlară sunt diverse, dar alegerea lor ține de profesor. Pentru ca activitățile didactice și misionare să fie reușite este nevoie mai întâi de ajutorul lui Dumnezeu. În lucrarea *Educația religioasă. Învățăături pentru copii și tineri*, Irineu, episcop de Ekaterinburg și Irbit, le adresa profesorilor de religie următorul îndemn: “nu uitați să chemați mereu binecuvântarea lui Dumnezeu

³³ BRIA, I., *Destinul Ortodoxiei*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R. București, 1989, p. 321

³⁴ *Ibid.* p. 313

³⁵ SOLOVIOV, V., *Fundamentele spirituale ale vieții*, Deisis, Alba Iulia, 1994., p. 151

³⁶ *Ibid.*, p. 152

VASILE TIMIȘ

asupra muncii voastre de educație și, având această binecuvântare, efortul, grija și munca vă vor fi încununate de dobândirea unor copii ascultători”.³⁷

Concluzionăm prin a susține că orice programă școlară este perfectibilă, dar importante sunt strategiile și mijloacele didactice folosite precum și modul în care profesorul își adaptează conținuturile pentru ca discursul didactic să devină unul accesibil și interesant. Aceste argumente ne îndreptățesc să afirmăm că **deprinderea predării Religiei este un drum anevoios, complex și interesant pe parcursul căruia învățăm mereu.**

³⁷ IRINEU, Episcop de Ekaterinburg și Irbit, *Educația religioasă. Învățătură pentru copii și tineri*, Sophia, București, 2002, p. 25

THEOLOGIA EUROPAEA

**THE CONTEMPORARY EUROPEAN MULTICULTURAL
REALITY AS AN ORTHODOX CHALLENGE**

CONSTANTIN V. SKOUTERIS*

REZUMAT. Realitatea multiculturală europeană contemporană ca provocare ortodoxă. Prelegerea de față a fost susținută în Aula Magna a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, cu ocazia decernării titlului de doctor honoris causa. Ea pleacă de la constatarea că Biserica trebuie să răspundă provocărilor istorice la care este supusă. Iar constituirea unei suprastructuri cum este Uniunea Europeană, unică nu doar prin dimensiuni ci și printr-o nouă dialectică a raportului dintre autoritatea politică și Biserică, este interpretată ca o provocare. Dacă creștinismul este unul dintre factorii fondatori ai identității europene, astăzi Biserica își vede prezența în societate tot mai redusă și mai indezirabilă. Datoria Teologiei ortodoxe se cuprinde, conform autorului, în două poziții: a) să rămână fidelă Tradiției ei și b) să dea această tradiție reînnoită, în nici un caz falsificată, lumii de astăzi. Teologia ortodoxă este datoare să salveze, în noile condiții, echilibrul dintre tradiție și reînnoire.

At the beginning of my speech, I would like to say how honorary and remarkable is for me the decision of the council board of the Professors of the Faculty of Theology and of the Senate of the University “Babes-Bolyai” from Cluj-Napoca, through which the title of *doctor honoris causa* is bestowed on me. With a deep emotion, I admit the great importance of this distinction and I cannot find the words to express my gratitude and my thanks. This great distinction imposes in my conscience a great responsibility for the orthodox Theology, and reminds me the duty that I have regarding the further promotion, in the new historical conditions, of the interorthodox cooperation.

a) Some introductory remarks

The important and historical event of the integration of Romania in the European Union, which represents the honest effect not only of the inter-state negotiations and of the diplomatic efforts, but also of the benevolence of the noble romanian people and of the successes realized by him, led me to the decision of

* Faculty of Theology, University of Athens

daring to say some opinions, on the occasion of the present manifestation, regarding the theme: *The contemporary european multicultural reality as an orthodox challenge.*

It is well known that Orthodoxy, as faith and fact, as a meaning and a way of life, is not limited to a narrow religious, dogmatic and moral teaching. As a way of existence, it is not limited either to theories, or to the bare formulation of canons regarding an exterior behaviour, but it embraces the whole existence of the human being and all the manifestations of its life. In this way, Orthodoxy has the duty to condescend to the human efforts and activities. Faith, spirituality, social activity and human creativeness represent realities of the life of humans, and the Church is not indifferent to these aspects. This universal consideration of life has helped the Church to adapt itself, in the course of times, to different social environments and of civilisation, without damaging its message or decreasing its vital reason of its existence.

The Church has leaved and developed in different worlds, yet keeping its identity. It is impressive the fact that the Church, during its historical course, considered every thing which was coming from the world as an opportunity and a challenge for stating its teaching, trying always, with its own powers, to transmit its renewed message, a message with a new vitality, adapted to each of the requirements of the times and of the existential necessities of the people.

b) The question about Europe and some inaugural observations

The desire of the Church to convert the world existed, in an impressive way, since the first christian times. It is well known the fact that, from the time when the Saint Apostle Paul came to the city of Neapole, belonging to the greek Macedonia – that is, from the period when the Gospel came to Europe – and until today, cosmo-historical events shaped and fixed the aspect of the continent. Therefore, it is beyond any doubt that the Saint Apostle Paul was the first who pulled out Christianity from the narrow Asiatic environments and introduced it in the ecumenical horizon of the greek and roman thought.

Even from this epoch, the history of Europe is indestructibly bound to three decisive elements of its identity: the christian Gospel, the greek spirit and the roman inheritance. An objective investigation of the history of Europe convinces us that the european peoples, which appeared step by step on the historical scene, have survived through the adoption and the turning to good account of these three coherent dimensions. Therefore, the greek mentality, the roman political and juridical conception and the christian faith gave identity and content to the european civilisation.

Obviously, the co-existence and the indestructible connection between these three cosmo-historical phenomena have passed through long processes, intense remakings and restraints, conflicts and antitheses, for attaining, finally, not a historical conciliation or a simple “modus vivendi”, but a perihoresis of values

*which was determinant in the life of the peoples of Europe, especially in the first millenium after Christ*¹.

During its evolution, the european civilisation has lived, has been cultivated and has developped itself in a peaceful climate, but often in a climate of rivarly, of moderate adoption, of violent tensions. Beyond the historical oscillations, those three constitutive dimensions of the european culture have mentained their influence and have represented, constantly, the foundations of the inheritance of common civilisation of Europe. Even regarding the critical periods of historical changes, it could be a difficult thing for everybody to isolate or remove from the european spectre any of its constitutive elements.

The christian principles are in a surprising way present in the entire process of the european history. What scholar of history could assert that the legislation, the philosophy, literature, art and in general each form of spiritual life is not imprinted, directly or indirectly, with the christian seal? Even in the Enlightenment, which is a movement of deviation from the traditional values, the influence of the evangelical teaching is obvious. Who could doubt that the slogan of the french Revolution: *Liberté, égalité, fraternité*, does not contain the main principles of the christian anthropology? And who could assert that the contemporary discussion about the human rights is not the result of a transformation which was made in an environment deeply influenced by the christian values?

c) The present image of Europe

Today, Europe – as it is understood and interpreted by the european intellectual – is on the threshold of the postmodern epoch, in which new facts form the present image of the world and, above all, of Europe. Not only from the standpoint of ideas and principles, but also from the synthesis' point of view, Europe presents today a pluralism. The impetuous social changes, which resulted from the contacts and the conflicts between peoples, as well as from the crysis of their social arrangement, to which the industrial revolution and the tehcnological progress were added, all these conducted to the forming and outlining of an ideological and social image, unparalleled in the present Europe.

Moreover, the coherence toward the religious tradition and of civilisation was replaced, in the present Europe, by the so-called universal principles and values of the Humanism. The christian aspect of Europe has been replaced by a mentality of a religious pluralism and of a content which, according to some, reaches the limits of the religious syncretism. Are we on the threshold of a post-christian Europe or the post-christian Europe is already an obvious inevitable situation?

The contemporary european seems to agree with the idea that a new epoch has started, according to which the traditional institutions and the values which result from the meeting of Christianity with the greek civilisation and the roman

¹ K. B. Skoute/rh, «Συζυγία και' αλλοτριώσεις. Μια' ορθόδοξη θεώρηση του= ευρωπαικου= οράματος», *Εκκλησία*, 71 (1994), p. 110.

society can have a certain meaning, but only as a memory or as a remote historical experience. Thus, it is explainable the lack of zeal of the leaders of Europe and of their peoples to introduce in the European constitution a certain reference, even the smallest one, regarding Christianity and its contribution in shaping Europe. This is only an example of the fact that the Europe of today presents itself as a new dimension, which has been founded and develops itself in the present in our secularized epoch and which has very few things in common with the Europe of the first and the second millennium.

d) The present vision of Europe as challenge for Orthodoxy

I would not like to restrict my speech only to criticism and references regarding the social problems of the contemporary European context. In the same time, I consider that it is necessary to refer, shortly, to the problem of the challenges which, for the Orthodox Church and Theology, represent the European history and present. From the beginning, I should emphasize the fact that the Orthodox East was never afraid of challenge; on the contrary, it considered it as an opportunity and a factor of a new theological offer.

The Orthodox theology was never an utopian thinking, but a realistic word, an answer to the concrete problems of each time. Therefore, a challenge was always considered as a favorable factor of a new vitality. In this way, history and, before all, the present European situation is an opportunity of putting questions, of objective and moderate turning to good account, of serious investigation, of responsible judgment of the historical situations, as well as of the problems of the present epoch. Thus, the necessity of facing openly the questions of the contemporary world is opportune, especially because the panic and the fear, as well as the instinct of defence, don't converge with the Orthodox theological living.

If we take into account the actual image of the Orthodox world, we will find that two tendencies regarding the question of Europe are dominating. One of them manifests an enthusiasm and an optimism without any premises. A large part of the peoples from the East-European space is of the opinion that the European Union will solve all the problems of a contemporary European. Europe will secure our democracy, our individual rights, will be a guarantee of our economic welfare, will help our industrial development, will improve our programs of education and will be, in general, our reliable guarantor of all the ideals designed by postmodernism. It is obvious that these opinions of the acceptance without premises are dominated by a new messianism and underestimate each value or almost each value which is connected to the past.

The opposite of this groundless optimism is the attitude which makes Europe demonic. The advocates of this attitude consider Europe as being a source of all sufferings, both the present and the ones to come. Europe is a space of gloomy powers and intentions, where everybody is on strike, having underground and dark methods, as well as a factor which leads to the destruction of Orthodoxy and of the civilisation which Orthodoxy produces. For the supporters of this vision, Europe, as mentality and as a way of living, perverts our personal identity and

alienates us from our values which have been saved by the orthodox Tradition. These attitudes produce a conservatism which hides from us the dynamic character of the orthodox life and the ecumenical dimension of the orthodox Theology.

e) Challenges out of history and out of the present

Independently of any approach, it is obvious that Europe represents today a challenge for the orthodox East, placed on two levels. The first one refers to the challenges came out of history. The second level is connected to the european present.

1) It is known the fact that european history, in general, and especially the european church history, was, and is until now, a challenge for the orthodox Theology. I underline that it is about a challenge that has a meaning only when it is not a fruitless confruntation, a negative criticism and an apologetics of self-defense, but an opportunity for a fruitfull discussion and a responsible testimony of the eastern theology.

The bipolar western church society, in which we find, on one side, a centralizing ecclesiology, and on the other, an individualistic ecclesiastical ontology, represents an unique opportunity and a challenge of transmitting the meaning and the practice of communion, as it has been preserved by the liturgy in the East. The necessity of going deeply into and of the future interpretation of the principle of communion is imperative, not only for ecclesiological reasons, but mostly for social ones, especially today, in the era of computers and of the obvious isolation of man.

The theme of the *communion* and of the *person* seems to represent, as many think, a problem which has been discused enough. It is true that concepts as *person* and *communion* have been repeatedly studied, so that the *inhumanity* of the contemporary societies assigns us to become loving regarding humans, to get out of the limits of self-sufficiency and to transmit to the world the genuine message of the Orthodoxy, which, by its own nature, is personal, social and ecumenical.

Today, Orthodoxy suffers from an unorthodox feeling of self-sufficiency and isolation. The painful historical memories make us to shrink into ourselves. We must become aware that we have the duty to turn to good account the challenges of history, and through our word, we must challenge, for the good of the actual society. Orthodoxy can give an answer to the questions of the present, when and only when it itself will become conscious of its ecumenical and social obligation. In return, the unorthodox world would like to hear and to know much more aspects of the teaching of the orthodox anthropology regarding person and communion, with direct references to the meaning of society.

The western-european legalism, which has sealed the history of the western Europe and appeared either as activism and utilitarism, or as fatalism, represented and still represents an opportunity through which the orthodox Theology can develop the teaching about cooperation. We live in a world of anthropology. The maxim of the ancient greek world: *Man is a measure for all things*, is coming back in different shapes and requires a serious criticism, as well as our reply.

The great russian writer Dostoievski, refering especially to the european countries, wrote in a prophetic text of his that *These countries without God, these countries of the emperor-man, of money, of the mathematical calculation, of science, are suffocated slowly under the richness of their firework. The salvation is somewhere else. The salvation is inside a new people, that is inside the russian people, who has not been perverted by the culture, who is still dominated by the simple faith and who waits for his time at the gates of history*².

I don't think that this critical prophecy of Dostoievski about the emperor-man and especially his opinion that the salvation is to be found in a new people, that is the russian people, is chauvinistic. Dostoievski has clearly understood the tragedy of the western man, who tries to build a coherent society out of external things; facing this hopeless schizophrenia, he said that the salvation can come only from a new people, which has already an indestructible inner coherence. There is no doubt that Dostoievski was not referring to the national identity, but to the Orthodoxy of this people, just because Orthodoxy, as theology and coherent power, can vaccinate the world with the antibodies which could protect it against its self-dissolution.

2) It is obvious, even for a less authorised person, that the european actual state provokes each man who thinks more than the european history and it is an opportunity of awakening our theological conscience. The actions of the present determine us to face them not as an inevitable fate, but as a new chance of working seriously, of a responsible testimony and of projecting the pure theological word and way. In other words, a pure theological word and way cannot be limited to the boundaries of *our yard*, but can touch the strings of human conscience from everywhere.

Today, the huge tasks of the orthodox Theology are to surpass the self-sufficiency, to make its presence visible in the european world and to work for the renewal of its word, so that this should be accesible to the man of the new epoch. In the last fifty years, the european societies have passed from the tactics of a civilizing imperialism to the acceptance of the muticultural form of the society. It is about a change beyond compare in history.

The fact that the Europe of today is not the Europe of yesterday doesn't diminish the responsibility of the orthodox Theology and, certainly, must not lead it to the ways of syncretism and conservatism. Within the european framework, the duty of the orthodox Theology is contained in two aspects: a) to remain itself faithful to its Tradition; b) to give this Tradition renewed, in no way falsified, to the present world. The orthodox Theology has the duty to save, in the new conditions, the equilibrium between tradition and renewal.

There is a decisive point which should be in our attention. The new multicultural european reality provokes the orthodox world, so that this world should display its unity and universality. There can be no authentic orthodox answer to the new

² A. Trougi/a, *Ntostogie/fski. H(ζωη' και' το' ε)ργο του, Α)θη'να (χωρι'ς ε)τος ε)κδο'σεως*, p. 178.

image and to the challenges of the contemporary Europe, if Orthodoxy is not aware of the responsibility of its unity, of a unity which is not confined in the limits of dogma and liturgical uniformity, but expressed in the world around us by the cooperation and by the common testimony.

The problems aroused by the new European context are recognized and the Orthodox Theology is called, through the objective judgment of the situations, the responsible investigation and the turning to good account of the new technologies, to help the Churches, pointing to the words of Saint Apostle Paul: *I urge you to live a life worthy of the calling you have received. Be completely humble and gentle; be patient, bearing with one another in love. Make every effort to keep the unity of the Spirit through the bond of peace* (Ephesians, 4: 1-3).

Orthodoxy is facing today a new turning point of the world. The flight from the historical present is the same thing with desertion. Our duty is to remain in the present time of history, to turn to good account, in the best way, whatever the contemporary European reality offers us, without becoming the outbuilding of the world, of the secularization and of the postmodernism, that is of the post-Christian world. On the contrary, we, as Orthodox peoples, must remain here, in the world of the European society and, with a critical mind, to take and to make use of what the progress offers and what it is *well pleasant* to the will of God. In other words, we must remain here and advance insistently and constantly from forming to change.

To close this short speech, I cannot find a better conclusion than the advice of the Apostle of Europe, that is the Saint Apostle Paul: *Therefore, I urge you, brothers, in view of God's mercy (...) do not conform any longer to the pattern of this world, but be transformed by the renewing of your mind. Then you will be able to test and approve what God's will is—his good, pleasing and perfect will. For by the grace given me I say to every one of you: Do not think of yourself more highly than you ought, but rather think of yourself with sober judgment* (Romans, 12: 1-3).

LUMIERE ET TENEBRES DANS LA TRADITION JOHANNIQUE

YVES-MARIE BLANCHARD

REZUMAT. *Lumină și tenebre în tradiția ioaneică.* Motivul luminii reprezintă o temă predilectă a Evangheliei a IV-a, termenul „lumină” apărând de 23 de ori în această evanghelie, de 6 ori doar în prologul evangheliei. Lumina primește în tradiția ioaneică, în folosirea sa simbolică o dublă simbolistică: hristologică și antropologică. Această simbolistică va reprezenta o cheie de lectură a întregului corpus ioaneic, exemplificată de către autor prin interpretarea: prologului ioaneic, a convorbirii cu Nicodim și a capitolelor 8-12 ale evangheliei, regrupate sub titlul „lumina lumii”.

Toate cele șase ocurențe ale termenului „lumină”, apar în prologul ioaneic regrupate în secțiunea inițială, în care autorul își propune o actualizare a creației. Lumina reprezintă atributul principal al Logosului (1,4), împărțirea ei participând la auto-revelarea lui Dumnezeu prin intermediul Logosului. În convorbirea cu Nicodim, tema luminii apare de cinci ori în ultimele trei versete ale sale, corelată revelării planului divin de mântuire a lumii (3,16-17), dualitatea lumină-întuneric (tenebre) căpătând valoare de etalon al judecării finale. În capitolele 8-12 ale evangheliei a IV-a, lumina devine expresia figurată a activității mântuitoare a Cuvântului întrupat, activitate de iluminare a omului întunecat. Evanghelistul insistă asupra capacității luminii de a lumina pe cei credincioși într-o manieră care depășește limita unei relații de exterioritate, finalizându-se în transformarea acestora în „fii ai luminii”.

Lumina constituie în tradiția ioaneică metafora sensibilă a realității invizibile, symbolismul ei aplicându-se totodată: auto-revelării lui Dumnezeu prin intermediul Cuvântului; orientării practice a ființei umane, devenită capabilă de o adevărată discernere etică cât și stării de har, în care ființa umană devine participantă la ființa divină, în dimensiunea comunicării gratuite a harului.

Le motif de la lumière constitue un thème récurrent, une isotopie majeure du 4^{ème} évangile. À preuve de cette affirmation péremptoire, les trois faits suivants:

a) le nombre des occurrences du mot « lumière » (το φως), présent 23 fois dans l'évangile de Jean, contre 9 chez Luc, 6 chez Matthieu, 0 chez Marc, ce à quoi il faut ajouter 6 occurrences dans la 1^{ère} épître de Jean;

b) l'insistance manifestée par le prologue (6 occurrences sur seulement 18 versets), en tant que ce dernier n'est pas seulement le commencement du livre, mais un véritable filtre des thèmes dominants de l'évangile; même constat pour le prologue de la 1^{ère} épître, regroupant 3 des 6 occurrences du mot φως;

c) le caractère symbolique de toutes les occurrences du mot φως, ce dernier ne relevant jamais de l'acception triviale relative aux heures du jour, selon

la plus ou moins grande intensité du rayonnement solaire, mais étant toujours relatif, soit à la désignation de Jésus dans le mystère de sa personne, soit aux modalités de l'existence chrétienne confrontée aux alternatives du discernement éthique.

Il n'est donc pas exagéré de dire que la lumière constitue, non seulement un «fil rouge» de la tradition johannique (évangile et épîtres) mais qu'il reçoit de son utilisation métaphorique une double acception symbolique: christologique et anthropologique. Dès lors il paraît constituer une possible clé de lecture de l'ensemble du johannisme¹.

1) Le prologue évangélique (1,1-18)

Les six occurrences du mot «lumière» figurent toutes dans la première partie du prologue², dans la section où l'évangéliste propose une actualisation du récit biblique de création, selon la technique du « texte continué » ou midrash, avec un souci d'explication qu'on retrouve aussi bien dans les traductions actualisées du Targum araméen.

Identifiée à la vie (1,4), la lumière constitue l'attribut majeur du Logos divin. La diffusion de la lumière participe de l'auto-révélation de Dieu par la médiation du Logos, inscrit au cœur de l'univers comme le principe universel de cohérence rationnelle, tout à la fois préalable à la création (on parle alors du Logos préexistant) et inscrit dans l'ordre du monde comme le principe transparent d'une rationalité transcendante, assurant au cosmos permanence ontologique et qualité esthétique. On retrouve là le rêve grec d'un cosmos, à la fois ordonné et agréable, selon la métaphore platonicienne de l'harmonie des sphères.

¹ Le présent exposé fait le choix d'une lecture synchronique de la tradition johannique (évangile et épîtres), ce qui veut dire que l'histoire rédactionnelle n'est pas prise en compte. Dès lors, le corpus johannique est reçu selon sa forme littéraire achevée, seule attestée dans la traduction manuscrite et disponible pour une entreprise de lecture. Les multiples occurrences du mot « lumière » se trouvent donc, non seulement rassemblées, mais articulées au titre d'un acte de lecture qui tente de nouer quelques-uns des fils susceptibles de faire sens. Le risque est naturellement de forcer les ressemblances, en direction d'une « théologie biblique » faussement harmonisante. Toutefois, la remise de chaque occurrence en contexte immédiat (niveau de la phrase) cherche à corriger les dérives de l'approche thématique. En tout état de cause, il ne s'agit pas de produire un concept homogène, mais plutôt de décliner les variantes d'un énoncé pluriel, dont chaque occurrence s'avère indissociable de la trame littéraire à laquelle il se trouve inséré.

Le choix d'une approche diachronique aurait engagé une technicité peu productive au regard de l'axe de recherche prôné par ce cycle de conférences consacrées au thème de la lumière. En tout cas, on peut penser que l'approche diachronique, non honorée dans cet exposé, aurait surtout eu pour effet de manifester l'aspect dialectique de l'expression johannique, c'est-à-dire que les écarts chronologiques, susceptibles d'être reconnus par l'analyse rédactionnelle, auraient sans doute mis en valeur les tensions, voire les contradictions affectant l'exposé johannique relatif à la lumière. Le lecteur féru d'exégèse critique voudra bien nous pardonner d'avoir quelque peu sacrifié aux requêtes de systématisme défendues par le dogmaticien, mais peut-on faire autrement quand il s'agit de traiter globalement d'un motif aussi large que la lumière ?

² Traduction littérale: «En lui (le Verbe) était la vie, et la vie était la **lumière** des hommes» (1,4) ; «et la **lumière** brille dans la *ténèbre*, et la *ténèbre* ne l'a pas retenue» (1,5) ; «(Jean-Baptiste) vint pour le témoignage, afin de témoigner au sujet de la **lumière** » (1,7) ; « celui-là n'était pas la **lumière**, mais (c'était) pour témoigner au sujet de la **lumière** » (1,8) ; «(le Verbe) était la **lumière** véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde» (1,9).

Or, cette lumière qui émane du Logos divin, a précisément pour finalité d'atteindre le destinataire humain auquel s'adresse la Révélation divine, déjà perceptible dans l'ordonnement du monde, selon le principe d'une théologie naturelle commune à bien des philosophes et des théologiens, et ce non seulement dans l'Antiquité. De fait, la lumière brille dans un espace d'inexistence (ce qui deviendra ultérieurement «création ex nihilo»), symbolisé par le tohu-bohu du récit biblique, fait de confusion et d'obscurité: «La lumière brille dans la ténèbre» (v. 5a).

La réaction de la ténèbre, exprimée sous forme d'impuissance (construction négative) fait l'objet d'interprétations diverses. Souvent, les traducteurs paraissent déplorer que la ténèbre n'ait pas su «comprendre», au sens d'accueillir la ténèbre: le constat est alors pessimiste et quelque peu teinté de dualisme. Le rayonnement du Logos n'atteindrait qu'une part du champ créé: de fortes zones d'ombre subsisteraient et résisteraient opiniâtrement. Mais l'on peut aussi bien - et même, à mon sens, l'on doit - comprendre le verbe *κατα λαμβανειν* au sens d'une opposition, comme il convient aux verbes grecs composés du préverbe *κατα*, et ce à la différence des formes de *λαμβάνειν* et *παρα λαμβανειν*, présentes un peu plus loin dans le prologue (v. 11-12: «les siens ne l'ont pas accueilli – ου παρελαβον αυτον; tous ceux qui l'ont reçu —οσοι δε ελαβον αυτον»)³.

Dès lors, on peut déclarer que la ténèbre n'a pas su arrêter, contenir, s'opposer au déploiement de la lumière. Certes, la ténèbre subsiste comme une sorte de résidu du chaos primordial (le néant absolu n'est pas pensable dans la culture du Proche-Orient ancien), mais l'expansion de la lumière atteint son stade maximal. Comme en Genèse 1, la création est substantiellement bonne: la séparation lumière - ténèbres ne saurait être remise en cause, par quelque réveil des puissances obscures. La 1^{ère} épître confirme ce jugement positif: non seulement Dieu est exempt de toute part ténébreuse (1 Jn 1,5: «Dieu est lumière et en lui il n'y a aucune ténèbre»), mais l'économie d'alliance qui procède de son initiative (litt, le «commandement nouveau» -

³ Ainsi la 7.0.6. propose: «les ténèbres ne l'ont point comprise» avec, en note, la suggestion suivante: «les ténèbres n'ont pas pu s'en rendre maîtresses». La *Bible de Jérusalem* (nouvelle édition) écrit: «les ténèbres ne l'ont pas saisie» et commente ainsi: «la lumière échappe aux prises de la ténèbre», tout en admettant la possibilité de la traduction courante: «les ténèbres ne l'ont pas comprise». Plus littérale, la traduction d'Osty et Trinquet énonce: «les ténèbres ne l'ont pas arrêtée». Enfin, la *Nouvelle Segond* propose: «les ténèbres n'ont pas pu la saisir». On voit que, mis à part l'expression «ne l'ont pas comprise», qui demeure ambiguë et n'est d'ailleurs que le décalque du latin «comprehenderunt», les meilleures traductions actuelles estiment qu'il s'agit bien là d'une défaite de la ténèbre dans sa prétention à limiter l'expansion de la lumière. Une telle confluence des traductions appelle les commentateurs à se montrer prudents, lorsqu'ils croient possible d'en appeler à quelque «dualisme» johannique, plus ou moins inspiré de courants hellénistiques ou traditions gnostiques.

Pour la suite du texte (v. 11 et 12), les traductions précitées s'accordent généralement sur les verbes «recevoir» et «accueillir», pour distinguer la forme simple (*λαμβάνειν*) et la forme composée (*παραλαμβάνειν*). Seule, la *Bible de Jérusalem* néglige la distinction: cela paraît d'autant plus regrettable que la confrontation des trois formes verbales, une simple et deux composées, constitue un argument en faveur de la compréhension de *καταλαμβάνειν* au sens d'hostilité.

grec: η εντολη καινη) atteste le caractère passager de la ténèbre et la victoire acquise d'une lumière qui peut être dite véritable parce qu'elle émane de Dieu lui-même: «Je vous écris un commandement nouveau, (...) à savoir que la ténèbre passe et que la lumière véritable brille déjà» (1 Jn 2,8).

Bref, les premiers mots de l'évangile, repris en écho dès le début de la 1^{ère} épître⁴, attestent la bonté radicale d'une création baignée de lumière du seul fait qu'elle procède du don généreux d'un Dieu plein d'amour, aux côtés duquel figure le Logos, Verbe créateur, lui-même source de toute vie et principe d'une lumière destinée à tout homme.

Dès lors, il est possible de conclure cette première partie du prologue, en affirmant sereinement l'origine divine du Logos: «il était la lumière véritable (v. 9a) -telle est en général la portée du qualificatif «véritable»; de même, dans la 1^{ère} épître: «la lumière véritable brille déjà» - en même temps que sa capacité d'atteindre tout être humain, du seul fait de sa présence au monde, en quelque sorte indissociable du rayonnement divin perceptible au sein même du cosmos: «la lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans le monde» (v. 9b)⁵. Ainsi, le verbe «éclairer» (φωτιζειν) redouble le champ sémantique du mot «lumière» (το φως) et marque un réel progrès par rapport aux versets 4-5: non seulement le Logos source de vie est de droit et en principe lumière des hommes; non seulement il brille de fait dans un univers libéré des ténèbres; mais il atteint ses destinataires humains quels qu'ils soient; littéralement, il les «éclaire», selon une forme transitive qui dit le passage à l'objet, c'est-à-dire la réalisation de l'objectif.

Inscrit dans l'univers comme le chiffre d'un cosmos organisé, assuré de sa permanence et, de ce fait, offert à l'homme comme le champ sécurisé d'une histoire beaucoup moins sereine (voir la suite du prologue, avec le double refus humain du Logos, jusqu'à ce que l'Incarnation suscite l'engendrement d'une communauté filiale constituée de croyants: v. 10-13), le Logos reçoit de Jean-Baptiste le témoignage

⁴ Traduction littérale: «Voici la nouvelle que nous avons reçue de lui et que nous vous annonçons: Dieu est **lumière** et en lui il n'y a aucune *ténèbre*» (1 Jn 1,5); «si nous disons que nous sommes en communion avec lui et que nous marchons dans la *ténèbre*, nous mentons et nous ne faisons pas la vérité » (1 Jn 1,6);«si nous marchons dans la **lumière**, comme lui-même est dans la **lumière**, nous sommes en communion les uns avec les autres; et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché » (Un 1,7); «je vous écris encore, en fait de commandement nouveau, ce qui est vrai en lui et en vous: la *ténèbre* passe et la **lumière** véritable brille déjà» (1 Jn 2,8); «celui qui dit être dans la **lumière** et qui déteste son frère, est dans la *ténèbre*» (1 Jn 2,9); «celui qui aime son frère, demeure dans la **lumière**; et en lui il n'y a pas de chute » (1 Jn 2,10); «celui qui déteste son frère, est dans la *ténèbre*; et il marche dans la *ténèbre*; et il ne sait pas où il va, parce que la *ténèbre* a aveuglé ses yeux» (1 Jn 2,11).

⁵ Beaucoup de traducteurs comprennent: «la lumière qui éclaire (...), en venant dans le monde». Toutefois, l'ordre des mots dans la phrase, ainsi que la comparaison avec la version latine - dont les meilleures recensions proposent: «erat lux vera quae illuminât omnem hominem venientem in mundum» - nous paraissent autoriser la traduction ici proposée: «tout homme venant dans le monde». Loin d'être un obstacle à cette option, l'effet de tautologie nous paraît convenir au style répétitif caractérisant le prologue et pouvant, selon nous, être mis en rapport avec le type même d'écriture ici déployée, c'est-à-dire la dépendance à l'égard d'un énoncé vétéro-testamentaire (Gn 1,1), faisant l'objet d'une reprise commentée et actualisée.

anticipateur du récit évangélique: «Celui-là vint pour le témoignage, pour témoigner de la lumière, afin que tous croient par lui; celui-là n'était pas la lumière, mais il était là pour témoigner de la lumière » (v. 7-8). C'est donc bien en tant que lumière que le Verbe bénéficie de l'engagement du Baptiste.

De ce fait, le Logos passe du cosmos, où sa présence créatrice et régulatrice ne souffre aucune contestation, au domaine contrasté de l'histoire. La prédication de Jean-Baptiste est un signal fort: avant même qu'il soit question de l'Incarnation, le Baptiste désigne le Verbe lumière à la fois proche et distinct de lui-même. L'incise du verset 8 répond sans doute au désir d'écarter la séduction opérée par des groupes baptistes encore actifs à la fin du 1^{er} siècle: plusieurs témoignages néo-testamentaires attestent cette rivalité. Mais, replacée dans la synchronie du texte, la notation du verset 8 tend à renforcer l'affirmation christologique du prologue: seul le Logos, dont on nous dira bientôt qu'il n'est autre que Jésus lui-même (v. 17) selon le mystère de l'Incarnation (v. 14), peut revendiquer le titre et la fonction de lumière, c'est-à-dire le rôle d'agent révélateur du Dieu exposé dans l'univers aussi bien qu'engagé dans l'histoire.

Aussi admirable qu'il soit, Jean-Baptiste n'est pas la lumière, il n'est donc pas le Verbe, il n'a pas capacité de manifester le Dieu invisible. Il n'est rien d'autre qu'un témoin de Celui-là seul qui est lumière, le Verbe préexistant, présent auprès de Dieu dès le premier acte créateur, donc Dieu lui-même, comme il est dit au tout début du prologue: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était vis-à-vis de Dieu, et le Verbe était Dieu. Celui-là était au commencement vis-à-vis de Dieu. Par lui tout a été fait et sans lui rien n'existe de ce qui existe » (v. 1-3). Un autre texte du 4^{ème} évangile, consacré à la thématique du quadruple témoignage, assigne à Jean-Baptiste une mission toute temporaire (pour un temps, litt, pour une heure: προς ωραν). Mais il s'agit bien d'un témoignage - «Vous vous êtes adressés à Jean, et il a témoigné de la vérité» (5,33) - capable d'illuminer passagèrement ceux qui en bénéficièrent. Jean-Baptiste se trouve en effet comparé à une lampe (λυχνος,) qui brûle et qui brille, capable de procurer joie et lumière à ceux qui s'exposent à son rayonnement: «Vous avez bien voulu vous réjouir pour un temps à sa lumière (εν τω φωτί αυτου)»⁶

Parce qu'elle est d'abord et avant tout le propre du Verbe divin dans sa fonction d'auto-révélation de Dieu, la lumière brille dans l'univers et pénètre l'histoire. Refusée par beaucoup, elle finit par recevoir un accueil favorable au sein de la communauté croyante rassemblée en Christ. Pour humble et imparfait qu'il soit - «Pour moi, dit Jésus, ce n'est pas d'un homme que je reçois le témoignage» (5,34) ou encore «Quant à moi, je dispose d'un témoignage plus grand que celui de Jean» (5,36) - le témoignage du Baptiste reflète quelque chose de la lumière divine répandue par le Verbe incarné. Il est de fait le seul personnage auquel le 4^{ème} évangile

⁶ Traduction littérale: «(Jean-Baptiste) était la lampe qui brûle et qui brille; vous avez bien voulu vous réjouir pour un temps à sa **lumière**» (5,35).

accorde un tel honneur: celui d'être le témoin privilégié du Verbe, à la charnière d'une théologie rationnelle reconnaissant la présence du Logos au cœur de l'univers (1^{ère} incise au sein du prologue: v. 6-8) et d'une théologie historique désignant en Jésus le maître inattendu, seul capable de faire connaître le Dieu invisible (2^{ème} incise dans le prologue - v. 15 - et sa reprise littérale dans la 1^{ère} péripécopie narrative - 1,30: « Celui qui vient derrière moi se trouve devant moi, car il était avant moi »).

2) Le discours à Nicodème (3,1-21)

Le motif de la lumière réapparaît à cinq reprises dans les trois derniers versets du discours à Nicodème⁷. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre l'argumentation très serrée qui conduit à cette triple mention de la lumière. Rappelons seulement l'enjeu du dialogue qui, de fait, tourne vite au monologue, suite à la déroute du rabbi pharisien, rapidement lâché par un Jésus dont il ne veut pas comprendre les arguments.

Alors que Jésus lui propose de naître à la condition de disciple par un engendrement d'en haut, c'est-à-dire de Dieu ou encore d'esprit - la hauteur et l'esprit constituent en effet deux métaphores traditionnelles de la sphère divine, intrinsèquement distincte de la condition humaine, terrestre et charnelle («Dieu est esprit»: 4,24) - Nicodème en reste à la vision matérialiste d'une naissance purement biologique et refuse de se laisser attirer sur un autre terrain que celui de l'expérience la plus banale «Comment un homme peut-il être engendré, étant vieux ? peut-il par hasard entrer une deuxième fois dans le ventre de sa mère et être engendré ?» (3,4). Il en résulte un parfait malentendu dont Jésus se plaît à souligner le paradoxe, au regard des prétentions affichées par le docteur pharisien: «Toi, tu es le maître d'Israël et tu ne sais pas cela ?» (3,10).

Le discours peut alors se déployer au niveau proprement christologique, avec la révélation d'un projet divin de salut, ancré dans l'amour de Dieu pour l'humanité et mis en œuvre à travers l'envoi du Fils unique: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui, ne périsse pas mais ait la vie éternelle» (3,16). Il en résulte la perspective proprement sotériologique d'une vie divine librement offerte, au-delà même des considérations de jugement qui ne pourraient que mener l'homme à sa perte, vu sa condition pécheresse, difficilement soutenable au regard du Dieu très saint: «Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pas pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui» (3,17). Encore faut-il que l'homme adhère au projet divin, au moyen de la foi - « Celui qui croit n'est pas jugé» (3,18) - en tant que dépassement de son autosuffisance et ouverture à la condition filiale gratuitement offerte, au titre d'une nouvelle naissance, ce que précisément Nicodème n'a pas su accueillir.

C'est à ce moment précis qu'apparaît le motif de la lumière, sous trois éclairages successifs:

⁷ Traduction littérale: «Le discernement, c'est que la **lumière** est venue dans le monde et que les hommes ont mieux aimé la *ténèbre* que la **lumière**» (3,19); «quiconque fait le mal, déteste la lumière et ne vient pas à la **lumière**, de peur que ses œuvres ne soient démasquées» (3,20); «mais celui qui fait la vérité, vient à la **lumière**, afin qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en Dieu» (3,21).

a) Tout d'abord, un constat pessimiste: «Le jugement, c'est que la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont aimé la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises» (v. 19). La venue au monde de la lumière, c'est-à-dire dans ce contexte l'envoi du Fils dans un dessein salvifique, n'a rencontré que refus de la part d'une humanité attachée aux ténèbres. Cette fois, le point de vue n'est pas cosmologique, mais anthropologique: le monde ne désigne pas l'univers mais l'humanité (de même dans le prologue, où le mot *κοσμος* n'apparaît qu'au verset 9 pour désigner la condition humaine). L'entêtement de l'humanité s'inscrit dans une symbolique duelle ignorant le compromis: le don de Dieu est à prendre ou à laisser; il n'y a pas de moyen terme. Le discernement (*κρισις* traduit par «jugement») est aussi radical que l'opposition lumière - ténèbres (le plus souvent le nom féminin *η σκοτια*, parfois le neutre *το σκοτος*, qu'il vaudrait mieux traduire tout simplement par «obscurité» en parfaite symétrie avec le mot «lumière»).

b) En deuxième lieu, la transposition au niveau éthique et personnel: «Quiconque fait le mal, déteste la lumière et en vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dénoncées» (v. 20). Le méchant, quel qu'il soit, s'oppose doublement à la lumière: non seulement il la hait, mais de ce fait il s'interdit l'adhésion de foi, suggérée par la métaphore du mouvement vers (verbe aller - venir). Prisonnier de sa propre malignité, il s'enferme dans la ténèbre, de peur que la lumière ne révèle son mal aux yeux du monde et d'abord à ses propres yeux. On pourrait presque parler d'un cercle vicieux de la ténèbre qui, tel un enfer, s'engendre elle-même dans le huis clos d'une conscience refermée sur soi.

c) Enfin, à l'opposé, la conduite du juste, tout orientée vers la lumière: «Celui qui fait la vérité, vient à la lumière, afin qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en Dieu» (v. 21). La conduite du juste s'exprime dans un mouvement vers, c'est-à-dire une démarche de foi vers une lumière qui n'est autre que Dieu lui-même. De ce décentrement, il ressort non seulement une efficacité dans l'ordre de l'agir (les œuvres) mais une qualification de cet agir, parvenu à sa propre plénitude ou accomplissement, du fait même de son ouverture à l'altérité de Dieu. On peut alors parler de révélation de soi, par le biais d'un «faire» qui a valeur de vérité. Plutôt qu'une éthique du bien, la tradition johannique prône une éthique du vrai, c'est-à-dire le développement d'une activité sans ressentiment ni duplicité, prête à recevoir d'un autre le foyer de lumière qui non seulement oriente la route mais révèle à l'agir humain sa propre valeur.

Quasiment inexistante au niveau cosmique, la dualité lumière - ténèbre s'avère apte à décrire l'ambiguïté foncière de l'être humain, susceptible du meilleur comme du pire⁸. Mais la présentation binaire n'est pas équilibrée: le consentement

⁸ La distinction entre un dualisme cosmologique, de type gnostique, et une dualité éthique, liée à la capacité de discernement (*κρισις*) reconnue à l'être humain dans son rapport à la vérité, n'est pas nouvelle. Comme le rappelle justement R. Kieffer, *Le monde symbolique de saint Jean*, «Lectio divina» n° 137, Cerf, Paris, 1989, p. 116 note 14, une telle distinction était déjà opérée par R. Bultmann, lequel parlait à juste titre d'un «dualisme de la décision» (*Entscheidungs-Dualismus*): voir R. Bultmann, *Theologie des neuen*

à la ténèbre enferme dans un univers clos et statique, tandis que l'accueil de la lumière tout à la fois ouvre un avenir infini, à la mesure du projet divin et offre au sujet humain la révélation de sa propre vérité. C'est bien cela que refusait Nicodème, auquel manquait précisément la liberté de l'Esprit, avec ce qu'elle implique de capacité à sortir de soi dans l'accueil d'une altérité dérangeante, fût-elle d'abord et simplement langagière: «L'esprit / le vent (même mot grec πνευμα) souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est engendré de l'esprit» (3,8). L'entêtement de Nicodème à n'entendre l'idée d'engendrement qu'au niveau naturel participe de l'obscurité affectant la conscience d'un être prisonnier de ses certitudes et crispé sur sa condition sociale dominante. D'ailleurs, le pharisien n'est-il pas venu de nuit (3,2, repris en 19,39) ? Qualification peu glorieuse partagée avec Judas (13,30). Tels sont donc aux yeux de Jésus l'erreur, voire le mensonge de l'homme en proie aux ténèbres: à l'opposé, le bien suprême n'est autre que la vérité de l'agir humain délibérément exposé au rayonnement de la lumière divine.

3) La lumière du monde (chapitres 8 à 12)

Métaphore de la création en tant qu'expansion du projet divin dans un monde assuré de sa permanence (la ténèbre n'a pas arrêté la lumière), horizon de compréhension offert à l'homme engagé dans un agir sous le signe de la vérité, la lumière est aussi l'une des expressions figurées par lesquelles le 4^{ème} évangile suggère l'action salvifique du Verbe incarné ou Fils de Dieu envoyé⁹.

Au même titre que le pain, la vigne, le berger, la porte, le chemin, la vérité, la vie, le «JE SUIS» (εγω ειμι) de l'être divin présent dans le Christ n'advient à la connaissance des hommes (le monde, c'est-à-dire l'humanité) qu'à travers des actes de salut, comparables à l'illumination de l'homme enténébré: «Je suis la lumière du monde» (8,12). L'affirmation christologique, reprise en 9,5 pour désigner l'action du Fils unique au travers du ministère terrestre de Jésus - «Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde» - prépare le récit de l'aveugle-né (chapitre 9), non seulement guérison d'une infirmité invalidante, mais illumination symbolique dans le contexte de la fête juive des Tentés, elle-même placée sous le signe de la lumière.

Comme dans le cas de la création, la révélation du Fils dans sa capacité d'illuminer l'homme en quête de sa propre vérité, ne saurait être contrainte: le Christ

Testaments, Tübingen, 6^{ème} éd., 1968, pp. 367-385.

⁹ Traduction littérale: « Moi je suis la **lumière** du monde: celui qui me suit, ne marchera pas dans la *ténèbre*, mais il aura la **lumière** de la vie» (8,12) ; «tant que je suis dans le monde, je suis la **lumière** du monde» (9,5); «si quelqu'un marche de jour, il ne trébuche pas, parce qu'il voit la **lumière** de ce monde» (11,9); «si quelqu'un marche de nuit, il trébuche, parce que la **lumière** n'est pas en lui» (11,10); «pour encore un peu de temps, la **lumière** est chez vous ; marchez tant que vous avez la **lumière**, afin que la *ténèbre* ne vous arrête pas, et celui qui marche dans la *ténèbre* ne sait pas où il va» (12,35); «tant que vous avez la **lumière**, croyez en la **lumière**, afin que vous soyez fils de la **lumière**» (12,36); «moi je suis venu **lumière** dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans la *ténèbre*» (12,46).

lumière du monde dissipe les ténèbres du cœur humain. Cependant, lorsqu'il s'agit de l'homme, les choses ne sont pas aussi simples: le don n'opère que s'il est reçu et obtient l'adhésion d'une liberté. Telle est précisément la fonction de la foi, non seulement état de réceptivité quelque peu passive, mais engagement actif, toujours exprimé par le verbe πιστευειν (croire) et ses divers équivalents métaphoriques, dont le plus fréquent est le verbe aller - venir (ερχεσθαι). Ainsi, dans le 4^{ème} évangile, la foi est-elle d'abord un mouvement vers le Christ, un attachement délibéré à sa personne: de cette réception active procède l'illumination, non pas au sens gnostique d'une entrée en soi-même mais au sens véritablement biblique d'une sortie de soi, d'une rencontre de l'autre, bref d'une Alliance dissipant la ténèbre de l'autosuffisance, malheureusement affichée par le Nicodème du chapitre 3.

À deux reprises (12,36 et 12,46), juste avant que s'ouvre le grand récit pascal de mort et résurrection, le 4^{ème} évangile insiste sur cette capacité de la lumière d'éclairer tout croyant, au point même de le faire participant de la source lumineuse, c'est-à-dire l'être divin manifesté en Christ: « Moi, je suis venu lumière dans le monde, afin que quiconque croit en moi, ne demeure pas dans la ténèbre » (12,46) et « Tant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin que vous soyez fils de lumière » (12,36). L'expression « fils de lumière » dit plus qu'une relation d'extériorité, comme dans le cas d'un éclairage physique: il s'agit bien d'une qualification nouvelle et proprement divine, reçue du Fils unique lumière du monde, sans autre médiation que l'acte même de croire, lui-même considéré comme une démarche libre et active du sujet humain attaché à la personne du Christ¹⁰.

Or, pour gratuite et dissymétrique qu'elle soit (le don précède et conditionne la réception), l'illumination du croyant n'est ni abstraite ni purement intérieure. Elle s'exprime dans des comportements concrets; elle relève de la démarche chrétienne (verbe περιπατειν), au sens métaphorique de l'agir quotidien au plus près des réalités vécues. À deux reprises (11,9-10 et 12,35), le 4^{ème} évangile oppose deux modalités de l'activité humaine. La première, symboliquement située de nuit, ne peut mener qu'à la chute ou à l'égaré: « Si quelqu'un marche de nuit, il trébuche parce que la lumière n'est pas en lui » (11,10); « Celui qui marche dans la ténèbre (disons: dans l'obscurité) ne sait pas où il va » (12,35). La seconde, placée dans la pleine lumière du jour, ne saurait ni trébucher ni se heurter au mur de ténèbre interdisant toute progression: « Si quelqu'un marche de jour, il ne trébuche pas parce qu'il voit la lumière de ce monde » (11,9); « Pour encore un peu de temps, la

¹⁰ Le thème de la filiation constitue l'une des formes privilégiées d'expression du « mystère » de la relation nouvelle établie entre le Dieu sauveur et les disciples de Jésus Christ. Dès le prologue, il est bien dit que les croyants, seuls aptes à recevoir le Verbe, ne doivent leur compétence qu'au don reçu d'un engendrement sans commune mesure avec la naissance biologique (1,13). Le discours à Nicodème ne dit pas autre chose: la différence avec la situation des croyants, enfants de Dieu, évoqués par le prologue (1,12) tient au fait que le rabbi pharisien, empêtré dans un prétendu savoir (3,2.9), ne parvient pas à accepter le déplacement métaphorique suggéré par les propos de Jésus. Sans doute lui manque-t-il l'Esprit dont le propre est de bousculer toute représentation figée: condition indispensable pour acquérir la liberté « spirituelle » attendue de tout disciple (3,8).

lumière est en vous (ou: chez vous); marchez tant que vous avez la lumière, de sorte que la ténèbre ne vous arrête pas» (12,35).

Dans les deux contextes, la nature de cette lumière est exprimée: à la fois extérieure dans sa source (l'homme voit la lumière: 11,9) et parfaitement intérieure du fait de sa réception dans la foi (la lumière devrait être en lui: 11,10; elle est chez vous: 12,35; vous avez la lumière: 12,35-36). Bref, la rencontre du Christ dans la foi rejaillit sur l'éthique: elle est proprement la clé de discernement pour un agir humain qui soit établi en pleine lumière et puisse de ce fait atteindre son but, sans succomber aux périls du chemin. La 1^{ère} épître de Jean reprend largement cet aspect, insistant sur les implications concrètes en matière d'amour fraternel et solidarité communautaire¹¹. Citons 1 Jn 1,7 et 2,9-11: «Si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché»; «Celui qui dit être dans la lumière et qui déteste son frère, est dans la ténèbre; celui qui aime son frère demeure dans la lumière et en lui il n'y a pas de chute; celui qui déteste son frère est dans la ténèbre et il marche dans la ténèbre et il ne sait pas où il va parce que la ténèbre a aveuglé ses yeux».

Nous retrouvons dans ces versets la désignation du Ressuscité comme la source même d'une lumière susceptible d'éclairer le croyant sur le chemin d'une communion fraternelle, dont la réalisation concrète atteste la libération du péché acquise dans la croix du Christ (1 Jn 1,7 et 2,10). À l'opposé, le manque d'amour fraternel revient à plonger le croyant dans une obscurité si épaisse que, devenu proprement aveugle, il est condamné à l'errance (1 Jn 2,11: «il ne sait pas où il va») ou à la chute (le fameux *σκανδαλον* du verset 2,10). Il y a donc bien totale incompatibilité entre la haine du frère (c'est-à-dire plus largement le non amour du frère) et la prétention d'être croyant (1 Jn 2,9), c'est-à-dire établi dans une pleine lumière qui n'est autre chose que la présence active et éclairante du Christ vainqueur: «Je vous écris encore, en fait de commandement nouveau (groupe nominal en position d'attribut de la proposition complément d'objet direct), ce qui est vrai en lui et en vous, à savoir que la ténèbre passe et que la lumière véritable brille déjà» (1 Jn 2,8).

¹¹ La majorité des exégètes familiers du 4^{ème} évangile s'accordent à reconnaître dans la 1^{ère} épître une sorte de relecture de la tradition johannique, probablement menacée de dérives «proto-gnostiques» ou «crypto-docètes» revenant en fait à sous-estimer tant la réalité concrète de l'Incarnation que le sérieux de l'existence humaine comme lieu d'effectuation du salut. Dès lors, l'auteur de la 1^{ère} épître oppose aux «dissidents» un double critère d'authenticité: d'une part, confesser la venue du Verbe dans la chair, non seulement comme une sorte d'épiphanie du divin mais comme l'événement salvifique proprement indépassable; d'autre part, inscrire dans le concret de l'existence communautaire les exigences d'un commandement d'amour appelé au même réalisme que l'engagement du Fils unique culminant à l'heure de la croix. Sur ce double «recentrage», voir R.E. Brown, *La communauté du disciple bien aimé*, «Lectio divina» n° 115, Cerf, Paris, réimpression 2002, toute la 3^{ème} partie «Quand les épîtres furent écrites», notamment pp. 120-150.

Conclusion:

De cette lecture suivie du 4^{ème} évangile, il apparaît que ressort de façon assez «lumineuse» le caractère symbolique de la théologie johannique - et ce à deux niveaux de sens de l'adjectif «symbolique»¹².

a) Tout d'abord, la lumière constitue la métaphore sensible (le signifiant) d'une réalité invisible (le signifié), insaisissable par les sens, mais parfaitement authentique et perceptible au plus profond d'une expérience que l'on pourrait qualifier de spirituelle, c'est-à-dire existentielle au sens de la totalité de l'être humain dans le mystère de sa destinée. De fait, la lumière désigne symboliquement (ou métaphoriquement) l'expérience du salut, comme auto-communication de Dieu dans le rayonnement de son être et invitation lancée à l'homme pour qu'adhérant de tout son être à l'identité divine il soit lui-même comme irradié de cette présence et devienne à son tour fils de lumière.

b) Par ailleurs, le symbolisme de la lumière ne se réduit pas à une notion simple et univoque de l'ordre du concept, si tant est que le mot «salut», suggéré comme signifié du signifiant «lumière» puisse être ainsi réduit à un contenu notionnel. Dans l'expression johannique, la lumière paraît s'appliquer tout aussi bien à: 1. l'auto-révélation de Dieu par la médiation du Verbe préexistant au cosmos et devenu par l'Incarnation histoire et parole en Jésus Christ; 2. l'orientation pratique de l'être humain, rendu capable d'un vrai discernement éthique du fait de son exposition à la Parole révélée et incarnée; 3. l'aboutissement du processus dans une sorte de surqualification de l'être humain, devenu participant de l'être divin, dans une logique de communication gratuite et gracieuse, bref un régime de grâce.

Dès lors, ne pourrait-on pas dire que la lumière, au sens johannique du terme, se tient au cœur d'un échange symbolique (selon la typologie de Marcel Mauss¹³), au sein duquel:

1. le don n'est autre que l'auto-communication de Dieu, par le rayonnement d'un Verbe qui, du moment qu'il est Vie, se répand comme la lumière et dès lors

¹² X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome I, Seuil, Paris, 1987, «Liminaire», principalement les pages 19-21, traitant de ce que l'auteur appelle «une lecture symbolique». À juste titre, il y est fait rappel de l'étymologie du mot, suggérant à la fois le rapprochement de deux entités dont seule l'une appartient au sensible, et la capacité de «ramasser» le sens au sein de réseaux de signification, inscrits dans un espace plus large que le seul fragment textuel soumis à l'examen. Il nous paraît que l'intérêt aujourd'hui porté à l'intertextualité n'est pas sans rapport avec la reconnaissance du caractère «symbolique» affectant les textes bibliques, à commencer par le 4^{ème} évangile, traditionnellement affecté du qualificatif «spirituel» (depuis Clément d'Alexandrie, au dire d'Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14,7).

¹³ Qu'il nous soit permis d'évoquer l'enseignement d'A. Delzant, sans lequel nous n'aurions sans doute jamais osé «importer» la pensée de Marcel Mauss... Le rapprochement ici suggéré pourra paraître superficiel, et nous nous en excusons auprès des spécialistes de l'œuvre du sociologue. Cet emprunt n'a d'autre finalité que pédagogique: aider à comprendre la «circulation» de l'objet «lumière», au sein d'un évangile que le prologue place délibérément dans l'optique d'une logique de don et contre-don: «De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce contre grâce; car la Loi fut donnée par Moïse, tandis que grâce et vérité sont advenues par Jésus Christ» (Jn 1,16-17: trad. litt.). Voir A. Delzant, *La communication de Dieu*, «Cogitatio Fidei» n° 92, Cerf, Paris, 1978, spécialement chap. 6: «La langue de l'Alliance», pp. 123-167.

non seulement «brille dans la ténèbre» (1,5), sans que celle-ci puisse la retenir, mais «éclaire tout homme venant dans ce monde» (1,9).

2. la réception figure dans le discernement, par lequel le croyant rompt avec la logique de facilité voulant que « les hommes aiment mieux la ténèbre que la lumière» (3,19), et fait résolument le choix de la vérité, venant «à la lumière afin qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en Dieu» (3,21).

3. le contre-don, naturellement inversé par rapport à la loi des échanges purement humains, prend la forme d'un surcroît du don origine dans la bienveillance divine: «Nous avons reçu grâce sur grâce » (1,16), littéralement « grâce contre grâce» selon le vocabulaire du contre-don (χαριν αντι χαριτος). Ce contre-don n'est alors rien d'autre qu'une illumination essentielle qui a valeur de filiation, selon une variante thématique présente dès le prologue (1,12) et confirmée en ces termes: «Tant que vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin que vous soyez fils de la lumière» (12,36). Dès lors, à la lumière de sa propre filiation, le disciple marche sans difficulté sur les voies de Celui qui est précisément «le chemin, la vérité et la vie» (14,6).

Telle est bien la richesse d'un motif symbolique, parmi d'autres, appelant à une lecture croisant:

- l'axe paradigmatique, c'est-à-dire la lumière comme l'une des métaphores possibles du salut chrétien confessé en Christ;

- l'axe syntagmatique, c'est-à-dire la lumière comme le continuum d'une chaîne signifiante, selon laquelle la révélation de Dieu en son Verbe n'a d'autre finalité que l'adoption filiale, pour peu que l'homme entre dans une logique de foi, qui est aussi logique d'amour (voir la 1^{ère} épître) et consiste finalement à accepter qu'un Autre vienne en nous faire toute la lumière¹⁴.

Finalement, n'avons-nous pas là un bel exemple d'une expression théologique qui se présente comme *nexus mysteriorum inter se*, selon la formule du Concile Vatican I ?¹⁵ *Nexus*: la figure johannique de la lumière l'est assurément, permettant de conjuguer révélation, conversion, filiation. *Mysterium*: elle l'est tout autant, au sens du σημειον johannique, signe désignant autre chose que lui-même et n'étant d'ailleurs signifiant que dans la mesure où l'objet concret utilisé à titre de métaphore

¹⁴ Cette brève allusion à la distinction saussurienne désormais classique («Syntagme et paradigme», in O. Ducrot et S. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, 1972, pp. 139-146) souligne la place centrale de la lumière dans le 4^{ème} évangile: non seulement une sorte de fil conducteur permettant de nouer plusieurs des éléments constituant la « trame » du discours articulé (fonction syntagmatique), mais pour ainsi dire une série d'associations ouvertes au-delà même du texte, telle la «chaîne » soutenant la texture d'une tapisserie (fonction paradigmatique). Sans doute de telles images sont-elles imparfaites: elles ne visent qu'à susciter une lecture « croisée», attentive aussi bien au continuum du texte évangélique qu'aux effets transversaux découlant de la polysémie des thèmes et figures johanniques.

¹⁵ Constitution dogmatique *Dei Filius*, chapitre 4: «De fide et ratione » (Denzinger 3016). Le texte conciliaire ne dit pas que la science théologique est en elle-même «lien des mystères entre eux», mais qu'elle peut parvenir à une certaine intelligence des mystères divins dans la mesure où, entre autres démarches, elle s'appuie sur le lien existant entre les mystères eux-mêmes. Il nous suffira d'avoir montré que le motif johannique de la lumière exerce précisément cette fonction « nodale » constitutive de la pensée théologique.

est lui-même à la fois faible de contenu et riche d'un large consensus. Ainsi de l'eau vive que nul ne saurait retenir; ainsi du pain qui, telle la manne, n'existe que pour être répandu et ne saurait être stocké; ainsi du vent dont nul ne sait d'où il vient ni où il va (3,8).

Ainsi encore de la lumière, insaisissable autant qu'indispensable: sans elle il ne saurait y avoir de vie. Cela tous les hommes le savent, de quelque culture qu'ils soient. Or, nous dit l'évangile de Jean, en Jésus Christ le Verbe incarné, «il y avait la vie, et la vie était la lumière des hommes» (1,4); et «(le Verbe) était la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde» (1,9); et «à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné capacité d'être enfants de Dieu, eux qui croient en son nom» (1,12).

Yves-Marie Blanchard *Lumière et Ténèbres dans la tradition johannique*
Evangile

1.4 En lui (le Verbe) était la vie, et la vie était la **lumière** des hommes;

1.5 et la **lumière** brille dans la *ténèbre*, et la *ténèbre* ne l'a pas retenue.

1.7 (Jean-Baptiste) vint pour le témoignage, afin de témoigner au sujet de la **lumière**;

1.8 celui-là n'était pas la **lumière**, mais (c'était) pour témoigner au sujet de la **lumière**.

1.9 (Le Verbe) était la **lumière** véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde.

3.19 Le discernement, c'est que la **lumière** est venue dans le monde et que les hommes ont mieux aimé la *ténèbre* que la **lumière**.

3.20 Quiconque fait le mal, déteste la **lumière** et ne vient pas à la **lumière**, de peur que ses œuvres ne soient démasquées;

3.21 mais celui qui fait la vérité, vient à la **lumière**, afin qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en Dieu.

5,35 (Jean-Baptiste) était la lampe qui brûle et qui brille; vous avez bien voulu vous réjouir pour un temps à sa **lumière**.

8,12 Moi je suis la **lumière** du monde: celui qui me suit, ne marchera pas dans la *ténèbre*, mais il aura la **lumière** de la vie. 9,5 Tant que je suis dans le monde, je suis la **lumière** du monde.

11.9 Si quelqu'un marche de jour, il ne trébuche pas, parce qu'il voit la **lumière** de ce monde;

11.10 si quelqu'un marche de nuit, il trébuche, parce que la **lumière** n'est pas en lui.

12.35 Pour encore un peu de temps, la **lumière** est chez vous; marchez tant que vous avez la **lumière**, afin que la *ténèbre* ne vous arrête pas, et celui qui marche dans la *ténèbre* ne sait pas où il va.

12.36 Tant que vous avez la **lumière**, croyez en la **lumière**, afin que vous soyez fils de la **lumière**.

12,46 Moi je suis venu **lumière** dans le monde, afin que quiconque croit en moi ne demeure pas dans la ténèbre.

1^{ère} épître

1.5 Voici la nouvelle que nous avons reçue de lui et que nous vous annonçons: Dieu est **lumière** et en lui il n'y a aucune ténèbre.

1.6 Si nous disons que nous sommes en communion avec lui et que nous marchons dans la ténèbre, nous mentons et nous ne faisons pas la vérité.

1.7 Si nous marchons dans la **lumière**, comme lui-même est dans la **lumière**, nous sommes en communion les uns avec les autres; et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché.

2.5 Je vous écris encore, en fait de commandement nouveau, ce qui est vrai en lui et en vous: la ténèbre passe et la **lumière** véritable brille déjà.

2.6 Celui qui dit être dans la **lumière** et qui déteste son frère, est dans la ténèbre.

2.7 Celui qui aime son frère, demeure dans la **lumière**; et en lui il n'y a pas de chute.

2.8 Celui qui déteste son frère, est dans la ténèbre; et il marche dans la ténèbre; et il ne sait pas où il va, parce que la ténèbre a aveuglé ses yeux.

GOTTES BOVAHRUNG DURCH DIE NATUR

HANS SCHWARZ

REZUMAT. Providența divină manifestată în natură. Providența divină a devenit astăzi, în mod curios un articol de credință greu sustenabil. Oamenii obișnuiți, dar și mulți teologi, par de pildă tot mai puțin convinși că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile, cum susținea Leibniz, sau că răul nu este decât o lipsă a binelui, după teza augustiniană, de inspirație neoplatonică. Pe de altă parte, modul în care Dumnezeu este prezent într-un proces care se întâmplă natural, după legi dinainte stabilite, nu este nici el înțeleș. Totuși intervenția unui agent supranatural în evoluția lumii este presupusă chiar de către unii oameni de știință. Trebuie însă să mergem mai departe decât atât, înspre un Dumnezeu a cărui intervenție nu se rezumă la trecut, ci se face simțită în viața fiecăruia. În natură, intervenția lui Dumnezeu se face simțită în trei feluri de procese: în cele repetitive, a căror stabilitate o asigură (cum ar fi răsăritul și apusul soarelui), în cele care presupun o alegere între un număr mare de variante, unele potențial distructive, și în fine în existența și armonia universului ca un întreg. Dar proveniența se manifestă nu doar ca și conservare a actualei stări a lumii, care altfel s-ar destrăma, ci și, mai ales ca și conducere a ei către un destin eshatologic, așa cum l-a văzut Sf. Pavel în Rom. 8,19.

Ob es einen Gott gibt, der mit unserem Leben hier etwas zu tun hat, ist eine elementare menschliche Frage. Sie wird in der Theologie unter der Rubrik "allgemeine Vorsehung" oft nur kurz behandelt. Dies ist nicht überraschend. Von einer Vorsehung zu sprechen, ist nicht selbstverständlich. Angesichts unserer vielfach unmenschlichen Welt wird jedoch die Frage immer dringlicher, ob das Schicksal unserer Welt überhaupt jemand interessiert. Als Folge unserer rapiden technologischen Entwicklung, durch die der Mensch sich selbst und die Welt, in der er lebt, gefährdet, fragen sich viele Menschen, wohin die Reise geht und ob es eine sinnvolle Richtung gibt oder ob nicht alles in Sinnlosigkeit endet. Obwohl man sich nach Bestätigung sehnt, dass die Zukunft uns nicht wie ein unausweichliches Schicksal konfrontiert, sondern dass es Sinn und Erfüllung für unser Leben und den Kosmos insgesamt gibt, können wir uns nicht der modernen kritischen Rationalität entziehen. Jede Wirkung muss eine Ursache haben, die rational erklärbar ist. Dies würde eine göttliche Vorsehung und die Erhaltung der Welt durch Gott fast zwangsweise ausschließen. Somit müssen wir William Pollard zustimmen: "Von einem Ereignis als Tat Gottes zu reden, oder zu sagen, dass sich etwas ereignete, weil es Gott so wollte, scheint dem ganzen Geist der Naturwissenschaften zu widersprechen."¹

¹ William Pollard. *Chance and Providence. God's Action in a World Governed by Scientific Law* (New York: Charles Scribner's, 1958), 7.

Aber nicht nur unser säkularer Rationalismus macht es schwer, von der göttlichen Vorsehung zu sprechen. Die moderne Technologie hat uns immer größere Möglichkeiten gegeben, die Welt zum Guten wie zum Schlechten zu verändern. Nach Auschwitz und Hiroshima können wir kaum noch Gottfried Wilhelm Leibniz zustimmen, wenn er optimistisch erklärte, dass unsere Welt die bestmögliche sei. Auch Augustins neuplatonische Idee, dass das Böse nur ein Mangel am Guten sei, scheint für uns nicht länger haltbar. Manche sind sogar geneigt, Richard Rubensteins Meinung zuzustimmen, der behauptet, wenn es einen Gott gäbe, könnte dieser Auschwitz niemals zugelassen haben und hätte er es trotzdem, so müsste man ihn aus seinem göttlichen Amt entfernen.² Manche geben sogar Arthur Schopenhauer Recht, der Leibnizens Optimismus in sein Gegenteil verkehrte und behauptete, die Welt sei "die schlechteste unter den möglichen" Welten.³ Doch ist es nicht nur die besondere Vorsehung Gottes, seine Tätigkeit in Wundern, die unglaublich wird, sondern auch die allgemeine Vorsehung, dass er sich seine Schöpfung angelegen sein lässt. Wie kann Gott in den Schöpfungsprozess eingreifen, oder ihn wohlwollend begleiten, wenn letztlich alles "natürlich" zugeht?

Es ist erstaunlich, dass heute wieder Naturwissenschaftler die Frage nach einer Zielrichtung, nach der Teleologie, aufgreifen, nachdem sich die Theologen weitgehend von der Behauptung einer empirisch aufweisbaren Teleologie zurückgezogen haben. Man weist z.B. daraufhin, dass die grundlegenden Konstanten der Physik nur geringfügig anders hätten sein müssen und das Leben, so wie es sich heute darstellt, wäre niemals möglich gewesen. Es scheint also "ein lebensgebender Faktor im Zentrum der ganzen Weltmaschinerie und des Weltentwurfs zu liegen."⁴ John D. Barrow und Frank J. Tipler stellten daraufhin das schwache anthropische Prinzip auf, das besagt: "Die beobachteten Werte aller physikalischen und kosmologischen Quantitäten sind nicht gleich wahrscheinlich. Aber sie nehmen Werte an, die durch die Erfordernis bestimmt sind, dass es Gegenden gibt, in denen Leben auf Kohlenstoffgrundlage entstehen kann und durch die Bedingung, dass das Universum alt genug ist, damit es schon dazu gekommen ist."⁵ Nicht alles kann deshalb in unserer Welt dem Zufall überlassen sein, sondern manches muss so angelegt sein, dass sich Leben auf Kohlenstoffgrundlage entwickeln konnte und dass das Universum alt genug ist, damit diese Entwicklung stattfand. In seiner starken Form formulierten sie das anthropische Prinzip folgendermaßen: "Das Universum muss solche Eigenschaften haben, dass sich das Leben innerhalb des Universums an irgendeiner Stelle in ihrer Geschichte entwickeln kann."⁶

² Vgl. Richard Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966), 87 und 153f. In der zweiten Auflage kommt er zu einem pantheistischen Verständnis Gottes, nach dem Gott sowohl schafft und zerstört, vgl. Richard Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1992), 306.

³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Kap. 46), (Halle a.d.S.: Otto Hendel, o.J.), 2:601.

⁴ John A. Wheeler im Vorwort zu John D. Barrow und Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University, 1986), vii.

⁵ John D. Barrow und Frank J. Tipler, a.a.O., 16.

⁶ Ebd., 21.

Wir bemerken unschwer, dass das anthropische Prinzip wie alle naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche auf Vergangenes gerichtet ist. Das Leben ist in unserem Universum entstanden: und deshalb, so die Behauptung, muss es bestimmte Konstanten geben, die die Entstehung und Entwicklung des Lebens ermöglichten. Der geschichtliche und evolutionäre Prozess wird im Retrospekt als strikt immanent interpretiert. Was aber wirklich geschehen ist und wie es damals im Gegenwartspunkt zugeht, darüber kann weder ein solches Prinzip noch die naturwissenschaftliche Forschung etwas aussagen.

Wenn wir jedoch von der göttlichen Vorsehung reden, dann ist der Blick nicht nach rückwärts gewandt, sondern er richtet sich auf die Gegenwart. Im Hier und Jetzt wird die Überzeugung laut, dass Gott die Gegenwart in seiner Hand hat und damit auch die Zukunft bestimmen wird. Es wird behauptet, dass sich die Zukunft nicht in jeder beliebigen Weise aufturn wird, sondern nur in der, die von Gott selbst sanktioniert ist. Dabei darf man nicht nur auf den Kosmos blicken, sondern man muss auch den Menschen selbst und sein Verhalten im Blick haben und die Geschichte, in der der Mensch lebt. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich somit auf die Natur, auf das menschliche Verhalten und die Geschichte.⁷ Wenn wir uns zunächst der Natur zuwenden, so müssen wir uns daran erinnern, dass alle natürlichen Prozesse Natur und Materie voraussetzen. Allerdings ist diese Voraussetzung nicht selbstverständlich, denn es gibt keinen zureichenden Grund, dass es zu einer Anfangssingularität kam. Die Welt ist kontingent, sie ist nicht absolut, und Gott hat sie nicht nötig. Die Welt wurde aus dem Nichts geschaffen und ist ständig durch das Nichts bedroht. Göttliche Vorsehung behauptet zunächst, dass Gott seine Schöpfung auch weiterhin erhält. So war Martin Luther z.B. weit mehr durch die ständige Erhaltung von Gottes Schöpfung beeindruckt als durch den schöpferischen Akt am Anfang, denn er bemerkte auch, dass viele Menschen etwas anfangen, aber die meisten nicht die Energie haben, es weiterzuführen.⁸ Gott jedoch erhält seine Schöpfung und ist mit ihr in jedem einzelnen Augenblick. Nichts ist von seiner erhaltenden Fürsorge ausgeschlossen. Er erhält die Schwingungen der Elektronen genauso wie die Begegnung zwischen zwei Menschen, die zu einer Hochzeit führt.

Gottes erhaltende und lebensfördernde Macht kann sehr gut durch das alttestamentliche Verständnis von Geist (*ruah*) verdeutlicht werden.⁹ Wenn Gott seinen Geist gibt, dann wird etwas lebendig und es lebt so lange, wie sein Geist darin wirkt. Wenn er ihn jedoch zurücknimmt, dann vergehen die Menschen oder die Dinge. Deswegen bittet der Psalmist Jahwe: "Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir" (Ps 51,13). Wenn aber ohne Gott nichts existieren kann und sich nichts ereignet, wenn er das Erdbeben genauso ermöglicht wie den belebenden Regen im Frühjahr, die vernichtenden

⁷ Diese drei Blickrichtungen wurden auch betont von Michael J. Langford, *Providence* (London: SCM, 1981).

⁸ Zum Folgenden vgl. Martin Luther, "Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen des Petrus Lombardus," (1510/11), in: WA 9:66.29-34.

⁹ Zum Folgenden vgl. Hans Schwarz, "Reflections on the Work of the Spirit outside the Church", in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* (1981), 23:197ff.

Hochwasserfluten genauso wie den wunderschönen Sonnenaufgang, würden wir dann nicht die göttliche Vorsehung mit den Naturgesetzen oder mit allen natürlichen Vorgängen gleichsetzen? Welchen Sinn hätte es dann noch, bei unserer Interpretation der Natur von Gott zu reden, wenn wir ihn in pantheistischer Weise mit der Natur identifizierten? Wäre dann nicht die Natur selbst das höchste Prinzip, ohne Gott noch zu bedürfen?

Solche Fragen wären nur gerechtfertigt, wenn wir vergessen würden, dass Gott den Unterschied zwischen Nichts und Etwas ausmacht. Wie z.B. Hegel betonte, ist die Natur nicht Gott gleich, sondern sie ist von ihm abhängig, sie ist kontingent. Wenn wir Gott nicht als den verstehen, der hinter *allen* natürlichen Ereignissen steht, begeben wir uns in Gefahr, Gott auf die immer weniger werdenden Ereignisse zu beschränken, für die wir noch keine natürliche Erklärung haben, Gott würde zu einem kosmischen Lückenbüßer. Wie jedoch Dietrich Bonhoeffer warnend einwarf, würde Gott durch unsere zunehmende Kenntnis der natürlichen Ursachen und Wirkungen immer mehr aus dieser Welt hinausgedrängt.¹⁰ Um diese Gefahr zu vermeiden, so betonte Bonhoeffer, müssen wir Gott in der Mitte unseres Lebens betonen, an den Orten, an denen wir scheinbar alle natürlichen Ursachen bereits kennen. Diese Bejahung Gottes als die alles erhaltende Macht scheint angesichts unserer Kenntnis der Naturgesetze und der natürlichen Ursachen aller Prozesse für den Vorsehungsglauben konsequent und notwendig zu sein.

Würden wir dann aber nicht einen dämonischen Gott bejahen, einen Gott, der um unsere Zukunft würfelt und mit teilnahmslosem Gleichmut aufbaut und zerstört? Hier taucht dann die Frage der Theodizee oder der Gerechtigkeit Gottes auf. Bei einer Antwort auf diese Frage muss man sich daran erinnern, dass die biblischen Zeugen die Vorgänge in Geschichte und Natur nicht in zwei Kategorien unterteilen, eine Kategorie des Bösen, wofür Satan verantwortlich ist, und eine des Guten, die Gott zugeschrieben wird. Sie sind vielmehr interessiert zu betonen, dass letztendlich alle Prozesse dazu dienen, um Gottes Reich zum Durchbruch zu verhelfen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass wir nur über den Zeitpunkt der Reise informiert werden, während die einzelnen Ereignisse bis zu diesem Endpunkt dunkel und rätselhaft bleiben. Allerdings wird auch nicht jedes Ereignis ausführlich erklärt. Insgesamt können wir drei Bereiche mit je verschiedenen Erklärungsparametern abstecken, Natur, menschliches Verhalten und Geschichte.

In der Natur, die als Grundlage für alles Leben dient, gibt es verschiedene Grade der Verlässlichkeit, die als Ergebnis der fürsorgenden Tätigkeit Gottes verstanden werden können:¹¹

1. Eine erste Art der Verlässlichkeit zeigt sich bei der Sonne, wie sie morgens aufgeht und sich am Abend wieder zur Ruhe setzt oder beim Wechsel der

¹⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Eberhard Bethge (München: Christian Kaiser, 1966), 240ff., in einem Brief vom 16.7.1944.

¹¹ Zum Folgenden vgl. die Ausführungen von William Pollard, a.a.O., 74-78.

Jahreszeiten. Diese geben eine Grundlage ab für die Entwicklung des Lebens auf Erden und, soweit wir wissen, sind sie völlig verlässlich. Natürlich kann man selbst die vorausberechenbaren Bewegungen der Planeten nicht als unbedingt zuverlässig voraussetzen. Doch ist die Wahrscheinlichkeit für anderes Verhalten als das, das wir über Jahrtausende beobachtet haben, gleichsam Null. Wir erinnern uns daran, dass sich die Verlässlichkeit der Zyklen von Tag und Nacht und der Jahreszeiten auch im noachitischen Bund widerspiegelt, wo Jahwe versichert: "Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht" (Gen 8,22).

2. Eine andere Art der Verlässlichkeit ergibt sich, wenn mehrere Alternativen oder eine große Anzahl von Wiederholungen vorliegen. Wir begegnen dem z.B. in chemischen Reaktionen, wenn Holz oder andere Brennstoffe verbrannt werden, in den Kernreaktionen im Inneren der Sonne oder bei der Funktion unserer Körperzellen. Ohne die Verlässlichkeit von chemischen und physikalischen Prozessen gäbe es kein Leben auf Erden und keine menschliche Geschichte. Unser Leben hängt von der Verlässlichkeit einer ungeheuren Anzahl dieser Prozesse ab. Schon die Mutation einer einzigen Zelle kann zu einem gefährlichen Krebsgeschwür führen, der unser Leben extrem schädigt oder sogar beendet. Wiederum erinnern uns die biblischen Zeugen, dass Gott diese Art von Verlässlichkeit garantiert. Wir lesen, dass kein Sperling auf die Erde fällt ohne Gottes Erlaubnis (Mt 10,29), dass alle unsere Haare auf unserem Haupt gezählt sind (Mt 10,30), und dass Gott über Gerechte und Ungerechte regnen lässt (Mt 5,45).

3. Es gibt noch eine dritte Art der Verlässlichkeit, der wir besonders im Evolutionsprozess des Universums und des Lebens begegnen. "Soweit die Naturgesetze und die Struktur der Dinge in Raum und Zeit betroffen sind, hätte das Universum viele andere Verläufe nehmen können als den, den es tatsächlich hat. Zur gleichen Zeit jedoch ist es ebenso wahr, dass es unter den strengen Erfordernissen der Notwendigkeit der Wahl in der zeitlichen Existenz nur eine dieser Verläufe hat haben können."¹² Nachdem die Wahl getroffen ist, sind alle anderen Möglichkeiten für immer vergangen und verloren. Der ganze evolutionäre Prozess, besonders des Lebens auf unserer Erde, ist so zufällig, dass der amerikanische Säugetierpaläontologe George G Simpson zu Recht behaupten konnte, dass "es keinen Automatismus gibt, der den Menschen ohne Wahl oder Bemühen nach oben trägt und dass es keinen Trend nur in die richtige Richtung gibt. Die Evolution hat keinen Zweck."¹³

¹² Ebd., 68.

¹³ George G. Simpson, *The Meaning of Evolution. A Study of the History of Life and of Its Significance for Man* (New Haven: Yale University, 1950), 310. Natürlich wollen wir damit nicht sagen, genauso wenig wie das Simpson impliziert, daß im Evolutionsprozeß alles völlig unvorhersehbar war. Es gibt immer Kovarianzen innerhalb des Evolutionsprozesses und gewisse Grenzen, die nicht überschritten werden oder unter die eine bestimmte Spezies nicht kommen wird (vgl. z.B. das Mindestgewicht für Säugetiere). So ergibt sich ein inneres Gleichgewicht innerhalb des Evolutionssystems, das auf optimale Bedingungen für Existenz und Überleben abzielt. Vgl. z.B. den Beitrag von Paul Overhage, "Gebundene Mannigfaltigkeit,"

Wir müssen uns hier an Charles Darwin erinnern, der gerne in den zufälligen Ereignissen etwas mehr göttliche Führung für den Evolutionsprozess gesehen hätte. Zur gleichen Zeit hat Darwin strenge Regeln angegeben, nach denen das Leben weiterschreitet und die Evolution neuer Spezien vonstatten geht. Die naturwissenschaftliche Forschung hat die Ergebnisse Darwins beträchtlich modifiziert, aber nicht zurückgewiesen. Jacques Monod betonte ebenfalls, dass es im Evolutionsprozess Zufall und Notwendigkeit gibt. Deshalb besagt diese dritte Art der Verlässlichkeit, dass auf der einen Seite die Naturprozesse vertrauenswürdig sind, da sie weitergehen, auf der anderen Seite aber sind sie offenendig und indeterminiert.¹⁴

Manche schließen aus der Offenheit des Evolutionsprozesses, dass die Menschheit diesen Prozess selbst in die Hand nehmen sollte. Durch die Entzifferung des genetischen Codes werden uns immer mehr Möglichkeiten eröffnet, dies auch zu tun. Doch hat die Menschheit schon immer in den Evolutionsprozess eingegriffen. Diese Eingriffe verändern jedoch nicht den Gesamteindruck dieses Prozesses. Unser eigenes Mitbestimmen im Evolutionsprozess ist auch wiederum ein Teil des natürlichen Prozesses und ist damit nicht frei von Zufällen, etwa bei der Bestimmung, wo wir eingreifen oder wie wir dies tun. Wenn der Zufall bei den großen Beiträgen für die Zukunft der Menschheit keine Rolle gespielt hätte, wären viele Nobelpreise in den Naturwissenschaften, für den Frieden und in der Literatur nicht an eine bestimmte Person vergeben worden. Wir hängen einer Illusion an, wenn wir hoffen, den Naturprozess so zu beherrschen, dass er völlig planbar wird. Für dieses Unterfangen fehlt uns nicht die Klugheit, sondern der Naturprozess selbst ist zutiefst unkontrollierbar.¹⁵

Gerade im Hinblick auf diese dritte Art der Verlässlichkeit erhalten wir einen wichtigen Hinweis aus den biblischen Schöpfungserzählungen. Wir hören zunächst, dass Gott sprach und es war so (Gen 1,6f. usw.). Darauf folgt der Auftrag für die Menschheit, eine bestimmte Verantwortung zu übernehmen (Gen 1,28), und schließlich lesen wir, dass Gott die Menschheit beschützt (Gen 3,21: "Und Gott der Herr machte Adam und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an"). Das bedeutet, dass der schöpferische Prozess selbst und die Funktion der Menschheit in diesem Prozess nicht ausreichen, um ihn verlässlich zu machen. Über die Verursachung und Erhaltung der Schöpfung hinaus muss Gott auch bei ihr bleiben. Wir werden hier an Luthers Beobachtung erinnert, dass wir nicht denken sollten, Gott hätte sich zur Ruhe gesetzt und schliefe auf einem Kissen im Himmel, sondern er bewacht und leitet alles. Luther war so beeindruckt von der Tatsache, dass Gott seine Schöpfung nicht verließ, nachdem er sie gemacht hatte, dass er schrieb: "Er [Gott]

in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, hg. v. Herbert Vorgrimmler (Herder: Freiburg 1963), bes. 2:842ff.

¹⁴ George G. Simpson, a.a.O. 311, behauptet sogar, daß diese "neue Evolution Kenntnis beinhaltet, einschließlich der Kenntnis von gut und böse." Die Menschheit ist wiederum mit der grundlegenden Wahl zwischen gut und böse konfrontiert wie einst im Paradies.

¹⁵ So William Pollard, a.a.O., 178.

hat die Welt nicht so geschaffen, wie ein Zimmermann ein Haus baut und danach davongeht, lässt es stehen, wie es steht, sondern er bleibt dabei und erhält alles, wie er es gemacht hat, sonst würde es weder stehen noch bleiben können."¹⁶

Gottes Fürsorge für die Menschheit, wie sie sich in den Naturereignissen ausdrückt, ist nicht uniform. Sie vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen der Verlässlichkeit, die verschiedene Grade von Freiheit zulassen. Innerhalb dieser Freiheit können sich auch negative Ereignisse entfalten, wie Erdbeben, Überschwemmungen oder die verschiedenen Weisen des Menschen, mit der Erde und ihren Ressourcen umzugehen, und ebenso die verführerischen und zerstörerischen widergöttlichen Mächte. Natürlich könnte man fragen, warum Gott eine Freiheit zulässt, die negative Möglichkeiten nicht von vornherein ausschließt.

Aber was wäre das für eine Freiheit, die nur Gutes beinhaltet? Wenn es nur die Freiheit zum Guten gäbe, bestünde ein nur mehr oder weniger starker Druck auf das Gute hin, aber keine eigentliche Freiheit zwischen dem guten oder schlechten zu wählen. Gott wäre dann der uranfängliche Tyrann, auf dessen Machtwort hin alles geschähe. Da diese dominierende Vorsehung, die wir in der Stoa oder im Islam vorfinden, der biblischen Erfahrung fremd ist, gelangen wir zu einer Vorsehung, die Richtungen anzeigt, aber nicht zwingt, die etwas erreicht, aber nicht entwürdigt. Das letztendliche Ziel und der Grad der Verlässlichkeit sind bekannt. Deshalb sind die Naturprozesse vertrauenswürdig, aber sie beinhalten auch die Möglichkeit des Fehlverhaltens.

Wenn wir von den natürlichen Prozessen reden, erkennen wir an, dass es eine dynamische Ausrichtung in der Natur gibt. Die naturwissenschaftliche Untersuchung zeigt ebenfalls auf, dass die Natur sich ständig in Raum und Zeit bewegt. Da phänomenologisch gesprochen Raum und Zeit auch die äußersten Parameter der Natur sind, gibt es keinen Bezugspunkt, um unzweideutig die teleologische Richtung dieser Bewegung zu entziffern. Ist diese Bewegung jedoch auf Gott bezogen, gibt es eine solche Ausrichtung. Wir wissen dann von der eschatologischen Dimension der Natur und lesen "vom ängstlichen Harren der Kreatur ..., dass Gottes Kinder offenbar werden" (Rom 8,19). Wir erkennen, dass die Natur kein isoliertes Phänomen ist. Sie ist auf das Phänomen des Lebens bezogen und drückt dieses aus. Indem wir von dem Gott wissen, der den Naturprozess fürsorgend begleitet, können wir der Zukunft mit Vertrauen entgegensehen.

¹⁶ Martin Luther, *Kaspar Crucigers Sommerpostille* (1544), in: WA 21:521.20-25, in einer Predigt über Rom 11,33-36.

**ÎNVĂȚĂTURA DESPRE BISERICĂ-ORGAN AL MÂNTUIRII ȘI
IERARHIA SACRAMENTALĂ ÎN
SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI**

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. The Teaching on Church – as Organ of Salvation and Sacramental Hierarchy in the Apostolic Fathers’ Writings.In the Church of the first centuries there were not any controversy regarding the teaching on Church or priesthood. In the Greek patristic literature there are not systematic treaties on ecclesiology. The mystery of Church has been understood by Holy Fathers as comprised in the mystery of Christ.

The teaching of Church exposed in Apostolic Fathers’ writings – having as starting point the Pauline conception – attests its divine origin, its theandric nature and dogmatic features, the unitary organization of the seen Church and the existence of the sacramental hierarchy of Church, constituting a solid fundament for Orthodox ecclesiology.

The central chapter of the teaching on Church of Apostolic Fathers is Church’s hierarchy and its constituting in eucharistic synaxis, presided by bishops and presbiters.

The Protestant opinion regarding the leading role of the charismatics, the exclusively administrative attributions of clergy and the ecclesiological pluralism are groundless.

În literatura patristică greacă nu există tratate sistematice despre eclesiologie.

Nu se pune problema ființei Bisericii, realitate divino-umană. “Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se pune problema naturii sale. Pe de altă parte, Biserica prin ființa sa tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală”¹.

În Biserica primelor secole nu există nici un fel de controversă cu privire la învățătura despre Biserică sau preoție.

Taina Bisericii era înțeleasă de Sfinții Părinți ca inclusă în Taina lui Hristos. Zidirea Bisericii a constituit o preocupare fundamentală a tuturor Sfinților Părinți. O mare atenție a fost acordată de aceștia învățaturii despre preoție rezultând valoroase tratate despre sublimitatea preoției și responsabilitatea celui ce i se împărtășește harul special al Tainei Hirotoniei, căci Preoția lui Hristos se perpetuează în Preoția Bisericii.”În Teologia patristică există negreșit Ecclesiologie, însă nu după sistemele occidentale...totuși Ecclesiologia este principalul trunchi al învățaturii dogmatice a Sfinților Părinți...nicăieri în textele patristice nu se poate vedea o definiție a Bisericii. Viața însă nu se definește, ci doar se descrie ... Descrierile Bisericii prin imagini și termeni ajutători formează Ecclesiologia, așa cum aceasta

¹ Paul Evdochimov –*Ortodoxia*, EIBMBOR; București, 1996., p. 135.

este răspândită în textele biblice și patristice...nu este deloc necesar să localizăm Ecclesiologia în anumite sisteme închise și logic articulate.”²

Devierea de la învățătura patristică a condus la răstălmăciri în Protestantism, la distorsionarea și sărăcirea ideii de Biserică, desprinsă de Taina lui Hristos și fără o legătură cu iconomia mântuirii săvârșite de El.

În epoca Reformei, prin *sola Biblia* s-a vrut o detașare de abuzurile și devierile catolice, fundamentate pe temeuri tradiționale prin renunțarea la Sfânta Tradiție, dar din secolul al XIX-lea a început în lumea protestantă o intensificare a cercetării patristice sub toate aspectele, ceea ce ar putea să deschidă calea unei apropieri între Protestantism și Ortodoxie, inclusiv în privința problemei eclesiologice.

Scrierile Părinților Apostoli – sfârșitul secolului I – începutul secolului al II-lea al erei creștine – epistole și omilii, formând o literatură nespeculativă cu un caracter eminent practic, conțin cele mai vechi mărturii despre credința și învățătura creștină, aflându-se în raport de imediată continuitate cu cărțile Noului Testament.

Aceste scrieri au fost editate pentru prima dată de protestanți (grupate și editate de J.B. Cotelier în 1672 sub titlul *a Patres aevi apostolici*) de unde rezultă interesul lor pentru operele părinților celor mai apropiați de Sf. Apostoli. Și aici găsim elemente eludate de protestanți și cu ajutorul cărora putem dovedi cum a fost înțeleasă și trăită învățătura creștină imediat după epoca apostolică.

Evident, la Părinții Apostolici nu există nici un tratat special de eclesiologie, dar avem elementele principale ale eclesiologiei ortodoxe. Capitolul central al învățăturii lor despre Biserică este ierarhia bisericească, dar și constituirea ei în sinaxa euharistică prezidată de episcopi și presbiteri.

Sf. Părinți n-au venit cu învățături noi, ci au dezvoltat cele cuprinse în Revelația divină, învățătura lor având deci o bază revelată.

a) **Didahia sau Învățătura celor doisprezece Apostoli**

Această scriere, cea mai veche operă literară creștină post-biblică dă mărturie despre existența slujitorilor cu hirotonie, deși nu conține amănunte asupra săvârșirii Tainei, sau felului de organizare a treptelor ierarhice: “Hirotoniți-vă vouă episcopi și diaconi, vrednici de Domnul, bărbați blânzi, neiubitori de argint, adevărați și încercați, că și ei îndeplinesc slujirea profeților și dascălilor. Nu-i disprețuiți că ei sunt cinstiți între voi împreună cu profeții și dascălii”.³

Ierarhia nu este o instituție paralelă însă cu cea a profeților sau învățătorilor (didascalilor) harismatici. “Textul e categoric în această privință, neîngăduind nici un echivoc: ierarhia e prezentă de la început în Biserică și misiunea, ca și slujba ei se împletesc cu acelea ale profeților și învățătorilor. Ierarhia având însă un caracter mai instituțional, mai administrativ și mai tradiționalist; nu era apreciată probabil,

² Nikos A.Matsoukas – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Ed. Bizantină, București, 2006, p.264.

³ Didahia 15, 1-2 – *Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, București, 1995, p. 34 (trad. D. Fecioru).”Verbul care indică alegerea episcopilor și diaconilor în *Didahie* are un dublu sens: acela de *alegere*, ca în vechea literatură precreeștină și aceea bisericească de *hirotonie*. Deci clerul în acea vreme era ales de comunitate, dar era și hirotonit. (Pr.Prof.Dr.Ștefan Alexe – “Elemente ale Tradiției în Învățătura celor doisprezece Apostoli” O 2/1989, p.39.

la nivelul la care erau apreciați glosolalii și ceilalți misionari itineranți pentru spontaneitatea și originalitatea lor”.⁴

În cap. 9 și 10 ale Didahiei s-au păstrat cele mai vechi rugăciuni euharistice, aici Biserica este numită “sfințită”⁵, ceea ce implică întregul sublim al acestui așezământ. Biserica este sfântă, datorită legăturii strânse pe care o are cu Hristos, Capul ei, a fost sfințită prin jertfa Lui (Efes 5,25-26) și este sfințitoare prin lucrarea Lui, care se continuă, prin Duhul Sfânt, în Biserică, care ca organ al mântuirii are ca scop sfințirea credincioșilor și posedă mijloacele necesare pentru aceasta – Sf. Taine. Biserica este una prin împărțirea Sf. Euharistii, și în această Biserică văzută avem anticiparea Împărăției lui Dumnezeu, așa cum rezultă din frumoasa rugăciune la frângerea pâinii: “După cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și fiind adunată a ajuns, una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii întru Împărăția Ta”.⁶

Alegerea slujitorilor este înfățișată în capitolul XV în strânsă legătură cu săvârșirea Euharistiei, despre care se vorbește în capitolul XIV. Preoția sacramentală este întotdeauna legată de ideea de jertfă, aici fiind evidențiat caracterul sacrificial al Sf. Euharistii: “Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa (ή θυσία) voastră să fie curată”.⁷ Credem că prin termenul episcopi sunt desemnați și preoții.

b) Sfântul Clement Romanul

Ucenic nemijlocit al Sf. Apostoli, al treilea episcop al Romei după Linus și Anaclet, Sf. Clement are ca temă centrală a Epistolei I către Corinteni ierarhia, a cărei origine este divină, iar autoritatea indiscutabilă, organizarea Bisericii n-a fost lăsată de Sf. Apostoli la întâmplare. Scrierea este “un tratat teologic-apologetic asupra preoției sacramentale, pe care o fundamentează teologic, istoric, liturgic și canonic”.⁸

Cauza care a generat scrierea epistolei este revolta corintenilor împotriva ierarhiei bisericești, o “răscoală anticlericală, tăgăduire a rolului și importanței preoției sacramentale în Biserică, primul eveniment de această natură întâlnit în istoria creștinismului”.⁹

Sfântul Părinte îi mustră pe adresanți, aducându-le în atenție spiritul rânduielilor militare: “Să ne gândim la cei ce luptă sub conducătorii noștri cu câtă bună rânduială, cu câtă ascultare, cu câtă supunere îndeplinesc poruncile”.¹⁰ În Biserică există stări harice diferite: clerici și mireni: “Să se mântuie, dar, întreg trupul nostru în Hristos Iisus și fiecare să se supună semenului său, așa precum a fost rânduit în harisma lui”.¹¹

⁴ Pr.Prof. Dr.Ioan G. Coman – *Patrologie*, vol. I, EIBMBOR, București, 1984, p. 108.

⁵ Didahia 10,4 – *Ibidem*, p. 32.

⁶ *Ibidem* 9,4, p. 31

⁷ *Ibidem* 14,1, p. 34; *La doctrine des douze Apôtres* (Didachè), Les Editions du Cerf, Paris, 1978, p. 192 (introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier).

⁸ Pr.Dr. Sabin Verzan – *Preoția ierarhică sacramentală în epoca apostolică*, EIBMBOR, București, 1991., p. 657.

⁹ *Ibidem*, p. 657.

¹⁰ Sf. Clement Romanul – *Scrisoarea I către Corinteni* 37,4, *Scrierile...*, p. 74.

¹¹ *Ibidem* 38,1, p. 75.

Ierarhia bisericească nu lucrează la întâmplare sau de la sine: “El a poruncit ca darurile de jertfă și liturgiile să nu se săvârșească la întâmplare și fără rânduială, ci la anumite timpuri și ceasuri. El a rânduit cu voința Lui cea preafinală, unde și prin cine vrea să se săvârșească acestea, pentru ca fiind săvârșite toate cu cuvioșie și cu încuviințarea Lui să fie bine primite de voința Sa. Așadar, cei ce aduc la vremile rânduite darurile lor de jertfă sunt bine primiți și fericiți; că nu păcătuiesc cei ce urmează poruncile Stăpânului. Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preoților li s-a rânduit loc propriu, leviților le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici”.¹² Diferențierile între cele trei trepte ale preoției, dar și față de laici sunt evidențiate prin repetarea adjectivului *propriu*.

Apare ideea altarului și a jertfei care este legată de preoția sacramentală: “nu se aduc pretutindeni jertfe... ci înaintea templului, la jertfelnic...”¹³

Originea preoției speciale este divină, cu teme în Întruparea Mântuitorului și lucrarea Apostolilor: “Hristos, dar, a fost trimis de Dumnezeu, iar apostolii de Hristos, amândouă s-au făcut în buna rânduială din voința lui Dumnezeu. Apostolii primind deci poruncă încredințați fiind prin Învierea Domnului Iisus Hristos și având încredere în cuvântul lui Dumnezeu, au ieșit cu adevărarea Duhului lui Dumnezeu, binevestind că are să vină împărăția lui Dumnezeu. Predicând, dar în țări și în cetăți, au pus episcopi și diaconi, pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întâi, după ce au fost probați de Domnul”.¹⁴ Acesta este cel mai vechi text patristic în care apare succesiunea apostolică și este subliniată cu stăruință. Urmașii legitimi ai Sf. Apostoli sunt episcopii: “Și Apostolii au pus episcopi pe cei de care am vorbit mai înainte și le-au dat lor în grijă ca, la moartea lor, să le continue slujirea lor alți bărbați încercați”.¹⁵

Sarcina principală a membrilor ierarhiei este aducerea jertfei: “Că nu mic ne va fi păcatul, dacă îndepărtăm din dregătoria de episcop pe cei care au adus lui Dumnezeu fără prihană și cu cuvioșie darurile”¹⁶, iar scopul urmărit este păstrarea unității Bisericii lui Hristos.

Biserica văzută, comunitatea creștină din Corint este numită în preambul, ca și cea din Roma “Biserica lui Dumnezeu”.¹⁷

În omilia Sf. Clement numită a doua epistolă către Corinteni apare ideea existenței Bisericii în veșnicele paradigme divine “Biserica cea dintâi, cea duhovnicească, cea creată înainte de soare și de lună”,¹⁸ Biserica văzută de pe pământ este Biserica cea vie, Trupul lui Hristos¹⁹. Raportul Bisericii cu Hristos este înfățișat asemenea

¹² *Ibidem* 40, 1-5, p. 76. Termenul *τερέυς* este folosit aici pentru prima oară în literatura creștină cu referire la preoția sacramentală.

¹³ *Ibidem* 41,2, p. 76.

¹⁴ *Ibidem* 42,1-4, p. 77.

¹⁵ *Ibidem* 44, 1-2, p. 78.

¹⁶ *Ibidem* 44,4, p. 78.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸ Sf. Clement Romanul – *Omilie* 14,1 *Ibidem*, p. 119.

¹⁹ *Ibidem* 14,4, p. 119.

celui dintre bărbat și femeie²⁰. Biserica este văzută ca organ de mântuire: “Să alegem deci să facem parte din Biserica vieții, ca să ne mântuim”²¹, ca sălășluire a lui Hristos în noi “Biserica, care era duhovnicească, s-a arătat în trupul lui Hristos, arătându-ne că dacă cineva din noi va păstra Biserica în trupul său și nu o va strica, o va primi în Duhul cel Sfânt”²². Așadar în Biserică omul poate să se sfințească, să se îndumnezeiască.

În Epistola către Corinteni, a Sf. Clement Romanul termenii ἡγουμενος, προηγούμενος (cârmuitor), προκατημενος (întâistătător), ποιμήν (păstor), dar și în Păstorul lui Herma sau în epistolele ignatiene, apar ca sinonimi, pentru a desemna pe cei mai înalți cârmuitori bisericești, episcopii. Cu acest sens, sacramental apare pentru prima oară cuvântul ἡγουμένου în Evr 13,7; 17,24.

Termenul *episcop* desemnează și pe episcopi și pe preoți, iar termenul prezbiter, mai des întrebuințat de Clement desemnează și pe preoți și pe episcopi. Tot astfel termenul episcopat (ἐπισκοπή) folosit de două ori în epistolă desemnează și episcopatul și preoția.²³

c) Epistola lui Pseudo-Barnaba numește Biserica “adunarea sfinților sau a fraților”²⁴, dar ea este mai întâi extensiunea lui Hristos în noi, căci “El Însuși locuiește în noi”²⁵ este “templul cel duhovnicesc zidit de Domnul”²⁶ și în consecință indestructibil. De asemenea, este arătată superioritatea preoției bisericești față de cea a Legii mozaice. Apostolii sunt succesori ai sacramentului levitic, dar într-o formă spiritualizată.

²⁰ *Ibidem* 14,2, p. 119.

²¹ *Ibidem* 14,1, p. 119.

²² *Ibidem* 14,3, p. 119.

²³ Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman – *op.cit.*, p. 125. “În terminologia bisericească atât numele de πρεσβύτερος cat și numele de ἐπισκοπος sunt strans legate de lucrarea religioasă a slujitorilor Bisericii. O cercetare mai atentă a tuturor textelor din Noul Testament, în care se vorbește despre slujitorii bisericești, arată destul de limpede că termenul de πρεσβύτερος se arata, însă, mai strâns legat de lucrarea de păstorie a turmei creștine. Evident, atât episcopii, cât și preoții împreună cu diaconii, participă, în măsura cuvenită treptei în care este rânduit fiecare la întreita lucrare de propovăduire a adevărului, de sfințire și de păstorie a credincioșilor... până la fixarea definitivă a terminologiei bisericești, în graiul credincioșilor, a trebuit să treacă oarecare timp. Împlinirea unor îndatoriri asemănătoare de către episcopi și preoți, cu toate că se cunoșteau și deosebirile dintre ei, a îngăduit totuși, folosirea celor doi termeni pentru denumirea lor, caracterizând, de fiecare dată una ori alta din principalele laturi ale lucrării lor bisericești. Adică, credincioșii numeau preot pe episcop, când priveau la puterea lui de a sfinți, sau numeau episcop pe preot când aveau în vedere puterea lui de a păstori. În urmă, fiecare din aceste denumiri a fost strâns legată de îndatorirea principală a slujitorilor din aceste trepte ale ierarhiei bisericești. Slujitorul din treapta de mijloc, a cărui îndatorire principală este de a sfinți pe credincioși, a păstrat numele de *preot*, fiind mai propriu pentru denumirea acestei lucrări bisericești, iar slujitorul din cea mai înaltă treaptă a ierarhiei a păstrat numele de *episcop*, care caracterizează lucrarea de *păstorie* a turmei creștine” (Prof. Justin Moisescu – Ierarhia bisericească în epoca apostolică, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955., p. 47-49).

²⁴ *Epistola lui Pseudo Barnaba* 6,16 în *Ibidem*, p. 144.

²⁵ *Ibidem* 16,9, p. 160.

²⁶ *Ibidem* 16,10, p. 160.

d) Sfântul Ignatie Teoforul

La al treilea episcop al Antiohiei, Sf. Ignatie Teoforul (†107/117) găsim cele mai multe mărturii cu privire la Biserică, în scrierile secolului al II-lea, scrise în timpul călătoriei sale la Roma în cele șapte epistole. Sunt scoase în relief diferite aspecte ale Bisericii. “Sfântul Ignatie poate fi numit fără exagerare și Sfântul Ignatie Eclesiologul. Aproape întreaga sa operă este pusă în slujba luminării diferitelor aspecte ale Bisericii”.²⁷

Formulările și terminologia sunt biblice. Concepția despre Biserică este una originală, adâncă și cu larg ecou în toată epoca patristică. Viziunea sa eclesiologică nu e abstractă, ci exprimă o credință și o experiență profund trăite ale întregii ființe a Bisericii, redate, în cele șapte scrisori adresate cinci unor Biserici din Asia Mică cu sediul la Efes, Magnezia și Meandru, Tralles, Filadelfia și Smirna și a șasea episcopului Policarp, conducătorul creștinilor din acest oraș și o scrisoare către Biserică din Roma”.²⁸

El arată necesitatea absolută a Bisericii pentru mântuirea credincioșilor:

“Cel care se află în lăuntru locașului altarul este curat; cel care este în afară de altar nu-i curat”.²⁹ Sau “dacă cineva nu-i înăuntru, unde este jertfelnicul, este lipsit de pâinea lui Dumnezeu”.³⁰ Numind Biserica *altar* sau *jertfelnic* Sf. Ignatie arată caracterul ei de comunitate euharistică, sacrificială.

Biserica este sfântă, posedă toate mijloacele necesare pentru ca membrii ei să fie curățați de păcate și conduși pe calea desăvârșirii, este unită intim cu Capul ei Hristos, este sfântă după scopul ei și “purătoare de sfinți”.³¹

Episcopul Bisericii Antiohiei numește *Biserică* cele șase comunități cărora le trimite epistolele sale. “Biserica vizibilă (ambele aspecte vizibil și invizibil al Bisericii constituie o realitate continuă) este compusă din acei credincioși botezați care duc un război intens împotriva satanei și a consecințelor puterii lui înrădăcinate în moarte, prin unitatea lor în iubire unii cu alții în firea omenească a lui Hristos dătătoare de viață și manifestă această unitate și iubire în aceeași Euharistie în care viața și mântuirea lor este înrădăcinată”.³²

De asemenea, Biserica este păstrătoare în întregime neștirbită a învățăturii lui Hristos și a Sfinților Apostoli.

În opera ignatiană apar cele două aspecte ale Bisericii cel nevăzut, Trupul mistic al lui Hristos “pentru a aduna pe sfinții și pe credincioșii Lui, fie din iudei, fie din păgâni, într-un singur trup al Bisericii Lui”³³ și cel văzut, comparat cu o oaste.³⁴

Sf. Ignatie folosește pentru prima oară sintagma “Biserica universală”³⁵ (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) în sens intensiv, dar și extensiv, pentru ca toți să fie de acord

²⁷ Pr.Drd. Nicu Dumitrașcu – “Eclesiologia la Părinții Apostolici” R.T. nr. 1/1991, p. 47.

²⁸ Pr.Prof. Dr. Ioan G. Coman – *op.cit.*, p. 143.

²⁹ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Tralieni* 7,2 – *Scrierile...*, p. 206.

³⁰ *Ibidem*, Efes 5,2, p. 190.

³¹ *Idem* – *Epistola către Smirneni*, preambul – *Ibidem*, p. 218.

³² John S. Romanides – *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, Atlanta, 1956, p. 11.

³³ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Smirneni* 1,2 – *Scrierile...*, p. 219.

³⁴ *Idem* – *Epistola către Policarp* 6,2, p. 227.

în unitate. “Sobornicitatea Bisericii se prezintă la Părinții Apostolici, de o parte, ca o unitate în credință a creștinilor din toate locurile, iar pe de alta, ca o grijă deosebită de a se păstra ortodoxia acestei unice credințe, prin unirea dintre ierarhia conducătoare și credincioși (πληθος).³⁶

Fiecare comunitate locală este Biserica universală prin Sfânta Euharistie în care este prezent real Același Hristos.

Unitatea Bisericii o realizează ierarhia prin împărtășirea euharistică: “Căutați dar să participați la o singură euharistie; că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii”.³⁷ Deci este exclus pluralismul eclesiologic, Biserica – sumă. “Orice Biserică locală integrată în episcopul său – semnul cel viu al lui Hristos – este Biserica sobornicească, *Una Sancta*”.³⁸ Când vorbește de Biserică, Sf. Ignatie are în vedere imaginea comunității euharistice episcop, preoți și diaconi. Oficiul de episcop și diacon este strâns legat de frângerea pâinii.

Organizarea unitară a Bisericii rezultă și din faptul că în anul 110 Sf. Ignatie, episcop al Antiohiei a fost întâmpinat de episcopii: Policarp al Smirnei³⁹, Onisim al Efesului⁴⁰, Damas al Magneziei⁴¹ și Polibie al Tralesului⁴², însoțiți de clerici și credincioși.

La începutul secolului al II-lea creștin exista un episcop unic în fiecare Biserică locală, cu rol de conducător. “Scrierile părinților apostolici privesc comportarea concretă a slujitorilor hirotoniți, nu instituirea sau hirotonirea care era îndeajuns de bine conturată și făcea inutile alte precizări”.⁴³ Era deja o instituție cunoscută și recunoscută.

De asemenea egalitarismul treptelor ierarhice este exclus, Sf. Ignatie arătând înălțimea funcției episcopului și caracterul său deosebit, deasupra lui fiind numai Hristos: “Biserica din Siria are ca păstor pe Dumnezeu în locul meu, Însuși Iisus Hristos îi va fi episcop”.⁴⁴

Fiecare Biserică locală având aceeași structură organizatorică, mărturisind aceeași credință, este o manifestare locală a Trupului lui Hristos. Comunitățile sunt egale și episcopii sunt egali.

³⁵ Idem – *Epistola către Smirneni* 8,2, p. 222. O expresie sinonimă cu ἡ καθολικὴ ἐκκλησία este ἡ ἐκκλησία ὅλη care apare de patru ori în Noul Testament. În F.Ap.5,11; Rom 16,23; I Cor 14,23» formula pune în evidență totalitatea membrilor care formează Biserica într-un anumit loc, iar în F:Ap.15,22 sintagma definește plenitudinea sau catolicitatea adevărului creștin deținut și propovăduit de Biserică (Mircea Basarab – «H ἐκκλησία ὅλη formulă de exprimare a catolicității în Noul Testament» -Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, p.55-56.

³⁶ Magistrand Ștefan C. Alexe – “Ecclesiologia Părinților Apostolici” S.T. nr. 5-6/1955, p. 373.

³⁷ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Filadelfieni* 4,1 – *Scrierile...*, p.215.

³⁸ Paul Evdochinov – *op.cit.*, p. 143.

³⁹ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Policarp* 1,1 – *Scrierile...*, p. 225.

⁴⁰ Idem – *Epistola către Magnezieni* 2,1 – *Ibidem*, p. 198.

⁴¹ Idem – *Epistola către Efeseni* 1,3 – *Ibidem*, p. 188.

⁴² Idem – *Epistola către Tralieni* 1,1 – *Ibidem*, p. 204.

⁴³ Pr. Dr. Sabin Verzan – *op.cit.*, p. 638.

⁴⁴ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Romani* 9,1 – *Scrierile...*, p. 243.

Tema centrală a epistolelor ignatiene, am putea spune, este treapta episcopatului, rolul și importanța ei în Biserica locală, îndatorirea episcopului de a-i chema pe toți la mântuire, modul cum preoții și diaconii trebuie să colaboreze cu el. “Potrivit lui Ignatie credincioșii nu sunt mântuiți prin episcop ca individ, care ar avea un fel de putere magică. În Biserică, ca Trupul lui Hristos, Dumnezeu Însuși lucrează mântuirea în Hristos prin Duhul Sfânt în Sfintele Taine... Ca centrul unității mistagogice episcopul este absolut necesar pentru mântuire”.⁴⁵ Puterea lui de a săvârși Tainele este dată pentru comunitate.

Ierarhia prin care se actualizează lucrarea harului Sf. Taine este indispensabilă Bisericii: “toți să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte și pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoți ca pe un sobor al lui Dumnezeu și adunare a Apostolilor. Fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică”.⁴⁶

La Sf. Ignatie ierarhia este prezentată clar și în amănunt. Formularea terminologiei cu privire la aceasta era deja definitivată, fiecare treaptă are numele și slujba ei. Apar termenii: ἐπισκόπος de 46 de ori, πρεσβύτεροι de 9 ori în epistole și διακόνου, care nu au fost hirotoniți doar în scopul slujirii la mese: “Trebuie ca și diaconii, ca slujitori ai tainelor lui Iisus Hristos, să placă tuturor în tot chipul. Că nu sunt slujitori ai mâncărilor și băuturilor, ci slujitori ai Bisericii lui Dumnezeu”.⁴⁷

De asemenea apare de 13 ori termenul πρεσβύτεριον, indicând totalitatea preoților dintr-o Biserică locală, aflați sub îndrumarea episcopului unic al cetății.

Comunitățile creștine în această perioadă nu erau conduse de simpli bătrâni, ci de slujitori hirotoniți în treapta cea mai înaltă a preoției, care sunt reprezentanți ai lui Hristos: “Să nu abuzați de vârsta (tinerețea n.tr.) episcopului vostru, ci să-i dați tot respectul potrivit puterii lui Dumnezeu care este în el; știu că și sfinții preoți nu se uită că a fost rânduit de curând episcop, ci ca niște oameni înțelepți în Dumnezeu se supun lui, dar nu lui, ci Tatălui lui Iisus Hristos, Episcopul tuturor... nimeni nu înșală pe episcopul acesta văzut, ci îl înșală pe Cel nevăzut”.⁴⁸

Episcopul Ignatie vorbește clar despre harul Hirotoniei atunci când se adresează unor clerici: “în numele harului cu care ești investit”⁴⁹, “episcopul și cu preoții cei dimpreună cu el și cu diaconii rânduiți după gândul lui Iisus Hristos”⁵⁰, “potrivit puterii lui Dumnezeu care este în el” (episcop n.n.)⁵¹. Termenul καθιστημι = a așeza, a rândui (folosit în repetate rânduri), semnifică rânduirea sacramentală ca în Lc 12,44; F.Ap. 6,3; 7,27.

Originea treptelor ierarhice este divină, în consecință Ignatie îi îndeamnă pe smirneni: “Cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl,

⁴⁵ John S. Romanides – *op.cit.*, p. 16-17.

⁴⁶ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Tralieni* 3,1 – *Scrierile...*, p.205.

⁴⁷ *Ibidem* 2,3, p. 205.

⁴⁸ Idem – *Epistola către Magnezieni* 2,1 – 2, p. 199.

⁴⁹ Idem – *Epistola către Policarp* I, 2, p. 225.

⁵⁰ Idem – *Epistola către Filadelfieni*, Preambul, p. 214.

⁵¹ Idem – *Epistola către Magnezieni* 3,1, p. 199.

iar pe preoți ca pe Apostoli; pe diaconi respectați-i ca pe porunca lui Dumnezeu”.⁵² Pornind de la aceste cuvinte reputatul teolog contemporan Boris Bobrinsky observă: “Vorbind despre episcop ca imagine a lui Dumnezeu Tatăl sau a lui Hristos, Sfinții Părinți nu vor ezita să opereze o identitate analogică celei a Euharistiei, să indice în sacerdoțiul liturgic un model esențial al sacerdoțiului lui Hristos în Biserică... Episcopatul apare foarte devreme în simbolistica și doctrina Sfinților Părinți ca imagine a lui Hristos, ori a lui Dumnezeu-Tatăl... Prezența reală a lui Hristos în Biserică se structurează și se organizează în jurul episcopului”.⁵³ Funcția slujitorilor hirotoniți este sacramentală, în principal, plenitudinea puterilor sacramentale deținând-o episcopul: “Nimeni să nu facă fără episcop ceva din cele ce aparțin Bisericii. Acea euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit... Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; căci este bineplăcut lui Dumnezeu ceva ce aprobă episcopul ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat”.⁵⁴ Sf. Ignatie scoate în relief sistemul episcopal al Bisericii. Așadar “episcopul nu este numai garantul unității Bisericii, ci și garantul validității Euharistiei. Fără el nu există o Euharistie validă, nici Biserică, nici mântuire. Cu alte cuvinte episcopul e atât baza vieții eclesiale, cât și a vieții sacramentale”.⁵⁵

În epistola către Efeseni găsim temeiul pentru succesiunea harică. Episcopii sunt rânduiți de Mântuitorul ca succesori ai Apostolilor. Nu există o ruptură harică între aceștia și urmașii lor: “Iisus Hristos, viața noastră cea nedespărțită, este voința Tatălui, după cum și episcopii cei rânduiți până la marginile lumii, sunt în voința lui Iisus Hristos”.⁵⁶ Prezența Mântuitorului în Biserică nu se leagă numai de persoana Sf. Apostoli, primii purtători ai preoției creștine.

Unitatea Bisericii depinde de unitatea episcopatului. Biserica văzută este polarizată în jurul ierarhiei, care continuă întreita misiune a Mântuitorului: învățătorească, conducătoare și în primul rând sfințitoare, având în centru săvârșirea Tainelor și în special a Sf. Euharistii, care unește cel mai strâns “Din punct de vedere dogmatic, epistolele ignatiene fundamentează preoția bisericească în Sfânta Treime și prin ea apoi se revarsă în Biserică energiile dumnezeiești, ca unele care au să întărească și să mențină untiata ei prin forța magnetică a iubirii”.⁵⁷

e) Sfântul Policarp al Smirnei

În epistola către Filipeni, Sfântul Policarp, episcopul Smirnei scrie despre problema Bisericii mai mult în sens moral decât dogmatic. Ecclesiologia sa este

⁵² Idem – *Epistola către Smirneni* 8,1, p. 222.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinsky – *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002., p. 106.

⁵⁴ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Smirneni* 8,1-2 – *Scrierile...*, p. 222.

⁵⁵ Asist. univ. drd. Corneliu C. Simuț – “Elemente ecclesiologice și euharistice în Teologia Sf. Ignatie al Antiohiei” A.B. nr. 7-9/2003, p. 18.

⁵⁶ Sf. Ignatie Teoforul – *Epistola către Efeseni* 3,2 – *Scrierile...*, p. 189-190.

⁵⁷ †Ioan Mihălțan, Episcopul Oradiei – *Preoția Mântuitorului și preoția bisericească*, Ed. Episcopiei Oradiei, 1993, p. 122.

întemeiată pe învățătura Apostolilor. El tratează despre ierarhie din perspectivă pastorală, scrisoarea conținând sfaturi pentru preoți și diaconi ca și epistolele pastorale.

Comunitatea căreia i se adresează, așadar o comunitate văzută, este numită “Biserica lui Dumnezeu, care locuiește vremelnic în Filipi”.⁵⁸

Autorul pune în relief caracterul sacramental al slujirii diaconești și apartenența diaconului la preoția ierarhică: “diaconii să fie fără prihană înaintea dreptății Lui ca diaconi ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și nu ai oamenilor”.⁵⁹ Diaconii, ca și cei hirotoniți în celelalte două trepte ale preoției speciale, așadar, nu-și exercită misiunea în virtutea delegării de către credincioși.

Termenul presbiter apare de trei ori, dar desemnează și pe episcopi, în epistolă.

Sfântul Părinte omite să întrebuițeze termenul episcop, chiar pentru sine însuși adresându-se în prologul epistolei cu cuvintele: “Policarp și preoții cei dimpreună cu el”.⁶⁰ Cu alte cuvinte el este unul dintre preoți, primul dintre ei ca și în *Didahie* și în *Epistola către Corinteni* a Sfântului Clement Romanul.⁶¹

Întrucât ierarhia este păstrătoarea credinței drepte și împărtășitoarea harului în ea concentrându-se misiunea sfințitoare, învățătorească și pastorală a Bisericii, Sf. Policarp îi îndeamnă pe filipeni “să se supună preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu și lui Hristos”⁶² (υποτασσομένους τοις πρεσβυτέροις και διακόνοις ως θεω και Χριστω). Ideea este preluată de la Sf. Ignatie. Deci Biserica nu are, la el, o structură presbiterială distinctă de cea episcopală a Sf. Ignatie, cum insinuează unii teologi protestanți astăzi (Ritter).

f) Păstorul lui Herma

În această scriere post-apostolică, eclesiologia este mai degrabă o etică ilustrată în imagini literare, simboluri și figuri stilistice, nu se expune nimic despre ființa Bisericii, care apare în chip simbolic în *Viziuni și Asemănări*. Biserica “a fost creată înainte de toți... și pentru Biserică a fost creată lumea”.⁶³ Originea Bisericii este divină “cu înțelepciunea Sa și cu purtarea Sa de grijă a zidit Biserica Lui ca sfântă și a binecuvântat-o”.⁶⁴

⁵⁸ Sf. Policarp al Smirnei – *Epistola către Filipeni*, preambul – *Scrierile...*, p. 249.

⁵⁹ *Ibidem* 5,2, p. 251.

⁶⁰ *Ibidem*, introducere, p. 249.

⁶¹ Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman – *op.cit.*, p. 158. Prof. Justin Moisescu afirmă: “numele de episcop se mai da preoților și spre sfârșitul veacului întâi. Al treilea episcop al Romei Clement... numește episcop pe preoți, ca și Sfântul Apostol Pavel, în *Epistola către Filipeni* (I,1) și în alte locuri din scrierile sale. O împărțire a slujitorilor bisericești în *diaconi* și *preoți*, care de asemenea sunt numiți επισκοποι... întâlnim deopotrivă și în cunoscuta scriere *Învățătura celor 12 Apostoli* (XV, 1). Dimpotrivă, Policarp, episcopul Smirnei scriind Filipenilor, în întâia jumătate a veacului al doilea, vorbește despre *diaconi* (V 2-3) și *preoți* (V, 3; VI, 1; XI,1), fără a mai numi επισκοποι..., pe cei din urmă, ci πρεσβύτεροι (*op.cit.*, p. 49).

⁶² Sf. Policarp – V, 3, *op.cit.*, p. 252. Saint Polycarp de Smyrne – *Letres aux philippiens* – Ignace d’Antioche, Policarp de Smyrne – *Lettres*, Les Editions du Cerf, Paris, 1998, p. 184 (texte grec, introduction, traduction, notes par Pierre Thomas Camelot).

⁶³ Herma – *Păstorul*, vedenia II, 8,1, *Scrierile...*, p. 280.

⁶⁴ *Ibidem* – vedenia I, 3,4, p. 276.

Biserica este ușa de intrare în Împărăția lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este prezent în fiecare membru al Bisericii. “Biserica nu este numai a celor aleși, ci și a celor în curs de pocăință, care devin progresiv neîntinați⁶⁵, ea le oferă pocăință și mântuire, întrucât e continuatoarea lucrării lui Hristos și posedă mijloacele necesare pentru sfințirea membrilor ei. Biserica este concepută de Herma ca un organism teandric, apărând în imagini în legătură cu persoana lui Hristos, având un aspect văzut și unul nevăzut. “Biserica din ceruri este strâns unită cu cea pământească și formează o singură Biserică cu o îndoită înfățișare pământească și văzută, cerească și invizibilă. Biserica nu este numai o comuniune spirituală ci și o comunitate văzută, organizată ierarhic. În acest organism viu divino-uman, membrele slujesc unele altora și toate lui Dumnezeu”.⁶⁶

Fundamentul clădirii sau turnului care se zidește – Biserica – este ierarhia: “Pietrele cele pătrate albe și care se potrivesc bine între ele, acelea sunt apostolii, episcopii, dascălii și diaconii”.⁶⁷ Treptele ierarhice sunt de origine divină “care au mers potrivit sfințeniei lui Dumnezeu, care și-au îndeplinit slujba de episcopi, de dascăli și de diaconi, în curăție și bună cuviință pentru aleșii lui Dumnezeu”.⁶⁸ Termenul dascăli, fiind folosit aici pentru a desemna treapta a doua a preoției sacramentale, sunt de părere unii cercetători care văd “în acei învățători așezați între episcopi și diaconi, pe presbiteri așezați în funcțiunea lor învățătoarească mai ales că în această epocă presbiterii aveau în grija lor învățământul neofitilor”.⁶⁹ Scrierea nu schițează o ierarhie. Apare și cuvântul preot, în vedenia a doua când se vorbește despre “preoții, care stau în fruntea Bisericii”⁷⁰.

Infailibilitatea Bisericii, autoritatea ei în materie de credință rezultă din faptul că “Stăpânul numai ei i-a poruncit să descopere învățătura cea adevărată”.⁷¹

Unitatea Bisericii, inclusiv în organizare este ilustrată în Pilda a IX-a prin imaginea turnului (Biserica), care părea a fi făcut dintr-o singură piatră, fără să aibă vreo țesătură în el; iar piatra arată ca tăiată din stâncă; ni se părea un monolit”.⁷²

Învățătura despre Biserică expusă în scrierile Părinților apostolici – având ca punct de plecare concepția paulină – atestă originea ei divină, natura teandrică, însușirile dogmatice, organizarea unitară a Bisericii văzute și existența ierarhiei bisericesti sacramentale, constituind un solid fundament pentru eclesiologia ortodoxă. Opiniile protestante cu privire la rolul conducător al harismaticilor, atribuțiile, exclusiv administrative ale clericilor și pluralismul eclesiologic, deci sunt lipsite de teme.

⁶⁵ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman – *op.cit.*, p. 184.

⁶⁶ Drd. Ioan N. Șubar – “Doctrina despre Biserică în *Păstorul lui Herma*” S.T. nr. 7-8/1967, p. 434.

⁶⁷ Herma – *Păstorul*, vedenia III, 13,1 – *Scrierile...*, p. 285.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 285.

⁶⁹ Preot. Prof. Nicolae Ciudin – *art. cit.*, p. 212.

⁷⁰ Herma – *Păstorul*, vedenia II 8,3 – *Scrierile...*, p. 280.

⁷¹ Drd. Ioan N. Șubar – *art. cit.*, p. 435.

⁷² Herma – *Păstorul*, pilda IX, 86,7 – *Scrierile...*, p. 361.

EREZIILE SECOLULUI I DIN PERSPECTIVA TEOLOGIEI MISIONARE

CIPRIAN CHERECHEȘ

RÉSUMÉ. **Les hérésies du premier siècle du point de vue missionnaire.** Le message unitaire de l'Évangile est transmis par les Saints Apôtres d'une manière variée, en fonction des circonstances et de l'état culturel-religieux des destinataires. Ceux-ci vont recevoir ce message immuable du salut par l'intermédiaire de leurs propres hiérarchies valoriques, culturelles et religieuses. L'Adaptation du message reçu à leur propre arbitraire culturel engendrera des intellections différentes. La reexposition de l'Évangile par l'intermédiaire des concepts, des images et du langage propre, légitime comme acte inhérent de la prédication, engendre l'hérésie au moment où l'inculturation représente une inculturation non seulement de la forme d'exposition de la doctrine chrétienne, mais en même temps de son contenu. Les hérésies apparaissent ainsi dans le premier siècle comme des essais d'accommodation du fond de l'Évangile aux éléments culturels et religieux pré-existants des destinataires. En fonction du domaine dans lequel cette accommodation de la doctrine chrétienne se produit erronément les hérésies du premier siècle peuvent être classées en: légalistes, rationalistes et morales.

Les hérésies légalistes représentent des essais d'accommodation de l'Évangile aux prescriptions de la loi mosaïque. Elles supposent ne pas faire la différence entre le nouveau fond d'enseignements de la religion chrétienne et la forme dans laquelle ils ont été prêchés initialement, et essayer de faire subsister dans la même religion autant le mosaïsme que le christianisme.

Les hérésies rationalistes représentent l'essai d'assimilation du christianisme à un courant syncrétiste, spécifique au premier siècle, le gnosticisme. Le christianisme, dans son essai d'accommodation aux structures rationalistes promues par la culture hellénistique, sera périmé jusqu'au niveau de simple source d'inspiration des systèmes gnostiques, libres d'en prêter des éléments disparates.

Les hérésies morales représentent l'essai de dissociation de la doctrine chrétienne de la morale qu'elle induit. Le compromis moral, où la suppression de la moralité, dans le cas des nicolaïtes, représentent un essai erroné d'adaptation du christianisme aux caractéristiques de la société décadente du premier siècle.

INTRODUCERE.

Erezia ca metodă eronată de propovăduire

Perioada apostolică se distinge în istoria Bisericii ca o perioadă în care vocația sa misionară este actualizată în cea mai prolifică activitate de propovăduire. Începând cu Cinzecimea apostolii, conștienți de trimiterea lor către lume, îndeplinesc una dintre funcțiile primordiale ale Bisericii. Apostolii au misiunea de a transmite lumii viața în Hristos. Procesul de evanghelizare presupune concomitent două coordonate complementare: transmiterea lui Hristos în inimile credincioșilor și

transmiterea adevărului de credință mărturisit de către Biserică, adevăr care permite accesul la viața în Hristos. Transmiterea adevărului de credință mărturisit de către Biserică se face printr-un proces de acomodare a mesajului nou la spațiul cultural-religios în care se desfășoară misiunea. Apostolii propovăduiesc o învățătură nouă într-un mediu deja cristalizat din punct de vedere cultural și religios. „Propovăduierea Evangheliei s-a confruntat de la început cu cultura semită, prin care s-a exprimat Evanghelia, și apoi cu cultura greco-romană ce domina bazinul mediteranean. Răspândirea creștinismului s-a confruntat de la început, nu numai cu religiile păgâne ale timpului, ci și cu culturile pe care acestea le-au creat și promovat și prin intermediul cărora s-a transmis păgânismul. Acolo unde e propovăduită Evanghelia are loc o confruntare între Evanghelie și religia sau religiile locului, dar și între Evanghelie și culturile respective”¹. Acest conflict este soluționat de către apostoli prin aplicarea principiului acomodării². Pentru a putea stabili care sunt coordonatele în care acest principiu se poate aplica activității de propovăduire fără a perverti mesajul Evangheliei, în prezentul studiu vom încerca să analizăm în ce măsură metoda³ greșită de aplicare a acestui principiu creează erezia.

Efervescența misionară a primului secol cunoaște și erori metodologice de propovăduire, de transmitere a Evangheliei. Aceste erori regăsite la o scară foarte redusă în cazul apostolilor⁴ capătă în această perioadă și forme severe care generează erezii. În secolul întâi nu exista încă un model misionar pentru misiunea între păgâni și până în anul 49 la Sinodul din Ierusalim nu existau nici norme care să reglementeze modul de misiune realizat între iudei și nici nu erau definite exact raporturile creștinismului cu legea mozaică, acest fapt conferind misionarilor o libertate extrem de mare în ceea ce privește metodologia de aplicare a principiului acomodării predicii la spațiul cultural-religios, libertate care va genera erori în propovăduire.

Alături de lipsa modelului misionar și a definirii poziției creștinismului în raport cu iudaismul erorile de propovăduire sunt posibile și datorită dialecticii intrinseci revelației polarizată ca adevăr obiectiv și universal într-un anumit discurs teologic specific fiecărui predicator în parte, cât și datorita bivalenței propovăduire-învățare intrinsecă procesului de misiune.

¹ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, vol. 2, *Exigențe*, Editura Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 56.

² Despre principiul acomodării în activitatea misionară a Sf. Ap. Pavel a se vedea Sofron Vlad, „Principii misionare și sociale în epistolele Sf. Ap. Pavel”, în „Studii Teologice”, an VII, nr.5-6/1955, p.282-304 și Vasile Ispir, „Activitatea Sf. Ap. Pavel ca misionar” în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXII, nr. 1-3/1944, p.42-61

³ Vom folosi în acest studiu termenii *metodă* și *metodologie* referindu-ne la procesul propovăduirii Evangheliei în primul secol, nu în sensul accepțiunii lor contemporane, de tipologie prestabilită de realizare a unei acțiuni, conștienți fiind că tactica, strategia și principiile misionare se elaborează tocmai în dinamica misionară a secolului I, nefiind anterioare acestora, ci pentru a denumi structura formală, nu neapărat preexistentă, uniformă și repetitivă, dar totuși inerentă realizării unei acțiuni.

⁴ disputa dintre Sf. Ap. Petru și Pavel din Galateni 2,11-15 se datorează în mod explicit unei metodologii diferite și eronate în cazul Sfântului Petru de a face misiune.

Evanghelia este în același timp un adevăr obiectiv, imuabil, transcendent și independent față de orice formă de determinare culturală, dar nu se poate transmite decât ca mesaj inculturat, exprimat într-o anumită formă culturală. Hristos cel propovăduit prin însăși constituția sa dogmatică este concomitent și inefabil prin transcendența absolută a Dumnezeirii Sale, dar și determinat cultural prin omenitatea Sa. „Prin calitatea Sa de Om adevărat, Hristos S-a legat indisolubil de cultura neamului său. Pe de altă parte însă, Hristos n-a fost doar Om adevărat, a fost și Dumnezeu adevărat și datorită acestui fapt El n-a rămas prizonierul culturii în care s-a născut ca om”⁵. Mesajul Evangheliei se pliază întru totul acestei tipologiei hristologice, întrucât el este hristocentric. Această polaritate transcendent-inculturat a mesajului Evangheliei este evidențiată de Scriptură prin două expresii complementare „Evanghelia lui Dumnezeu”⁶ și „evanghelia mea”⁷. Ambele expresii sunt folosite de către Sf. Ap. Pavel pentru desemnarea adevărului de credință mărturisit de către el în fața oamenilor. În primul caz apostolul reliefează caracterul imuabil al Evangheliei, iar în al doilea caz e desemnată actualizarea acestui mesaj într-un proces de misiune. Expresia „evanghelia mea” folosită de către apostol nu desemnează o valoare absolută deductibilă din personalizarea mesajului („trebuie să ne ferim de interpretarea acestui cuvânt al apostolului „evanghelia mea” în sens restrictiv și exclusivist, Pavel știe foarte bine că nu e singurul care a primit această responsabilitate. El e unul dintre apostoli și încă unul dintre cei mai mici, cel mai târziu chemat în cercul apostolilor”⁸). Sf. Pavel este conștient că valoarea propovăduirii sale sau corectitudinea acesteia nu este garantată de o anumită posesie a sa asupra mesajului, ci de conformitatea propovăduirii sale (Evangheliei sale) cu Evanghelia lui Dumnezeu, adică cu adevărul de credință imuabil. În același timp cele două expresii scripturistice reliefează clar faptul că în procesul de propovăduire fiecare misionar își împropriază mesajul Evangheliei și îl transmite în formă proprie. În special în cazul apostolilor se pare că fondul esențial al prediciei era conținut într-o formă de catehism primar, cunoscut și transmis de către fiecare apostol. Studiile contemporane de teologie a Noului Testament acordă o importanță deosebită acestui fond doctrinar comun premergător oricărei misiuni. „Kerigma devine inima discursurilor și predicilor din Faptele Apostolilor și astfel este anterioară determinațiilor culturale, permanent făcându-se eforturi de adaptare (F.A. 17, 22-34) față de destinatari”⁹. Evanghelia există așadar ca adevăr transcendent, dar nu se poate transmite decât în formă inculturată. „Misiunea Bisericii este așadar un eveniment

⁵ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pag. 13

⁶ Romani 1,1 ; Romani 15,16 ; I Corinteni 11,7 ; I Tesaloniceni 2,2 ; 2,8-9

⁷ Romani 16,25 ; II Timotei 2,8

⁸ Philippe-H Menoud, *La vie de L'eglise naissante*, Chaiers theologique, vol. 31, Ed. Delachaux Niestle, Paris, 1952, p. 12.

⁹ Mihai Hincinschi, „ *Misiune și dialog. Ontologia misionară a Bisericii din perspectiva dialogului interreligios*” „Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 151.

evangelic care presupune comunicarea Veștii celei Bune a mântuirii în Hristos către o comunitate umană, folosind pentru aceasta elemente și valori culturale. Evanghelia nu poate fi predicată decât folosindu-se un anumit limbaj, concepte, și imagini omenești care aparțin unei anumite culturi. Desigur, aceste concepte și imagini nu sunt adevărul însuși al Evangheliei, ci mijloace de gândire prin care e prezentat adevărul Evangheliei și care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu”¹⁰. Eroarea dogmatică este prin urmare o eroare de transmitere a adevărului aprioric și imuabil. Erezia ne apare astfel tocmai ca expresie a unei metodologii eronate de transpunere a adevărului dumnezeiesc în concepte, cuvinte și imagini.

„Predica este așadar termenul intermediar între revelație și credință.”¹¹ Eroarea metodologică de propovăduire, sau de inculturare a mesajului evanghelic este posibilă întrucât „revelația nu se convertește de la sine în predică. Și nici tradiția exegetică nu-și destăinuie automat conținutul de idei și directivele privind tehnica propovăduirii”¹². Eroarea metodologică de propovăduire provine astfel din libertatea fiecărui misionar de a expune adevărul potrivit propriei sale culturi și abilității de exprimare a adevărului într-o formă culturală. Este foarte important de observat faptul că transpunerea adevărului revelației în concepte și imagini nu se poate face într-o formă exhaustivă. Misionarul transmite ascultătorilor un fond inițial esențial din adevărul de credință, fond determinat de capacitățile cognitive ale primitorului. De altfel, nici chiar într-o misiune de încreștinare a unei întregi culturi, o transmitere completă a adevărului dumnezeiesc nu este posibilă. „În timp ce revelația pune în evidență voia lui Dumnezeu, cultura ține și de voia omului, nu numai de cea a lui Dumnezeu și e înclinată să pună accentul pe anumite aspecte ale revelației divine și să lase altele în umbră”¹³. Această esențializare a mesajului transmis în perioada apostolică¹⁴ permite erori metodologice de inculturare a Evangheliei atunci când aceasta este aprofundată de către un alt misionar care nu are o comprehensiune exactă a întregii Evanghelii.

Propovăduirea este un proces de inculturare. Metodologia folosită de către apostoli, cât și de alți propovăduitori din perioada apostolică este cea fundamentată pe principiul acomodării. Determinația culturală a Evangheliei este impusă de constrângerile culturale ale primitorilor de aceea capătă încă din perioada apostolică forme diverse. „Evanghelizarea primară începe într-un cadru orientat multicultural care constituia „matricea Bisericilor locale”, și naște expresii liturgice și teologice proprii, de certă autonomie ecclesială”¹⁵. „Propovăduitorul tâlcuiește și

¹⁰ Pr. Prof. Valer Bel, *op. cit.*, p. 55.

¹¹ Pr. Prof. Dumitru Belu, *Unele condiții ale propovăduirii*, în „*Mitropolia Ardealului*”, an IX, nr .3-5/1964, pag.309.

¹² *Ibidem*, p. 308.

¹³ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ Despre principiul misionar al transmiterii unui fond esențial al învățăturii creștine a se vedea:

¹⁵ Pr. Prof. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 159.

adaptează învățăturile descoperite la viața credincioșilor”.¹⁶ „Deosebirile de situații, de psihologie și împrejurări aduc necesitatea unei prelucrări și valorificări diferite a învățăturilor scripturistice”.¹⁷ Prin urmare deși există o singură Evanghelie indiferent de cât de mulți propovăduitori ar avea aceasta (I Cor. 15, 11), modalitățile diferite de exprimare în concepte și cuvinte permit nuanțări diferite ale acesteia, și chiar expuneri eronate ale ei.

Un alt aspect care generează în perioada apostolică erori de propovăduire și promovarea de către unii eretici a unor învățături greșite este și faptul că fondul doctrinar esențializat transmis de către apostoli este interpretat și re-expus de către unii primitori. „Propovăduirea e bazată pe transmiterea unor formule precise¹⁸ sau chiar părți de mărturisiri de credință¹⁹ și primește numele de învățătură sfântă²⁰”,²¹ dar aceste mărturisiri sunt interpretate și retransmise în sânul unor anumite comunități. Ereziile apar astfel în special în procesul de învățare și nu atât în cel de transmitere inițială a învățăturii de credință. „Noul Testament face o distincție între a predica și a învăța. A predica este proclamarea publică a Evangheliei, lumii care nu o cunoaște încă, astfel încât să-i aducă credința și mântuirea. Propovăduirea este prima misiune a Bisericii. Acesta este scopul pentru care ea a fost adusă la existență²²; pentru aceasta ea e asistată de puterea Duhului Sfânt care asigură că ea va dura cât va exista iconomia prezentă²³. „Ceea ce primii creștini numeau predicare corespunde la ceea ce noi numim acum evanghelizare sau misiune, întrucât aceasta e chemarea la mântuire adresată celor care nu sunt încă credincioși. Învățarea, după uzajul cuvântului în primul secol corespunde la ceea ce noi numim în prezent predică în sensul actual²⁴, „deci predicarea e adresată lumii, învățarea e destinată credincioșilor cărora li se predicase deja²⁵. Trebuie să observăm că învățarea ca proces de aprofundare a unei învățături deja primite este o re-propovăduire înscriindu-se în același tipar de transmitere a unei învățături noi (chiar dacă deductibilă dintr-o învățătură inițială predată de către un apostol). Învățarea reprezintă misiunea internă a Bisericii. „De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două direcții *ad extra*, sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor și misiunea *ad intra*, sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei

¹⁶ Pr. Prof. Dumitru Belu, *art. cit.*, p. 308

¹⁷ *Ibidem*, p. 307.

¹⁸ I Tim. 3, 16; II Tim. 4, 22; Tit 3, 5

¹⁹ I Tim. 1,5;6, 13-16; II Tim 1,9-10; 2, 8-13; Tit 2, 11-14; 3, 4-7

²⁰ I Tim 1,10; 6,3; II Tim. 1,13; 4,3; Tit 1,9²,1

²¹ J-D. Dubois, *Les pastorales La gnose et L'Eresie*, în „*Foi et Vie*”, volume XCIV, nr. 4/1995, pag.45 .

²² Se poate observa în teologia occidentală tendința de a minimaliza funcția soteriologică a Bisericii prin reducerea funcțiilor sale la dimensiunea misionară.

²³ Philippe Menoud, *art. cit.*, p. 11.

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

²⁵ *Ibidem*, p. 17.

botezați, organizând viața liturgică și socială a comunității creștine”²⁶. Prin urmare chiar dacă ereziile apar în procesul de explicare-învățare a Evangheliei ele sunt în ultimă instanță tot greșeli de propovăduire. Apariția lor respectă același tipar metodologic, ele prezentându-se ca erori de inculturare a unui mesaj. Procesul de explicare a Evangheliei este determinat cultural tot de constrângerile culturale ale primitorilor. Erezia apare astfel cu precădere din cadrul ortodoxiei într-un proces de propovăduire similar propovăduirii autentice. În prezentul referat considerăm că analiza ereziilor existente în primul secol se suprapune peste analiza metodelor eronate de propovăduire. Se poate observa că în secolul întâi există mai multe înțelegeri eronate ale mesajului Evangheliei, dar nu toate sunt reținute de către memoria istoriei Bisericii ca erezii. Astfel cazul incestuosului din Corint (I Cor. cap 15) sau înțelegerea eronată a Parusiei combătută în II Tesaloniceni nu se înfățișează ca erezii. Ceea ce face ca o eroare de înțelegere a Evangheliei să devină în mod explicit erezie este tocmai promovarea ei într-un proces de propovăduire.

Trebuie să facem precizarea că termenul *erezie* nu are în cultura greacă același înțeles pe care îl are în teologia contemporană. „În greaca clasică *erezie* corespunde fără nici o nuanță peiorativă la un sistem filosofic cu principii clar definite și prin extensie o erezie desemnează grupul de persoane care aderă la aceste principii”²⁷. În folosirile creștine ale termenului putem distinge trei etape: 1. folosirea clasică a termenului; 2. o folosire în care există un sens peiorativ atunci când este vorba de diviziuni în cadrul comunității creștine²⁸ și 3. o folosire în care termenul erezie ia sensul pe care îl va păstra până astăzi; erezia desemnează în acest sens o doctrină neortodoxă sau care se opune ortodoxiei; acest sens este clar atestat de la mijlocul secolului II de opera Sf. Iustin Martirul și Filosoful.²⁹ Deși adjectivul calificativ *eretic* nu apare decât o singură dată în Noul Testament (Tit 3, 10), îl vom folosi în acest studiu datorită uzanței sale contemporane.

S-ar putea spune că erezia este în primul rând o eroare de interpretare a mesajului Evangheliei și nu atât una de propovăduire. Am arătat însă faptul că o eroare de interpretare capătă legitim calificativul de erezie doar în momentul în care ea este propovăduită. Chiar dacă eroarea de înțelegere ar premerge în cazul unor erezii celei de propovăduire analiza ereziei din punct de vedere al misiunii creștine ar deveni legitimă întrucât înțelegerea eronată a Evangheliei se datorează unui proces de re-transpunere a adevărului auzit în noi grile conceptuale sau lingvistice. Dacă înțelegerea unui mesaj nu este altceva decât reformularea sa cu ajutorul conceptelor sau imaginilor cunoscute deja de către primitor, atunci analiza unui act eronat de înțelegere este în ultimă instanță analiza unui act eronat de inculturație a Evangheliei. Metodologia greșită de înțelegere-inculturare este mai

²⁶ Pr. Prof. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, vol. I, Premise teologice*, Ed. Presa Universitară clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 127-128.

²⁷ J-D Dubois, *art. cit.*, p. 42.

²⁸ I Cor. 11, 18-19; Gal. 5, 20; II Petr. 2,1

²⁹ *Ibidem*, p. 43.

apoi folosită și în procesul de predicare a ereziei, de aceea găsim potrivit să facem analiza acestei metode pornind de la efectele sale, și anume erezia propriu-zisă. De asemenea chiar dacă înțelegerea eronată ar putea premerge propovăduirii în cazul ereziilor se poate afirma că această înțelegere eronată poate fi indusă de necesitățile misionare aferente unora din propovăduitori. Un eretic al primului secol, în care propovăduirea și mărturia era conștientizată acut ca o datorie a fiecărui credincios în parte, ar fi putut înțelege eronat Evanghelia tocmai datorită faptului că ar fi trebuit să re-incultureze mesajul primit din propovăduirea directă a unui apostol (se poate observa că eroarea misionară a Sf. Ap. Petru se datorează constrângerii sale de a se adapta unui mediu religios în care poziția iudeilor referitoare la Evanghelie este deja foarte bine conturată „fiindcă înainte de a veni unii de la Iacob, el mânca împreună cu păgânii; dar când au venit aceia, el se ferea și se ținea de o parte, temându-se de cei din tăierea împrejur” Gal. 2, 12 – Sf. Petru greșește așadar dintr-o constrângere exterioară care îl face să aplice principiul adaptării). Un proces similar se putea produce și în cazul celorlalțieretici.³⁰

Erezia este o eroare metodologică de propovăduire întrucât: 1. procesul de înțelegere este un proces de inculturare; 2. erezia se folosește de o metodă eronată de acomodare a mesajului la determinațiile cultural-religios-morale ale destinatarilor.

Pornind de la premisa că erezia presupune o greșeală de aplicare a principiului misionar al acomodării mesajului transmis, am făcut o împărțire a acestor erezii în funcție de domeniul în care procesul de acomodare se produce eronat: 1. erezii legaliste, în care acomodarea apare ca un proces de punere a creștinismului într-o matrice mozaică; 2. erezii raționaliste, în care acomodarea se face prin subordonarea adevărului propovăduit unei structuri logice specifice tipul de raționalism promovat în cultura greacă și 3. erezii morale, în care acomodarea presupune promovarea unui compromis moral care să facă accesibil creștinismul unui mediu religios în care imoralitatea fusese promovată ca act cultic.³¹ Am preferat analiza acestor erezii într-o formă grupată și ca expresii ale unor curente (ex. gnosticismul sau dochetismul) deși în perioada primelor secole, perioadă din care ne-au rămas mărturii despre ele (în special apologiile secolului II sau *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu de Cezarea), discursul despre erezii este cu precădere unul despre învățătura unui anumit eretic (Ex. Menandru, Vasilide, Marcion), întrucât exponenții acestor erezii apar ca figuri distincte doar începând cu secolul II, apostolii confruntându-se cu ereziile în special sub forma lor de curente de gândire și nu de doctrine a unor anumiți reprezentanți (excepție sunt cazurile lui Simon Magul și cel al lui Cerint, dar se observă că deși Evanghelia a IV a este profund polemică față de dochetism ea nu este polemică față de promotorul acestuia, căruia nu îi este amintit numele).

³⁰ Acest lucru nu se poate proba datorită insuficienței informațiilor din mărturiile păstrate despre ereziile secolului I, dar proba lui nu o considerăm necesară pentru justificarea sinonimiei erezie-eroare metodologică de propovăduire.

³¹ O împărțire similară a ereziilor primului secol în Earle E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine*, Chișinău, 1989.

Apostolii nu se confruntă astfel atât cu personalități care să promoveze învățături greșite, cât cu un curent de interpretare și propovăduire greșită a Evangheliei, ei scriind în speșă împotriva acestor practici eretice și nu împotriva unor reprezentanți nominali ai acestor practici.

CAPITOLUL I

Ereziile legaliste – propovăduirea creștinismului ca formă a iudaismului

Misiunea Bisericii a început la Ierusalim și s-a desfășurat pentru o bună bucată de vreme doar în rândurile evreilor³². Hristos se naște în Iudeea și datorită faptului că ajunge să fie Om deplin și Dumnezeu potrivit umanității sale se revelează într-o formă de cultură semită. Prima formă de transmitere a revelației se face prin intermediul culturii mozaice, prima exigență a misiunii apostolilor fiind prin urmare necesitatea păstrării unei forme cultural-semite a Evangheliei în procesul de încreștinare a evreilor. Exigența aparent simplă (aceea de a transmite un mesaj tocmai în forma în care el a fost elaborat inițial) se dovedește deosebit de complexă în dimensiunea necesității definirii ineditului acestui mesaj față de tradiția religioasă aferentă acestei culturi. Departe de a fi o misiune facilă evanghelizarea evreilor se dovedește un proces complex tocmai datorită faptului că pe același fond cultural se cere realizarea schimbării religioase a primitorilor. Creștinismul în sine, chiar în cazul propovăduitorilor lui, apostolii, suportă un proces complex de autodefinire și distingere față de mozaismul din care aparent provine. Apostolii sunt practicanți ai legii mozaice, (chiar și în cazul Sf. Ap. Pavel care „în ciuda antilegalismului care i se atribuie în chip prea sistematic, fără mare îngrijire față de semnificația reală a analizelor sale asupra credinței și a legii, Pavel a rămas toată viața sa un iudeu practicant”³³) chiar și pentru ei procesul de autodefinire ca promotori ai unui nou legământ fiind unul de durată. Creștinismul resimte dificultățile de propovăduire nu atât în ceea ce privește capacitatea de uzitare a fondului cultural-religios semit, cât în ceea ce privește propria sa autodefinire ca Noul Legământ, ca religie nouă. Până în anul 70 la căderea Ierusalimului datorită asociației dintre creștini și Templu, noua religie nu este percepută decât ca o sectă a iudaismului (dovadă fiind de exemplu edictul de expulzare a evreilor din Roma din anul 49 sub incidența căruia cad și creștinii). Dacă în cazul convertiților dintre iudei problema respectării legii iudaice nu era o problemă ei având deja această practică, după predica din Antiohia problema obligativității legii mozaice se pune din ce în ce mai acut. Pentru iudeii convertiți Hristos era Mântuitorul care venise să împlinească legea, percepțiile legii mozaice fiind preluate de la sine în noua Biserică. Ei merg în același timp la Templu și săvârșesc *frângerea pâinii*. În primii ani ai

³² Momentul începutului predicii față de păgâni se petrece în Antiohia după refuzarea propovăduirii de către iudeii din sinagogă – F. A. 13, 46: „*youă trebuia să vi se propovăduiască mai întâi cuvântul lui Dumnezeu, dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi înșivă, iată, ne îndreptăm către păgâni*”

³³ Andre Chouraqui, „*Răspândirea credinței în Hristos*”, în volumul *Originile creștinismului*, Colecția Plural. Religie, Traducere de Gabriela Ciubuc, Ed. Polirom, Iași, 2002., p. 260

Bisericii, creștinismul se înfățișează mai degrabă ca o continuare a iudaismului transfigurat de către învierea lui Hristos. În momentul convertirii păgânilor se pune însă problema definirii creștinismului independent de originea sa, ca ceva autonom și nou, precum și problema necesității respectării legii mozaice. În acest moment se produce o gravă eroare de inculturare a Evangheliei (în cazul ereziilor legaliste) prin nedisocierea creștinismului de mozaism. Acest tip de eroare este făcut de către predicatori iudei care promovează necesitatea respectării legii mozaice. Ereziile legaliste presupun o confuzie între fondul de învățături al noii religii și forma în care ea s-a manifestat inițial. Se produce astfel o acomodare greșită a mesajului Evangheliei la pretențiile tutelare ale mozaismului asupra creștinismului prin suprimarea valorii mântuirii realizate de către Hristos care aduce libertatea față de Lege. Ereziile în care adaptarea greșită a mesajului creștin la etosul cultural iudaic capătă inițial forma unui curent iudaizant generator al iudeo-creștinismului, formă care se va agrava mai apoi în forma sa radicală luată în cadrul ereziei ebionite.

1.1. Iudeo-creștinismul primului secol și tendințele iudaizante

Iudeo-creștinismul se definește ca și curent al „creștinilor de origine iudaică, care asociază prevederilor religiei mozaice credințele și practicile creștine.”³⁴ Definirea coordonatelor istorice ale acestui curent este extrem de anevoioasă. De regulă se consideră că acest curent apare ulterior prediciei Sfântului Pavel din Antiohia și convertirii primilor păgâni ca reacție la procesul de autonomizare a creștinismului și de de-iudaizare a sa. Promotorii săi încercau să salveze caracterul „mozaic” al religiei creștine. Sf. Ap. Pavel se confruntă cu acest curent în special în ceea ce privește tendințele sale de impunere a necesității legii pentru cei proveniți dintre păgâni, de aceea scrierile sale sunt polemice față de acest curent la acest nivel al dovedirii libertății mântuirii în Hristos, o deducere exhaustivă a trăsăturilor iudeo-creștinismului doar din scrierile sale fiind aproape imposibilă. De asemenea acest curent nu se înfățișează ca o mișcare unitară care să promoveze același discurs în întreg imperiul roman, fapt care face ca o analiză a sa chiar și prin formele sale extreme (cazul ebioniților) să nu fie în mod necesar una corectă. Tendințele iudaizante se înfățișează ca o mișcare sincretică variată. „Iudaismul gnostic al Corintului reprezintă incontestabil pentru această cetate o formă de sincretism. Pe de altă parte monismul iudaic a fost asimilat până la un anumit punct de creștinismul primar care vedea în el o apărare contra tendințelor dizolvante ale gnosticismului.”³⁵ „Pentru J. Danielou ca și pentru L. Goppelt, teologia iudeo-creștină nu e nici teologia ebionită, nici chiar teologia iudeo-creștină etorodoxă. Iudeo-creștinismul nu ar fi reprezentat nici de comunitatea din Ierusalim foarte închisă care a dispărut în anul 70, deși ea a jucat un rol important în activitatea

³⁴ *Dictionnaire de theologie catholique*, XV Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1920, p. 1681.

³⁵ Alois Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chretienne. De L'age apostolique a Calcedoine (451)*, Les editions du Cerf, Paris, 1973, p. 62.

misionară, ci de spiritualitatea creștinilor primului secol care doreau să prezinte creștinismul strâns-legat de iudaism³⁶.

Alături de scrierile Noului Testament sursele³⁷ care ne permit să avansăm conceptul de iudeo-creștinism sunt: 1 Apocriifele Vechiului Testament, în măsura în care ele ar fi revizuiți creștine sau opere creștine care utilizează material mozaic (*Înălțarea lui Isaia, II Enoh, Testamentul celor 12 Patriarhi*), 2. Apocriifele Noului Testament (*Evangheliile după Petru, Iacob, Evrei, Egipteni, apocalipsa lui Petru*) și 3. un grup de scrieri preocupate de liturghie, morală ascetism și cateheză (*Didahia, Epistola lui Barnaba, Păstorul lui Herma*).³⁸

Trăsăturile fundamentale ale iudeo-creștinismului așa cum se pot ele evidenția din aceste scrieri sunt:

a) Prezentarea creației ca operă a lui Dumnezeu, omițându-se funcția creatoare a Logosului.

b) Numirea lui Dumnezeu „Domn” și omiterea atribuirii numelui de „Tată”

c) Promovarea unei antropologii existențialiste construite pe conceptul de „rob”

d) Înțelegerea parusiei ca venire a lui Dumnezeu și nu a lui Hristos.

e) Sinonimia Hristos-lege sau Hristos-legământ. Această caracteristică se regăsește și în secolul II în scrierile Sf. Iustin Martirul și Filosoful, care sub influență iudaică scrie în *Dialog cu iudeul Trifon*: „a fost profețit că Hristos, fiul lui Dumnezeu, va fi o lege veșnică și un legământ nou pentru întreg universul”³⁹. De asemenea Sf. Clement Alexandrinul citează din *Evanghelia lui Petru* în *Stomate I*, 29, numin pe Hristos Lege și Logos⁴⁰.

f) Atribuirea caracteristicilor logosului ioaneic legii mozaice. Această tendință e evidențiată în *Păstorul lui Herma*, prin alegoria lege-copac din capitoul VIII, 3.⁴¹

³⁶ *Ibidem*, p. 62.

³⁷ *Ibidem*, p. 63.

³⁸ Nu am considerat necesară conturarea iudeo-creștinismului potrivit acestor surse, întrucât ele sunt târzii față de perioada la care ne referim, toate fiind plasate în secolul al II-lea. Ele prezintă prin urmare nu iudeo-creștinismul cu care s-a confruntat Sf. Ap. Pavel, ci mai degrabă iudeo-creștinismul care s-a creionat în urma conflictelor dintre Sf. Ap. Pavel și iudaizantii secolului I. În prezentul studiu ne-am propus să facem o analiză a metodelor eronate de propovăduire din perioada apostolică în raport cu tipul de misiune promovată de către Sf. Pavel, ori analiza unor lucrări asupra cărora propovăduirea sa și-a pus amprenta ne-ar fi făcut mult dificilă analogia între aceste tipuri de propovăduire, ea fiind mai nimerită pentru analiza efectelor prediciei apostolului. De asemenea trebuie să remarcăm faptul că ultimul grup de scrieri face parte din ortodoxia creștină și chiar dacă ele prezintă un discurs cu certă influență iudaizantă plasarea lor în cadrul tipologiei unor erori metodologice de propovăduire care am stabilit inițial că naște cu necesitate erezia ar fi cel puțin forțată.

³⁹ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, în „*Apologeți de limbă greacă*”, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 180.

⁴⁰ Sf. Clement Alexandrinul, *Stomatele*, PSB vol. 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 248.

⁴¹ *Păstorul lui Herma*, în volumul *Părinți și scriitori bisericești*, în PSB volumul I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pag. 48.

„Trăsătura caracteristică ce distingea iudeo-creștinismul de Marea Biserică era atitudinea sa de ansamblu, profetică și apocaliptică”⁴². În ceea ce privește secolul II distincția dintre creștini și iudeo-creștini se face și în ceea ce privește recunoașterea surselor revelației. „În timp ce Biserica revenea la un canon riguros al Scripturilor, iudeo-creștinismul se folosea de surse din exegeza iudaică, în special din cea a iudaismului târziu”⁴³.

Se poate observa că toate aceste trăsături se prezintă ca și concesii făcute de către creștinism iudaismului. Fără a presupune cu necesitate erezia, ele sunt forme de acomodare a mesajului Evangheliei la uzanțele de exprimare specifice religiei mozaice. Totuși hristologia pe care o va genera iudeo-creștinismul va fi una cu evidente conotații eretice. „În iudeo-creștinism, datorită tendințelor iudaizante, ideea că Iisus era Fiul lui Dumnezeu se revela mai mult sau mai puțin ca o piatră de poticnire; de unde tendința de a considera transcendența lui Hristos exclusiv în lumina ideii de Mesia și de a-L pune pe Hristos în rândul profeților și a oamenilor special aleși de către Dumnezeu”⁴⁴.

S-a avansat chiar ideea că Sf. Pavel ar sta sub spectrul influențelor iudaizanților atunci când îi atribuie lui Hristos titlul de *Kyrios*⁴⁵. „Faptul că Pavel i-a dat lui Hristos titlul de *Kyrios* nu e altceva decât o ilustrare particulară a faptului că iudaismul târziu și creștinismul primitiv denumeau îngerii cu numele de *kyrioi*”⁴⁶. Această interpretare a uzanței termenului *kyrios* este eronată, prin folosirea sa exprimându-se tocmai calitatea lui Hristos de Dumnezeu deplin, egal cu Tatăl, întrucât acesta este termenul folosit ca nume al lui Dumnezeu în Septuaginta⁴⁷.

Influențele resimțite în mod direct de către Sf. Pavel din partea iudaizanților se subscriu unei tendințe generale a acestora de impunere a legii mozaice pentru creștinii proveniți dintre păgâni. Iudaizanți ar putea fi împărțiți în două categorii: 1. o fracțiune moderată care suscită conflictul din Antiohia și organizarea Sinodului de la Ierusalim (adeseori se consideră că această fracțiune este condusă de către Sf. Iacob, datorită precizării din Gal. 2, 12 „fiindcă înainte de a veni unii de la Iacob...”⁴⁸), fracțiune care este încă atașată de lege și o consideră obligatorie, însă doar pentru iudei, atașamentul ei față de lege împiedicându-o să se amestece cu cei dintre păgâni (se avansează chiar ideea că aceștia se raportează cu reținere la activitatea Sf. Ap. Pavel între păgâni⁴⁹) și 2. o fracțiune radicală, intransigentă care susține necesitatea respectării legii și de către creștinii proveniți dintre păgâni, și care

⁴² Alois Grillmeier, *op. cit.*, p. 65.

⁴³ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁵ Ex.: Efes 1; 2, 3, 1, 5; 4, 5.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁷ Despre folosire termenului *Kyrios* în creștinismul primar, a se vedea în Buzescu, Nicolae C., „*Logos și Kyrios în Stromatele lui Clement Alexandrinul*”, în „*Studii Teologice*”, seria a II-a, anul XXIX, nr. 3-4/1997, pag. 249-262

⁴⁸ Andre Chouraqui, *art. cit.*, p. 259.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 258

încearcă impunerea tăierii împrejur în Antiohia și care mai târziu se va regăsi și în Galatia. Pentru aceștia mântuirea nu poate fi obținută doar prin Botez și credința în Hristos, doar practica iudaismului integral, a iudaismului perfecționat prin recunoașterea lui Mesia putând conferi mântuirea.⁵⁰

Înainte de a expune modul în care Sf. Ap. Pavel răspunde iudaizanților trebuie să conturăm atitudinea generală a Noului Testament față de iudaizanti și față de religia mozaică. „După părinții Bisericii, iudaismul a devenit principala sursă de alimentare a ereziilor triadologice și hristologice”.⁵¹ Având în vedere această percepție târzie asupra iudaismului ca sursă a ereziilor, s-a pus problema caracterului anti-iudaic al Noului Testament. O exegeză influențată de această percepție propune o percepție a Noului Testament ca o scriere anti-iudaică. Astfel o exegeză posibilă a *Faptelor Apostolilor* s-ar putea face dintr-o astfel de perspectivă. Această carte ar constitui un discurs construit în special pentru combaterea iudaismului; începând cu prezentarea idilică a vieții primei comunități creștine organizate în jurul Templului, autorul ar insera treptat elemente ale ostilității iudeilor: ostilitatea sinedriului (F. A. 4, 1-22; 5, 17-14), uciderea Sf. Ștefan, declanșarea exodului din Ierusalim și opoziția iudeilor față de Sf. Pavel, pentru a justifica și a induce o atitudine anti-iudaică⁵². „Semnul cel mai sigur al unei exteriorități cu privire la iudaism este apariția calificativului *iudei* care apare în Fapte de 79 de ori constituind de la capitolul 13 simbolul opoziției față de misionarii creștini”⁵³. Este adevărat că „iudaismul care nu a acceptat mesajul creștin și s-a ancorat puternic în tradiția lui și în principal în lege și în exegeții acesteia, s-a opus cu înverșunare creștinismului”⁵⁴, dar de o atitudine programatic anti-iudaică a creștinismului nu cred că ar putea fi vorba atâta timp cât Sf. Pavel însuși se prezintă pe sine ca iudeu chiar după cele 3 călătorii misionare (F. A. Cap 23). Trebuie să observăm de asemenea că „Evanghelia a IV a e singura scriere a Noului Testament în care Sinagoga și Biserica constituie două entități definitiv închise una alteia”.⁵⁵ Corect ar fi să apreciem că „iudaismul are în Fapte (ca de altfel și în întreg Noul Testament) o imagine dublă: pe de o parte Israel reprezintă originea incontestabilă a creștinismului, a cărui traiectorie începe la Ierusalim, pe de altă parte iudeii devin progresiv inamicii înverșunați ai misionarilor creștini.”⁵⁶

Reacția Sf. Ap. Pavel față de metodologia de inculturare a iudaizanților care presupunea subsumarea Evangheliei legii, este una de incriminare categorică. Discursul Sf. Ap. Pavel nu este atât unul de condamnare sau judecare a legii, cât

⁵⁰ *Dictionnaire de Theologi catholique*, XV Libraire Letouzey et Ane, Paris, vol VI, 1920., p. 1693.

⁵¹ Nikos Matsoukas, „*Istoria Filosofiei Bizantine*”, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 59.

⁵² D. Marguerat, *Le Nouveau testament est-il anti-juif?*, în „*Revue theologique de Louvain*”, Louvain-la-Neuve, 26 Annee, Fasc. 2/1995, p. 161.

⁵³ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁴ Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁵ D. Marguerat, *art. cit.*, p. 147.

⁵⁶ M. R. Macina, *L' antijudaisme neotestamentaire entre doctrine et polemique*, în „*Nouvelle revue theologique*”, Bruxelles, tome 118, nr. 3/1996, p. 416.

unul de subminare a pretențiilor iudaizanților de a promova legea ca metodă de obținere a mântuirii. Necesitatea respectării legii este respinsă din următoarele considerente:

1) prevederile legii sunt extrem de severe și de greu de suportat: Galateni 2, 14: „dacă tu, care ești iudeu, trăiești ca păgânii și nu ca iudeii, de ce-i silești pe păgâni să trăiască precum iudeii?” și Fapte 15, 10-11: „așadar de ce-L ispitiți voi acum pe Dumnezeu și vreți să puneți pe grumazul ucenicilor un jug pe care nici părinții noștri și nici noi n-am fost în stare să-l purtăm? Credem însă că prin harul Domnului nostru Iisus Hristos ne vom mântui în același chip ca și ei”

2) întrucât harul divin vine din credință și nu din faptele legii Galateni 2, 16: „Știind însă că omul nu se îndreptățește din faptele Legii, ci numai prin credința în Iisus Hristos, am crezut și noi în Hristos Iisus pentru ca din credința în Hristos să ne îndreptăm, iar nu din faptele Legii, căci din faptele Legii nimeni nu se va îndreptăți”; Romani 3, 20: „pentru că din faptele Legii nimeni nu se va îndreptăți în fața Lui, de vreme ce prin Lege vine cunoștința păcatului.”; Romani 4, 6: „Așa cum și David vorbește despre fericirea omului căruia Dumnezeu îi socotește dreptatea în afara faptelor” Efeseni 1, 7: „Întru Acesta, prin sângele Său avem noi răscumpărarea și iertarea păcatelor, după bogăția harului Său”

3) pentru că învierea lui Hristos ne face liberi față de lege Romani 6, 6-7: „cunoscând noi aceasta, anume că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, așa încât trupul păcatului să fie nimicit pentru ca noi să nu mai fim înrobiți păcatului; căci cel ce a murit este eliberat de păcat.”; Romani 8,2: „Fiindcă legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a eliberat din legea păcatului și a morții.”

Răspunsul paulin la propovăduirea iudaizantă este dat printr-o dialectică antinomică lege- credință. Prin pronunțarea explicită a libertății creștinismului față de necesitatea legii Sf. Pavel definește creștinismul ca o religie de sine stătătoare infirmând metodologia de predicare a Evangheliei ca subsidiar a mozaismului.

1.2. Ebioniții

Ebioniții reprezintă o fracțiune radicală a mișcării iudaizante care se opunea misiunii creștine în veacul apostolic. „Grupuri de ebioniți au rămas în Palestina și în țările din apropiere, după suprimarea de către autoritățile romane a răscoalei evreilor sub conducerea lui Bar Kochba între anii 132-135.”⁵⁷

Unii teologi consideră că numele ereziei ar veni de la Ebion întemeietorul ei. Majoritatea consideră că numele ar avea însă o altă sursă de proveniență, fiind derivat dintr-un cuvânt ebraic care ar însemna sărăcie. Erezia ar fi asociată *sărăciei* „deoarece vedeau în Hristos un fel de sărăntoc, o ființă fără nici o pretenție”⁵⁸. Alois Grillmeier stabilește 4 criterii pentru atribuirea numelui de ebionți care provenea de la: a) sărăcia inteligenței lor; b) sărăcia legii după care trăiau; c) sărăcia opiniilor pe care le aveau despre Hristos; d) pentru că erau săraci în înțelepciune, nădejde și lucrări.

⁵⁷ Earle E. Cairns, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine*, Chișinău, 1992, p. 91.

⁵⁸ Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, în PSB, vol.13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987., p. 129.

Principiile ereziei ebionite:

- 1) Lumea a fost creată de către Dumnezeu (Sf. Irineu: „ebioniții admiteau că lumea a fost creată de către Dumnezeu”⁵⁹)
- 2) Hristos nu este Dumnezeu, ci un simplu om (Eusebiu de Cezarea; „Ebioniții vedeau în Hristos o ființă simplă, un simplu om curățat prin strădania morale”⁶⁰)
- 3) Hristos nu s-a născut pe cale supranaturală („Hristos era născut pe cale naturală din împreunarea unui om cu Maria”⁶¹)
- 4) Legea mozaică trebuia practică pentru dobândirea mântuirii („ei cereau respectarea cu orice preț a prescripțiilor trupești ale Legii”⁶²).

„E cert că ebioniții recunoșteau o oarecare transcendență lui Isus și nu se opreau să vadă în el un simplu om pur și simplu. Hristos e în ochi lor alesul lui Dumnezeu și înainte de toate adevăratul profet.”⁶³ „Ei negau nașterea supranaturală și filiația divină a lui Hristos reieșită din însăși faptul preexistenței. Ei spuneau că Hristos n-a fost născut de Tatăl, ci creat ca unul dintre arhangheli, care domnește peste îngeri și peste toată creatura.”⁶⁴

În cazul ebioniților am putea spune că erezia hristologică a negării divinității lui Hristos nu e decât o consecință logică a promovării iudaismului. Într-un sistem coerent logic care încearcă să conserve valoarea Legii ca modalitate de a dobândi mântuirea, negarea oricărei autorități superioare acesteia este obligatorie. Pentru ebioniți, Hristos nu poate fi Dumnezeu pentru că asta ar însemna că El este superior Legii, iar mântuirea adusă de către ei ar suprima necesitatea legii prin perimarea acesteia. Pentru ca legea să rămână mântuitoare, postulatul logic al nedivinității lui Hristos se impune cu necesitate. Avem în cazul ebioniților de a face cu o erezie care își deduce în formă logică principiile dintr-un principiu prioritar, cel al necesității respectării legii. Erezia hristologică nu provine așadar în acest caz dintr-o eronată înțelegere a Evangheliei, ci dintr-o încercare de acomodare într-un sistem logic coerent a mesajului creștin la unele principii apriorice pentru ebioniți. Ebioniții reprezintă prin urmare unul dintre cele mai elocvente exemple de eroare de inculturare a mesajului evanghelic, „meritul” ereziei fiind, dintr-o anumită perspectivă, că este sistemul iudaizant cel mai consecvent principiului fundamental al necesității respectării Legii pentru dobândirea mântuirii.

⁵⁹ Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, livre I, Les Editions du Cerf, Paris, 1979., p. 347.

⁶⁰ Eusebiu de Cezarea, *op. cit.*, p. 129.

⁶¹ *Ibidem*, p. 129.

⁶² *Ibidem*, p. 129.

⁶³ Alois Grillmeier, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 114.

CAPITOLUL II

Ereziile raționaliste – propovăduirea creștinismului prin explicarea logică-rațională a tainelor.

Earle E. Cairns denumește ereziile din grupul gnosticizmului erezii filosofice pe considerentul că ele ar reprezenta tipuri de propovăduire a mesajului creștin în care propovăduitorul încearcă să facă o acomodare la filosofia clasică greacă, pervertind prin această acomodare, chiar fondul doctrinar al Evangheliei. „Mult mai mulți dintre ne-evrei decât dintre evrei erau câștigați la creștinism. Între aceștia erau mulți filosofi care doreau să dilueze creștinismul cu filozofie, sau să îmbrace filosofia în haine creștine”.⁶⁵ Din perspectiva studierii ereziilor ca erori metodologice de propovăduire care presupun o acomodare a greșită a mesajului la cerințele mediului, considerăm că aceste erezii pot fi numite în mod justificat erezii filosofice. Am preferat denumirea de erezii raționaliste pentru a evidenția valoarea căreia ele îi fac concesii. Dacă în cazul ereziilor iudaizante concesia de acomodare se face Legii, sau religiei mozaice, adică unei valori de sorginte revelată, în cazul ereziilor gnostice, concesia se face unei valori umane și anume rațiunea sau înțelepciunea umană, care cere o comprehensiune a tainelor. Calificativul erezii filosofice are valențe de sinonimie cu cel de erezii raționaliste tocmai din perspectiva faptului că în cultura greacă raționalitatea sau înțelepciunea se actualizează în filozofie. Diferența dintre ereziile legaliste și cele raționale ar consta în sursa diferită a autorității valorii căreia i se face acomodarea. Dacă în primul caz autoritatea ar fi una care ține de tradiție și de revelație, sau de un spațiu eminent religios, în al doilea caz, autoritatea valorii căreia îi este subsumat creștinismul ar fi una umană. Numele de erezii raționaliste ni se pare mai potrivit și din prisma discursului paulin care face o singură dată referire la „filozofie” (Coloseni 2,8), dar face dese referiri la înțelepciunea păgână care generează această filozofie (I Corinteni 1, 18-19: „*Căci cuvântul crucii nebunie este pentru cei ce pier; dar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu. Că scris este: Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și deșteptăciunea celor deștepți o voi lepăda. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul acestui veac? Oare n-a arătat Dumnezeu drept nebună înțelepciunea lumii acesteia?*”); (Cor. 2, 5: „*pentru ca credința voastră să nu fie într-o înțelepciune a oamenilor, ci într-o putere a lui Dumnezeu.*”). Sfântul Pavel nu luptă așadar doar împotriva unei filosofii, cât în special împotriva pretenției rațiunii de a fi autoritatea care să probeze veridicitatea credinței și să confere fundamentele dobândirii mântuirii.

2.1. Gnosticizmul

Gnosticizmul poate fi definit ca „un fenomen sincreric al epocii precreștine, care primește o dată cu răspândirea pașnică și ne-zgomotoasă a creștinismului o puternică influență din partea învățaturii creștine, fără ca aceasta să-i denatureze în mod fundamental conținutul și structura”⁶⁶. Atunci când este vorba de gnosticizmul

⁶⁵ Earle E. Cairns, *op. cit.*, p. 92.

⁶⁶ Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 50.

secolului I calificativul de „fenomen sincretic” ni se pare a fi cel mai nimerit. Ar fi foarte greu să se afirme că în această perioadă gnosticismul ar avea o structură bine definită concretizată într-un sistem de gândire unitar .

Originile gnosticismului sunt foarte greu de urmărit în istorie. Nu se poate afirma cu precizie care ar fi momentul de început al erezie și nici care ar fi promotorii ei inițiali. Cert este că acest curent de gândire este precreștin. De asemenea originile sale ar trebui să fie ulterioare răspândirii elenismului, pentru că un curent sincretist se putea forma doar pe fondul unei culturi comune care să asimileze elemente diverse ale mai multor culturi.

Dificultatea stabilirii unei cronologii a originilor gnosticismului se datorează lipsei surselor referitoare la gnosticismul primar. Cele mai vechi surse referitoare la gnosticism se regăsesc în scrierile părinților Bisericii primare. „Primii autori creștini se refereau de obicei la o anumită grupare gnostică folosind numele întemeietorului ei, iar „gnostic” era un nume absolut respectabil pentru un creștin care avea acces la cunoașterea revelată de către Hristos”⁶⁷; și datorită faptului că în primul secol nu se cunosc decât doi eretici gnostici (Cerint și Simon Magul), doar împotriva lor existând scrieri speciale referitoare la secolul I, (majoritatea ereticilor gnostici activând în secolul II: Vasilide, Valentin, Menandru, Marcion, Carpocrat), tabloul gnosticismului primar este unul puțin creionat și destul de imprecis. Dacă s-ar respecta uzanțele terminologice ale primului secol creștin ar fi incorectă chiar folosirea numelui de gnostici pentru a desemna acest curent sincretist (folosirea numelui de gnosticism pentru desemnarea unui curent de gândire este folosită începând cu secolul al III-lea, de ex. la Plotin *Enneada a II a, IX Contra gnosticilor*).

„Gnosticismul s-a născut din dorința umană naturală de a crea o teodicee, o explicație a originii răului”.⁶⁸ Pericolul pe care el îl constituie pentru creștinism rezidă tocmai din structurarea într-un sistem care să explice exhaustiv existența și să confere o metodă de dobândire a mântuirii. „Gnosticismul era un sistem logic sau rațional, care ilustrează tendința umană de a căuta răspunsuri la marile întrebări cu privire la originea omului. El căuta să facă aceasta prin sintetizarea creștinismului cu filosofia elenistică. Gnosticii căutau să înțeleagă prin înțelepciunea omenească relația dintre Dumnezeu și om”.⁶⁹

Dacă în cazul ereziilor iudaizante acestea apar ulterior propovăduirii Evangheliei, fiind într-un anumit fel o consecință a percepției eronate a creștinismului, gnosticismul există anterior creștinismului. Contactul cu creștinismul, însă produce schimbări la nivelul acestuia. Gnosticismul ca și curent sincretic preia elemente ale creștinismului pe care le adaptează principiilor sale fundamentale. Preluarea învățăturilor creștine în gnosticism se face sau direct sau printr-o filieră iudaică (gnosticismul împrumutase deja percepțe din iudaism în ceea ce privește teza unui

⁶⁷ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei*, Trad. de Silvia Palade, Iași, Ed. Polirom, 2004, p. 102.

⁶⁸ Earle E. Cairns, *op. cit.*, p. 92.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 92.

Creator-demiurg, sau rigoarea prescripțiilor alimentare). „O bună parte din originea gnosticismului creștin se află în sectarismul iudaic și în declinul viziunii apocaliptice din cadrul iudaismului. Primii eretici gnostici creștini se aflau prin urmare la limita dintre iudaismul eretic și creștinismul eretic. Indiferent dacă Simon Magul era numele unui singur propovăduitor gnostic sau al mai multora, oricum gnosticismul simonioan îmbina anumite elemente din speculația evreilor cu mituri din Tyr și cu învățături creștine despre Iisus, pentru a forma un sistem de eliberare de sub tirania trupului și a acestui pământ prin venirea unuia care va îndrepta toate lucrurile”.⁷⁰

Studiul mai multor fracțiuni gnostice în special din secolul al doilea au permis deducerea unui fond comun de percepțe specifice tuturor curentelor gnostice. „Două sunt caracteristicile de bază ale gnosticismului: 1) dualismul în cadrele unei plirome ierarhice și 2) gnoza, cunoașterea realității universale unitare ca mișcare necesară și mântuitoare”.⁷¹

Dualismul are relevanță în special asupra antagonismului spirit- materie. „Materia e realitatea inferioară și stricăcioasă în timp ce spiritul, adică elementul inteligibil, este lumea superioară și incoruptibilă”.⁷² Antagonismul dintre material și spiritual impune și o cosmogonie specifică. Întrucât distanța dintre cele două paliere de referință este ireductibilă ideea existenței creației postulează necesitatea intermediarului demiurgic, eonic. Soteriologia gnostică este fundamentată pe conceptul de *gnoză*. Mântuirea se obține nu atât printr-un act mântuitor mesianic, ca dar, cât prin ajungerea la cunoaștere. La ea ajunge doar sufletul, și presupune cu necesitate separarea dintre suflet și trup. Una din coordonatele filosofiei grecești de proveniență platonice preluată în sincretismul gnostic extrem de recuzată de către teologia Bisericii primare a fost înțelegerea divinizării omului ca separare a sufletului sau a elementului spiritual de trup și de materie.⁷³ „Salvarea, care era numai pentru suflet, adică pentru partea spirituală a omului, ar putea începe cu credința, dar cunoașterea specială (gnosis) pe care Hristos a dăruit-o elitei, ar fi mult mai folositoare, după gnostici, în procesul de salvare a sufletului”.⁷⁴ Cunoașterea transmisă de Hristos elitei ar consta într-o sumă de învățături inițiatice cunoscute doar de liderii mișcărilor gnostice și de cei cărora aceștia le transmit. „Filosofia gnostică admite și o morală care are legătură cu cosmologia și antropologia. Dacă orice rău, așa cum îl înțelege morala clasică conduce la cunoașterea misterelor realității și la înălțarea scânteii individuale, atunci el e îngăduit și chiar se impune a fi făcut”.⁷⁵ la nivelul moralei orientările sunt aparent contradictorii. „Au predominat două tendințe: a) viața ascetică extremă și evitarea plăcerilor materiale și 2) insașiabila satisfacere a fiecărei plăceri, până la epuizarea totală a materiei și deschiderea drumului pentru gnoza pură

⁷⁰ Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 103-104.

⁷¹ Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 51.

⁷² *Ibidem*, p. 51.

⁷³ *Ibidem*, p. 74.

⁷⁴ Early Cairns, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁵ Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 52.

și eliberatoare”.⁷⁶ Ambele perspective morale ale gnosticismului erau orientate spre aceeași finalitate eliberarea de trup și de materie; prin purificarea trupului prin asceză sau prin epuizarea materiei prin satisfacerea poftelor.

Propovăduirea apostolilor se confruntă cu această filozofie, după cum se relevă din observația Sf. Ap. Pavel din Coloseni 2, 8. Confruntarea se produce însă gradual și diferit. După cum am precizat gnosticismul secolului I nu este un curent unitar, chiar dacă el prezintă o serie de percepțe comune (exemplu elocvent fiind percepțele moralei radical diferite de la o comunitate gnostică la alta), de aceea nu s-ar putea vorbi de un contact în bloc al tuturor apostolilor cu aceleași fracțiuni ale curentului gnostic. Sfântul Apostol Petru se confruntă în special cu gnosticismul ipostaziat de către Simon Magul, iar Sf. Ap. Ioan scrie cu o evidentă tentă polemică antidochetistă (mai pe larg în subcapitolele următoare). Confruntarea creștinismului cu gnosticismul s-a produs în special în activitatea misionară a Sf. Ap. Pavel. Nici în cazul Sf. Ap. Pavel nu s-ar putea vorbi însă de o polemică cu întreg curentul gnostic, deși scrierile sale prezintă evidente încercări de combatere a unor teze specifice gnosticismului.

Un prim principiu gnostic care pare a fi combătut de Sf. Ap. Pavel este cel al mântuirii care ar proveni din cunoaștere sau din înțelepciune. Un astfel de discurs este întâlnit în primele două capitole ale Epistolei I către Corinteni: I Cor 1, 21: *„Că de vreme ce prin înțelepciune lumea nu L-a cunoscut pe Dumnezeu întru înțelepciunea lui Dumnezeu, atunci pe cei ce cred a binevoit Dumnezeu să-i mântuiască prin nebunia propovăduirii”* sau I Cor. 2,13: *„pe care le și grăim, nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, pe cele duhovnicești supunându-le spre judecată celor ce sunt duhovnicești”*. Sau I Cor. 2, 16: *„căci cine a cunoscut gândul lui Dumnezeu, ca să-l învețe pe El? Noi însă avem gândul lui Hristos.”*. Sfântul Ap. Pavel nu mărturisește în începutul acestei epistole că ar polemiza cu anumiți eretici. Totuși este evident că el vrea să infirme unele învățături eronate. Ideile fundamentale subliniate de către Sf. Pavel sunt: 1. lumea nu Îl poate cunoaște pe Dumnezeu prin înțelepciune, ci prin nebunia propovăduirii (I Cor. 1,21), idee care este în clară opoziție cu principiul gnostic al mântuirii dobândite prin accesul la cunoașterea misterelor lumii; 2. nimeni nu poate să cunoască *gândul lui Dumnezeu* (I Cor. 2, 16), ceea ce înseamnă că orice pretenție a vreunui învățător gnostic de a deține vreo sumă de adevăruri inițiatice care să confere mântuirea nu poate fi decât eronată și 3. mântuirea nu se poate obține prin vreo gnoză dobândită din înțelepciunea omenească (I Cor. 3,13). Chiar dacă nemărturisit ca antignostic, începutul epistolei către Corinteni conține evidente încercări de combatere a unor propovăduiri eronate. Sf. Pavel combate aici gnosticismul tocmai sub aspectul erorii sale metodologice de propovăduire. Dacă acest curent filosofic propune o propovăduire în care rațiunea-înțelepciunea umană să fie cea care să genereze mesajul, Sf. Pavel încearcă să demonstreze că

⁷⁶ *Ibidem*, p. 52.

adevărata propovăduire departe de a proclama produse ale minții umane nu trebuie nici măcar să capete aspectul de învățături acceptabile rațiunii umane putând fi „*pentru păgâni nebunie*” (I Cor. 1, 23). Mesajul Evangheliei nu e deci pentru Sf. Pavel nici produsul rațiunii și nici nu trebuie acomodat cerințelor rațiunii, el trebuind să își păstreze caracterul de taină chiar cu riscul incapacității acceptării lui de către păgânii pentru care e nebunie.

Cu acest principiu gnostic al mântuirii prin cunoașterea lumii se poate spune că polemizează și Sf. Ap. Ioan când mută sensul mântuirii din cunoaștere a lumii sau a unui corpus de învățături inițiatice în cel de cunoaștere a lui Hristos; Ioan 17, 3: „*Jar viața veșnică acesta este: Să te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.*” Această teză s-ar putea susține având în vedere că Sf. Ioan polemizează cu un eretic gnostic Cerint și având în vedere că el dezvoltă un discurs teologic în care adevărul este identificat cu Hristos (Ioan 14, 6: „*Iisus i-a zis: Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine.*”). Acest pasaj ar putea fi considerat ca fiind unul antignostic întrucât infirmă două percepțe gnostice și anume acela că adevărul mântuitor ar fi deținut de un maestru spiritual care l-ar transmite ucenicilor și acela că mântuirea se obține printr-o anumită metodă de purificare, eliberare de trup și dobândire a gnozei.

Un alt principiu gnostic combătut de către Sf. Ap. Pavel este cel al dualismului ireductibil dintre spirit și materie. Dacă pentru gnostic materia și trupul sunt rele în sine mântuirea postulând necesitatea eliberării de trup, pentru Sf. Ap. Pavel trupul este „*templu al Duhului Sfânt*” (I Cor. 6, 18). Trupul nu mai este astfel un element ireductibil spiritualului, ci o componentă a naturii umane asupra căreia se revarsă harul divin.

Un loc special în rândul scrierilor Sf. Ap. Pavel îl ocupă *Epistola către Coloseni*. „Se pare că Sf. Pavel a luptat cu o formă incipientă de gnosticism în *Epistola către Coloseni*”⁷⁷ el atrage atenția în mod explicit asupra pericolului reprezentat de o filozofie (Col 2,8: „*luați aminte ca nu cumva cineva să facă din voi o pradă prin filozofie*”). „*Stihiile lumii*” (Col 2, 8,20) combătute de Sf. Pavel sunt o serie de percepțe mai degrabă cu valoare morală decât eminamente teologică. Coloseni 2, 20-23: „*Așadar, dacă împreună cu Hristos ați murit față de stihiiile lumii, atunci de ce , ca și cum încă ați trăi în lume, vă supuneți unor porunci ca: nu lua ;nu gusta; nu atinge!, privind lucruri care toate pier prin folosire? Acestea sunt rânduile și învățături omenesti; ele au, într-adevăr, o înfățișare de înțelepciune, cu a lor ,religiozitate-în-sine’, cu a lor’ smerenie-de-bunăvoie’, cu a lor’ necruțare-a-trupului’, dar nu au nici un preț, nici măcar pentru mulțumirea trupului.*” „Filosofia pe care o atacă Sf. Pavel în *Epistola către Coloseni* are trăsături ascetice. Asceza propagată de filozofie e probabil un tip de abținere alimentară cu valoare religioasă. Practica ascetică înțeleasă ca un act religios de purificare, condiționa accesul în

⁷⁷ Earle Cairns, *op. cit.* p. 92.

lumea superioară, în lumea cerească”⁷⁸. Putem spune că practica ascetică din această epistolă nu este un tip de eroare morală care ar presupune o concesie făcută slabelor capacități ale omului de a respecta poruncile divine, ci este mai degrabă una de factură filosofică, pentru că valoarea ei rezidă din conținutul ei filosofic de a fi metodă de ajungere la mântuire. „În *Epistola către Coloseni* etica are o valoare eminentă teologică. Ea este spațiul în care realitatea învierii care e principala realitate ascunsă devine într-o manieră fragmentară o realitate exprimabilă în viața cotidiană a comunității”⁷⁹. Sf. Ap. Pavel combate această practică ascetică nu pentru că nu ar fi de acord cu asceza sau înfrânarea, ci tocmai pentru că înțelege că asceza nu are în sine o valoare mântuitoare, ea neavând în ultimă instanță valoare decât ca mijloc de apropiere de Hristos. El combate teza gnostică a ascezei ca sistem care conține în sine cheia de obținere a mântuirii. De asemenea este combătută asceza înțeleasă ca metodă autonomă, independentă de dobândire a mântuirii tocmai pentru că ea ar presupune infirmarea mântuirii în Hristos. Pentru Sf. Pavel „comunitatea creștină prin Botez participă deja la lumea cerească. Ea nu mai are nevoie de un alt sistem de obținere a accesului la mântuire”⁸⁰. Antinomic gnosticismului „creștinismul vorbește și el de o îndumnezeire a omului, dar nu e vorba de o îndumnezeire a omului de către om, ci de îndumnezeirea omului și a culturii în Hristos, Dumnezeu Omul, Care s-a întrupat pentru mântuirea noastră”⁸¹.

O tendință similară a unei asceze eronate înțelese se pare că este combătută și în *Epistola I către Timotei*. I Tim 4, 3-5: „*Aceștia opresc de la căsătorie și de la unele bucate pe care Dumnezeu le-a făcut ca din ele să se împărtășească cu mulțumire cei ce cred și au cunoscut adevărul; fiindcă tot ce a făcut Dumnezeu este bun și nimic nu e de lepădat dacă se ia cu mulțumire: căci se sfințește prin cuvântul lui Dumnezeu și prin rugăciune.*” Se pare că în tendința gnostică combătută în această epistolă asceza este postulată nu atât de un statut de metodă de mântuire, ci de un alt principiu gnostic, cel al dualismului și al coruptibilității materiei. Căsătoria sau unele bucate ar fi oprite nu atât pentru că înfrânarea de la ele ar constitui calea de mântuire, ci pentru faptul că ele ar fi rele în sine ținând de spațiul materiei. Lupta Sf. Pavel este atât cu practica morală eronată, cât în special cu principiul gnostic care o promovează, contraargumentul pentru această practică fiind unul teologic: *Toată făptura lui Dumnezeu este bună*, adică nu e rea în sine așa cum se susținea în curentele gnostice.

Epistola a II a către Timotei pare să fie îndreptată împotriva celui alt tip de morală promovată de către gnostici, și anume desfrânarea. II Timotei 3, 5-6: „*având înfățișarea credinței celei bune dar tăgăduindu-i puterea. Îndepărtează-te de aceștia. Că dintre aceștia sunt cei ce se strecoară prin case și vânează femeiuși*

⁷⁸ Andreas Dettweiler, *L'Épître aux colossiens; un exemple de réception de la théologie paulinienne*, în „Foi et Vie”, Cahiers exegetiques, vol XCIV, nr. 4/1995, p. 30.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁸¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 13.

împovărate de păcate, purtate de felurite poftē. ” Se poate observa că imoralii acestui pasaj nu sunt niște anonimi prinși de un viciu moral, ci oameni angrenați într-un proces de dobândire a unei înțelepciuni. Expresia „*cei ce mereu învață și niciodată nu pot ajunge la cunoașterea adevărului*” ne îndreptățește să credem că Sf. Pavel scrie împotriva unei fracțiuni gnostice liberale, această expresie putând constitui un nume dat adeptilor gnosticismului în condițiile în care în secolul I nu exista încă un nume specific dat gnosticilor. Același tip de gnosticism promotor al unei morale relativiste în care plăcerea are funcția de a conduce la gnoză este combătut și în Evrei 13, 9: „*Nu vă lăsați amăgiți de învățături felurite și străine, căci bine este ca inima să fie întărită prin har, nu prin mâncăruri de la care cei ce s-au dedat la ele nu au nici un folos*”.

Sf. Pavel condamnă așadar principiul gnostice (dualismul și calitatea materiei de a fi rea), orientările moralei gnostice, dar și principiul misionar de subsumare sau conformare a Evangheliei rațiunii umane sau unui anumit tip de filozofie profană.

2.2. Simon Magul

Simon Magul, „scornitorul tuturor ereziilor”⁸² după cum îl numea Eusebiu de Cezareea, este primul eretic cu care se confruntă Biserica primară. Figura lui este destul de controversată, referatul scripturistic în care este menționat nereliefând nimic din mărturiile ulterioare referitoare la el. El este amintit în Faptele Apostolilor în legătură cu predica diaconului Filip și ulterior Sf. Petru și Ioan în Samaria. Fapte 8, 9-13. . *Dar era mai dinainte în cetate un bărbat, anume Simon, vrăjind și uimind neamul Samariei, zicând că el este cineva mare, La care luau aminte toți, de la mic până la mare, zicând: Acesta este puterea lui Dumnezeu, numită cea mare. Iar Simon a crezut și el și, botezându-se, era mereu cu Filip. Și văzând semnele și minunile mari ce se făceau, era uimit. și Fapte 8, 18-24: Și Simon văzând că prin punerea mâinilor apostolilor se dă Duhul Sfânt, le-a adus bani⁸³, Zicând: Dați-mi și mie puterea aceasta, ca acela pe care voi pune mâinile să primească Duhul Sfânt. Iar Petru a zis către el: Bani tăi să fie cu tine spre pierzare! Căci ai socotit că darul lui Dumnezeu se agonisește cu bani. Tu n-ai parte, nici moștenire, la chemarea aceasta, pentru că inima ta nu este dreaptă înaintea lui Dumnezeu. Pocăiește-te deci de această răutate a ta și te roagă lui Dumnezeu, doară ți se va ierta cugetul inimii tale, Căci întru amărăciunea fierii și întru legătura nedreptății te văd că ești. Și răspunzând, Simon a zis: Rugați-vă voi la Domnul, pentru mine, ca să nu vină asupra mea nimic din cele ce ați zis.*

Aceste două pasaje ni-l prezintă pe Simon ca pe un mag care se bucura de o recunoaștere deosebită din partea conașionalilor săi. El este convertit la creștinism

⁸² Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 79

⁸³ Pornind de la această eroare a lui Simon Magul teologia morală de mai târziu va dezvolta conceptul de *simonie*. Totuși trebuie să facem precizarea că Simon deși face această eroare nu o propovăduiește, deci nu vom putea vorbi de simonie ca de o erezie propovăduită de către Simon Magul.

și este botezat. Foarte important este faptul că după ce greșește crezând că harul se poate cumpăra cu bani și după ce este admonestat violent de către Apostolul Petru el îl roagă pe acesta, într-un act similar penitenței să se roage pentru el. Am putea spune că potrivit acestui pasaj Simon Magul nu este un eretic, ci un vrăjitor convertit la creștinism, care înțelege greșit Evanghelia, dar care este capabil și de pocăință.

Mărturiile ulterioare despre Simon Magul păstrate în tradiția Bisericii primare ne înfățișează însă un apostat care întemeiază o sectă proprie. Primele mărturii despre el le regăsim la Sf. Iustin Martirul și Filosoful. În *Apologia I*, mărturia este destul de confuză. În prima parte se face o confuzie între Simon Magul și zeul etrusc Semo Sancus : „un oarecare Simon Samarineanul, din satul care se cheamă Gitthon, care în vremea Cezarului Claudiu, cu ajutorul demonilor, a săvârșit multe minuni în cetatea voastră împărătească, Roma, a fost socotit de voi drept zeu și a fost cinstit de către toți cu o statuie”⁸⁴. Această confuzie a fost preluată și de către Tertulian⁸⁵, Sf. Irineu de Lyon⁸⁶. În *Dialog cu iudeul Trifon*, Sf. Iustin spune că, despre Simon „cei din neamul lor credeau că este dumnezeu mai presus de tot începutul, de toată stăpânirea și de toată făptura.”⁸⁷ Sf. Irineu de Lyon spune că Simon Magul a început să propovăduiască în Tyr după ce s-a întâlnit cu Elena. Punctele principale ale învățaturii sale sunt următoarele: 1. el este dumnezeu mai presus de toate. 2. Elena este înțelepciunea care îl inspiră să creeze toate puterile și toți îngerii.⁸⁸ Eusebiu de Cezareea oferă o serie de informații în plus referitoare la morala promovată de către adepții ereziei simoniene, spunând că practicile lor imorale „nu pot fi redată cu graiul de oameni care au cât de puțină bunăcuviință, atât sunt ele de nerușinate și de negrăit”⁸⁹.

Aceste principii pot fi asimilate sistemelor gnostice. Și în curentul gnostic dumnezeu este mai presus de toate, într-o transcendență absolută față de realitatea văzută. Faptul că Simon Magul se identifică pe sine cu dumnezeu și nu cu un simplu învățător declină într-un anumit fel viziunea gnostică despre Dumnezeu. Prezentarea Elenei (care potrivit Sf. Irineu nu era decât o prostituată din Tyr) ca Sofia, se face într-o încetățenită tradiție gnostică. În gnosticism Sofia era într-o scară ierarhică, realitatea superioară a lumii eonilor, care generează lumea spirituală și îi conferă coerență rațională. Imoralitatea promovată de către Simon Magul ca principiu etic poate să își aibă sursa în etica antinomică gnostică.

Interesant în cazul lui Simon Magul este faptul că el se folosește de minune pentru a propovădui, pentru a-și câștiga adepți. Minunile sale nu sunt însă minuni

⁸⁴ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I*, în *Apologeți de limbă greacă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997., p. 56.

⁸⁵ Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, în *Apologeți de limbă latină*, în PSB, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 148

⁸⁶ Sf. Irineu de Lyon, *op. cit.*, p.

⁸⁷ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialog cu iudeul Trifon*, p. 309.

⁸⁸ Sf. Irineu de Lyon, *op. cit.*, p. 133-135.

⁸⁹ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 80.

în sens propriu, ci vrăji săvârșite prin practici oculte. Similaritatea aparentă cu uzanța misionar creștină a primului secol creștin, putea crea confuzii și putea atrage adepți din sânul creștinismului. Diferențierea dintre minunea săvârșită în timpul unei misiuni creștine și cele săvârșite de către Simon Magul constă în faptul că misionarul creștin face minunea altruist, în timp ce ereticul o săvârșește dintr-o perspectivă egoistă, din dorința de a epata. Apostolii săvârșesc minuni nu pentru a impresiona oameni și astfel să îi convertească la vreo mișcare proprie, ci doar pentru că necesitățile umane cer săvârșirea minunilor. Sub aspect misiologic nu am putea vorbi în cazul lui Simon de o propovăduire eronată a creștinismului sau de o acomodare a creștinismului la un sistem filosofic, ci de dezvoltarea unei doctrine noi de către un apostat, ca răspuns sau ca și contraofensivă la creștinism.

2.3. Dohetismul lui Cerint

Dohetismul ca erezie susține faptul că Hristos nu s-a întrupat propriu-zis, ci a luat în momentul nașterii Sale un trup aparent nu unul real. Erezia apare încă din perioada apostolică fiind combătută chiar de către Sf. Ap. Ioan. Ea va reînvia sub o formă voalată în secolul V sub forma aftartodohetismului susținut de către Gaian și Iulian combătuți de către Sever de Antiohia (deși inițial fuseseră monofiziți) și de către Leonțiu de Bizanț. Aftartodohetismul ca formă nouă a dohetismului susținea că Hristos a luat la întrupare un trup real, o fire umană completă (apolinarismul care susținea pe o structură antropologică platoniană că Hristos a luat la întrupare doar un suflet vegetativ nu și unul rațional fusese combătut în secolul IV de către părinții capadocieni), dar această fire era una nepătimitoare, similară firii lui Adam dinaintea căderii în păcat. Manualele de teologie dogmatică tratează această erezie ca erezie hristologică referitoare la umanitatea lui Hristos. Atunci când este însă vorba despre erezia lui Cerint, ea este asociată ereziilor care neagă divinitatea lui Hristos, acest eretic fiind asociat ebioniților ca promotori ai unor erezii hristologice similare în perioada apostolică. „între ereziile care tăgăduiau cu totul divinitatea lui Hristos intră rățacirea apărută încă pe timpul apostolilor, a lui Cerint și Ebion”.⁹⁰ Din perspectiva unui studiu de teologie misionară, deși cele două erezii sunt similare din punct de vedere dogmatic, ele trebuie tratate separat, datorită faptului că geneza lor este diferită. Dacă după cum am văzut în capitolul precedent negarea divinității lui Hristos de către ebioniți este o ingerință logică a unui iudeo-creștinism exacerbant, dohetismul ajunge la aceleași concluzii dintr-o perspectivă diferită.

Dohetismul este o erezie de factură gnostică. Geneza sa se datorează încercării de asimilare a creștinismului de către gnosticism, sau altfel spus încercării de acomodare a învățăturii creștine la percepțiile gnosticismului.

În cele ce urmează vom prezenta succint cum este percepută această erezie de scriitorii primelor secole creștine. Trebuie inițial să facem observația că erezia nu este menționată de către Părinți apostolici și nici de către apologeții secolului II.

⁹⁰ Pr. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, „Teologia dogmatică și simbolică, volumul II, Manual pentru Facultățile Teologice, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.p. 36

Prima mărturie despre Cerint o regăsim la Sf. Irineu de Lyon, în *Adversus Haereses*: „Un oarecare Cerint în Asia învăța doctrina următoare. Nu este dumnezeu cel care a făcut lumea, ci o Putere separată de o distanță considerabilă de Puterea-Supremă care este deasupra tuturor lucrurilor. Iisus nu s-a născut dintr-o fecioară, căci acest lucru ar fi imposibil, ci, el a fost fiul lui Iosif și al Mariei, printr-o zămislire similară celei a tuturor celorlalți oameni. După botez, Hristos venind de la Puterea –Supremă care este deasupra tuturor lucrurilor, a coborât asupra lui Iisus sub forma unui porumbel; de atunci Iisus la vestit pe Tatăl cel necunoscut și a săvârșit minuni; apoi, la sfârșit, Iisus a suferit și a înviat, dar Hristos a rămas impasibil, datorită faptului că el era pnevmatic”⁹¹ potrivit istoriei bisericești a lui Eusebiu mărturii despre Cerint ar mai fi lăsat și Dionisie al Alexandriei. Potrivit lui Dionisie Sf. Irineu ar fi vorbit despre o întâlnire a lui Cerint cu Sf. Ap. Ioan și cu ucenicul acestuia Policarp în Efes, Sf. Ioan refuzând să intre în același loc în care s-ar fi găsit și Cerint, pe care îl considera „dușmanul adevărului”⁹². Eusebiu de Cezareea folosindu-se de o sursă pierdută în prezent, și anume un scriitor al primelor secole pe nume Gaius prezintă unele informații prețioase despre doctrina lui Cerint: „El zice, că după înviere împărăția lui Dumnezeu va fi pământescă și că trupurile trăiesc iarăși în Ierusalim, devenind din nou roabe plăcerilor. Dușman al Scripturilor lui Dumnezeu, Cerint spune⁹³, vrând prin aceasta să aducă pe oameni în rătăcire, că va fi o vreme de o mie de ani o serbare nupțială”⁹⁴; „întrecât era îndrăgostit mai mult de sine, ca unul ce era cu totul om lumesc, Cerint pretindea că împărăția lui Dumnezeu ar consta doar în satisfacerea poftelor stomacului și a organelor așezate mai jos de el”⁹⁵.

Potrivit acestor mărturii principiile învățaturii lui Cerint ar fi următoarele:

1. Dumnezeu nu creează lumea, ci aceasta e creată de o putere inferioară lui Dumnezeu;
2. Iisus este un simplu om.
3. El nu se naște dintr-o fecioară în chip supranatural.
4. Iisus este distinct de Hristos; Iisus este fiul lui Iosif, iar Hristos este o putere cerească ce se pogoară peste Iisus la botez
4. Patimile nu se răsfrâng asupra lui Hristos, ci doar asupra omului Iisus;
5. Împărăția lui Dumnezeu este o împărăție lumească a satisfacerii poftelor trupești. Foarte important este faptul că aceste surse prezintă erezia lui Cerint ca axată în jurul ideii de negare a Divinității lui Iisus și a realității nașterii sale supranaturale.

⁹¹ Sf. Irineu de Lyon, *op. cit.*, p. 345,347.

⁹² Apud Eusebiu de Cezareea, *op.cit.*, p. 131. Această istorisire preluată de Eusebiu de la Dionisie al Alexandriei care ar fi preluat-o direct de la Sf. Irineu nu se regăsește în varianta scrierii lui Irineu publicată în colecția Source Chretienne.

⁹³ Se poate observa că aici Eusebiu introduce o interpretare proprie a mărturiei din sursa pe care o folosește, interpretarea sa potrivit căreia Cerint ar fi fost hiliast fiind posibil să fi fost făcută prin filiera lui Papias, ereticul hiliast al secolului II, Cerint putând să nu fi fost propri-zis hiliast, chiar dacă vorbea de o împărăție lumească.

⁹⁴ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, p. 130.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 130.

Aceste principii fundamentale ale ereziei cerintiene denotă în mod irecuzabil faptul că ea este o erezie de factură gnostică. Trebuie să observăm că Cerint activează în Asia, în Efes, nefăcându-se în nici una dintre mărturii nici o conexiune între erezia sa și mișcarea iudaizantă a primului secol cu care ea este similară. „gnosticismul lui Cerint pare să se fi întemeiat pe speculațiile unei forme eretice de creștinism iudaic. El susținea că există o diferență între Dumnezeuul suprem și cel creator, și că Hristos s-a pogorât asupra lui Iisus (care până atunci fusese un om obișnuit) la botez, părăsindu-l din nou înainte de răstignire”⁹⁶. Principiile ereziei cerintiene sunt deductibile din premisele gnosticismului.

Astfel ideea diferențierii între Dumnezeuul suprem și demiurg este una dintre tezele fundamentale ale gnosticismului. Ea este susținută chiar în această formă în toate curentele gnostice în care rolul demiurgului este atribuit unui eon (cel mai adesea rău, fapt pentru care și creația sa este rea), o ființă care ocupă într-o structură ierarhică bine definită rolul de intermediar între Dumnezeuul suprem și materie.

Negarea divinității lui Hristos e o ocurență firească a acestei diferențieri între Dumnezeu și Creator, precum și o consecință logică a principiului dualist. Dacă Dumnezeu se află într-o transcendență insurmontabilă față de creatură, ideea unui Dumnezeu întrupat ar fi anacronită. Această incompatibilitate absolută între cele două principii induce în gnosticism cu necesitate negarea divinității lui Hristos.

Explicarea întrupării sub formă dochetă sau mai bine zis negarea realității ei este tot o consecință a încercării de explicare rațională a tainei lui Hristos dintr-o perspectivă gnostică. Gnosticii „ca să îl explice pe Hristos au adoptat o doctrină cunoscută sub numele de dochetism. Deoarece materia e rea, Hristos nu poate fi asociat cu un trup omenesc, în ciuda faptului că Scriptura susținea acest lucru”⁹⁷. „O foarte mare problemă a întâmpinat creștinismul în prima sa perioadă din partea docheților, care copleșiți de un dualism absolut, nu concepeau ca posibilă și realizabilă întruparea și înomenirea lui Dumnezeu Cuvântul”⁹⁸.

S-ar putea de asemenea spune că viziunea apocaliptică a lui Cerint, în care împărăția lui Dumnezeu e concepută ca o împărăție lumească în care vor fi satisfăcute poftele trupului, ar fi generată de o orientare morală gnostică libertină.

Erezia cerintiană se formează astfel ca și consecință a încercării de acomodare rațională a creștinismului unor principii ale unui curent filosofic preexistent lui.

În perioada apostolică o polemică susținută împotriva dochetismului a întreținut prin scrierile sale Sf. Ev. Ioan. Chiar dacă pasajul amintit de Eusebiu privind faptul că Sf. Ioan s-ar fi întâlnit cu Cerint în Efes ar fi fals, accentele puse în prologul ioaneic pe demonstrarea divinității lui Hristos și concomitent a realității trupului și întrupării sale sunt evident antidochetiste. Ioan 1, 1: „Întru-nceput era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era.” în paralel cu

⁹⁶ Jaroslav Pelikan, *op.cit.*, p. 104.

⁹⁷ Earle E. Cairns, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁸ Nikolaos Matsoukas, *op. cit.*, p. 75.

Ioan1,14: „Și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi; și noi văzutu-I-am slava ca pe slava Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr. ” Pasajul din I Ioan 4, 2-3: „Întru aceasta să cunoașteți voi duhul lui Dumnezeu: fiecăruia care-l mărturisește pe Iisus Hristos ca venit în trup, este de la Dumnezeu; și fiecăruia care nu-L mărturisește pe Iisus, este al lui Antihrist, despre care ați auzit că vine, și acum chiar este în lume ”, construit și el într-o formă polemică evidentă, datorită formulei „despre care ați auzit că vine și e chiar în lume”, ne îndreptățește să credem că Sf. Ioan avea cunoștința de o astfel de mărturisire contemporană lui, și că scria în mod programatic împotriva acestei erezii. „S-ar putea afirma că Sf. Ev. Ioan a scris evanghelia și epistolele sale pentru stoparea dochetismului”.⁹⁹

Mărturisirea de credință paulină din I Tim 3, 16 : „Și-ntr-adevăr, mare este taina credinței celei bune: Fost-a Dumnezeu arătat în trup, îndreptățit în Duh, văzut de îngeri, propovăduit între neamuri, crezut în lume, înălțat întru slavă.”, având în vedere că în această epistolă Sf. Pavel încearcă să combată unele tendințe ale unui libertinaj gnostic, poate fi considerată și ea o încercare de combatere a dochetismului aferent gnosticismului.

Am putea spune astfel că în misiunea creștină a primului secol s-a produs de către unii eretici o eroare metodologică de propovăduire datorită tentației de acomodare rațională a Evangheliei la un dat cultural-filosofic anterior ei, eroare care a indus o mărturisire de credință străină tradiției autentice a Bisericii.

CAPITOLUL III

Eroarea propovăduirii prin promovarea compromisului moral - erezia nicolaïților -

În capitolele anterioare am observat că ereziile sunt propovăduite printr-o metodologie de acomodare eronată. În cazul iudaizanților acomodarea se face față de o tradiție religioasă, iar în cazul gnosticismului rațiunii umane și produselor ei filosofice. De asemenea s-a putut observa și faptul că, în special în cazul gnosticismului sau a ebioniților tocmai încercarea misionară de acomodare a mesajului a generat erezia. Într-o manieră similară erorii acomodării Evangheliei la datul ontologic uman regăsită în cazul ereziilor raționaliste, în perioada apostolică se produce și o eroare misionară și în cazul ereziilor de factură morală. S-a încercat o promovare a mesajului creștin într-o formă care să eludeze principiile morale ale Evangheliei tocmai ca metodă de acomodare la un dat existențial și anume acela al neputinței umane și al practicilor imorale. Perioada clasică cunoștea imoralitatea ca act religios (cultele orfice și cele bahice). Prin urmare în cazul promovării unui creștinism despuiat de etica sa religioasă am putea vorbi de o acomodare a mesajului la o practică religios-cultică păgână. Concesia făcută la nivelul rigorii morale ar fi putut reprezenta o metodă de facilitare a câștigării unor adepți. Cu siguranță metoda va fi fost folosită și în cazul gnosticismului care prezenta o morală permisivă, dar dacă

⁹⁹ *Ibidem*, p. 33.

În acest caz permisivitatea morală avea un fundament teologic, o asemenea argumentare nu este regăsită și în cazul *nicolaiților*. Potrivit unor cercetători secta nicolaiților este asociată curentului gnostic.¹⁰⁰ Fără a nega acest fapt (deși sursele pe care le avem din primele patru secole creștine despre această erezie nu ar permite o argumentare irefutabilă a acestei teze) am considerat potrivit să prezentăm erezia nicolaiților independent de gnosticism, pentru că din perspectiva unui studiu de misiologie, criteriul organizării materialului a fost acela al metodologiei de propovăduire. Nicolaiții constituie un grup aparte față de celelalte curente gnostice pentru că se disting prin practicile imorale și pentru că imoralitatea este promovată ca valoare în sine, mântuitoare prin sine, și nu ca dependență a unui sistem soteriologic mai complex. Dacă în gnosticism morala are o valoare teologică funcțională fiind calea de a ajunge la gnoză care e modul propriu-zis de dobândire a mântuirii, în cazul nicolaiților practica imorală nu conduce spre altceva (gnoză), ci e în sine calea de mântuire. Erezia nicolaiților este una eminentemente morală, promovată prin intermediul practicii imorale.

Atunci când am vorbit despre gnosticism și despre combaterea lui de către Sf. Ap. Pavel am arătat că apostolul se opune în epistolele către Coloseni, Timotei și Evrei unor practici morale greșite (asceza ca metodă de mântuire sau desfrâu). În acele cazuri însă am subliniat faptul că practicile morale erau ocurențe ale gnosticismului și nu reprezentau metode de promovare a creștinismului. De asemenea atunci când se vorbește de Simon Magul acestuia îi este asociată practica simoniei. Trebuie să facem însă observația că această asociere fundamentată pe eroarea de înțelegere a ereticului gnostic (FA 8, 18-19) este o asociere a teologiei morale contemporane, simonia ca învățătură eronată din punct de vedere moral nefiind promovată de către acesta (deși am putea spune că o practică la momentul respectiv), prin urmare nu am avea de a face în cazul său cu propovăduirea unei erezii morale, ci doar a unei gnostice, de aceea nu vom prezenta simonia în cadrul ereziilor morale promovate în perioada apostolică, singura erezie de factură propriu-zis morală întâlnită în această perioadă rămânând cea a nicolaiților.

Primele mărturii despre această erezie sunt cele din Apocalipsă 2, 6: „*Dar o ai pe aceasta: că urăști faptele nicolaiților, pe care și Eu le urăsc*” și 2, 15: „*Așa și tu, îi ai pe unii care se țin de învățătura nicolaiților.*” Observăm în aceste două pasaje că erezia e catalogată prin *fapte* și *învățătură* accentul căzând pe fapte ca acte reprobabile, ceea ce ne permite să avansăm ideea că erezia se remarcă nu atât printr-o învățătură elaborată, cât șochează prin imoralitatea promovată.

Prima referire post-apostolică extrem de succintă la această erezie o face Tertulian în lucrarea *Contra ereticilor*: „și Ioan în apocalipsă poruncește să se pedepsească cei ce fac desfrânări; mai sunt și nicolaiții și erezia așa zisă a cainiților”¹⁰¹. Se poate astfel observa că erezia este asociată în secolul II desfrânării și nu unei învățături de credință.

¹⁰⁰ *Dictionnaire de theologie catholique*, XV Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1920, p. 502.

¹⁰¹ Tertulian, *op. cit.*, p. 163.

O referire ceva mai amplă la această erezie găsim în *Stromatele* lui Clement Alexandrinul: „Se spune că Nicolae avea o soție extrem de frumoasă. După înălțarea la cer a Mântuitorului apostolii l-au învinuit că suferă de gelozie, de aceea aducându-o în mijlocul lor el le-a îngăduit să trăiască cu ea oricare dintre ei, căci spunea că acesta era sfatul care se deduce din cuvântul că fiecare face ce vrea cu trupul său. Nicolae n-a avut niciodată altă femeie decât pe cea cu care s-a căsătorit, iar dintre copiii lui, fetele au îmbătrânit fecioare, pe când fiul lui a trăit în curăție toată viața lui Dacă așa stau lucrurile, atunci e limpede că aducându-și în mijlocul ucenicilor pe femeia pe care se spunea că e gelos a arătat că nu era stăpânit de această patimă, învățându-i că „a face abuz de trup” înseamnă să-ți înfrânezi chiar și cele mai puternice plăceri. Căci, după părerea mea, cred că el nu voia-potrivit poruncilor Mântuitorului- „să slujească la doi domni” : plăcerii și Mântuitorului. ”¹⁰² Această mărturie este preluată și de către Eusebiu de Cezareea în *Istoria Bisericească* ¹⁰³, tocmai pentru a demonstra că deținerea paternității ereziei de către diaconul Nicolae¹⁰⁴ nu poate fi veridică. Această ipoteză fusese susținută în perioada anterioară secolului IV de către Sf. Irineu de Lyon: „nicolaiții au ca învățător pe Nicolae unul din cei șapte diaconi”¹⁰⁵.

Se poate spune că erezia nu a rămas în memoria primelor veacuri creștine datorită învățăturilor promovate de ea, ci datorită practicilor sale.

Observăm în cazul acestei erezii și o metodă ingenioasă de promovare, și anume invocarea autorității unui slujitor al apostolilor ca întemeietor al ei. Această practică (întâlnită mai apoi frecvent în istoria Bisericii, de ex. cazul Sf. Dionisie Areopagitul, scriitor al secolului V care își pune scrierile sub numele unui creștin atenian din secolul I) era menită să confere autoritate ereziei și să o promoveze mai ușor. Am putea spune că în cazul nicolaiților am avea așadar de a face cu două metode eronate de misiune: 1. promovarea compromisului moral și 2. invocarea ilicită a unei autorități creștine consacrate ca tutelar al ereziei.

CONCLUZII

Biserica creștină a propovăduit de la început lumii adevărul, dar nu un adevăr impersonal, conceptual, ci pe Hristos-Adevărul. Misiunea sa este aceea de a hristiformiza și hristoforiza lumea într-o dimensiune soteriologică. Pentru aceasta ea îl propovăduiește pe Logosul întrupat și revelat înaintea oamenilor. Întrucât Logosul este veșnic și imuabil și cuvântul pe care îl propovăduiește Biserica în activitatea sa misionară reprezintă un adevăr veșnic, aprioric, și imuabil. Acest adevăr, însă, prin însuși faptul că a fost descoperit oamenilor a fost exprimat în cuvinte, concepte și imagini, adică în valori culturale, el neputând fi cunoscut decât într-o formă inculturată. Misiunea Bisericii este aceea de a transmite adevărul veșnic,

¹⁰² Sf. Clement Alexandrinul, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰³ Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, pp131-132.

¹⁰⁴ Fapte 6,5.

¹⁰⁵ Sf. Irineu de Lyon, *op. cit.*, p. 249.

mântuitor tuturor popoarelor. Astfel, una dintre exigențele misiunii creștine este aceea de a încultura mesajul evanghelic în cultura specifică fiecărui popor pentru a-l face accesibil acestora. De la început Biserica a propovăduit într-un mediu multicultural extrem de bine structurat din punct de vedere religios. Metoda folosită de către apostoli în predică a fost cea a acomodării mesajului și a transmiterii acestuia fiecărui spațiu cultural-religios în care se propovăduia, această acomodare făcându-se prin preluarea limbii, a conceptelor, a sistemelor de gândire și a valorilor cultural-religioase ale fiecărei culturi. Limita acomodării mesajului respectată de către apostoli era aceea a păstrării autenticității și corectitudinii Evangheliei.

Secolul I cunoaște însă și maniere eronate de înculturare a mesajului. În cazul ereziilor secolului I, probabil mai mult decât în cazul altor erezii, eroarea dogmatică este generată și este promovată printr-o eroare de acomodare a Evangheliei. Erorile de acomodare a mesajului Evangheliei se fac referitor la două realități cu care evanghelia intră în contact: religia și cultura.

Ereziile iudaizante reprezintă o încercare de coabitare a Evangheliei și a legii mozaice. Concesia se face în aceste erezii religiei cu care Evanghelia intră în conflict, religie căreia i se permite o supraviețuire ilicită în paralel cu creștinismul. Această concesie are însă consecințe dezastruoase din punct de vedere dogmatic și misionar, pentru că încercarea de coabitare generează necesitatea unei relativizări dogmatice a adevărului de credință creștin, relativizare care în formele sale extreme (erezia ebionită) duce la subminarea principiilor fundamentale ale creștinismului.

În spațiul elenistic Evanghelia se confruntă cu un spirit raționalist care își arogă capacitatea de a construi un sistem soteriologic sincretist. Gnosticismul se prezintă în secolul I ca un curent încă nu suficient de bine organizat sau structurat, dar puternic afiliat unor principii teologice. În încercarea de a acomoda mesajul creștin acestor principii, ereticii gnostici transformă creștinismul într-o sursă a unui sincretism care se revelează ca o structură religioasă superioară acestuia. Creștinismul este în curentele gnostice văduvit tocmai de calitatea de a fi în sine calea spre mântuire, rezervându-i-se doar rolul de servanț al unor principii sau învățături. Concesia culturală făcută unui produs filosofic al rațiunii umane duce la pervertirea mesajului creștin până la suprimarea principiilor sale fundamentale (ex. divinitatea Logosului întrupat).

În aceeași perioadă ereticii nicolași sub o influență gnostică și arogându-și cu o subtilă perspicacitate misionară o autoritate apostolică, înțeleg să facă din promiscuitatea morală metodologia de promovare a învățăturii lor.

Procesul de înculturare a Evangheliei este unul obligatoriu din perspectivă misionară, dar, ereziile secolului I relevă faptul că el comportă riscuri care pot deturna misiunea Bisericii de la însăși finalitatea ei soteriologică, prin compromiterea corectitudinii mesajului revelat, în cazul folosirii unei metode de acomodare a mesajului Evangheliei tutelate de premisa unui compromis al coabitării cu o altă religie sau cu un alt sistem filosofic cu pretenții soteriologice.

EVANGHELIE SI ELENISM ÎN DISPUTELE ARIENE TÂRZII - DISPUTA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE CU EUNOMIE -

CIPRIAN VIDICAN

RÉSUMÉ. *Évangile et hellénisme dans les disputes ariennes tardives: la dispute de Saint Basile de Césarée avec Eunome.* Après le synode de Nicée, l'arianisme dans sa forme la plus radicale a cessé d'exister pendant quelques décennies. Mais aux alentours de 360 on le voit ressusciter dans la doctrine anoméenne d'Aetius et surtout d'Eunome. Ce dernier ajoutait à la doctrine arienne quelques syllogismes nouveaux. D'abord, le nom qu'on attribue à quelqu'un dénomme sa substance. Ensuite, le nom d'*agennetos* (inengendré) désignait la substance divine en elle même. Le Fils était donc exclu de la divinité, en raison de Sa naissance du Père. Il était censé être *anomoios* (non-semblable) avec le Père. Saint Basile a facilement renversé les syllogismes eunomiens, en renouvelant en même temps la fidélité envers le terme nicéen de *homoousios*, pour le rapport entre le Père et le Fils. Même si l'usage qu'il lui accorde et mince, sa confiance en lui et dans la foi nicéenne est clairement exprimée.

I. SCRIPTURĂ ȘI FILOSOFIE LA EUNOMIE ȘI LA SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Sinodul de la Niceea a pus capăt, cel puțin pentru moment, ereziei ariene în forma ei clasică, adică în forma în care a gândit-o Arie. Tezele fundamentale ale ereziarhului, conform cărora ar fi fost o dată când Fiul nu era, pentru că Fiul, ca și celelalte creaturi, ar fi fost „din cele ce nu sunt” (*ex ouk onton*), au fost anatematizate de sinodali și evitate de către cei care mai păstrau un mod de gândire asemănător cu cel al lui Arie. Sinoadele semiariene s-au dezis, cel puțin formal, și de persoana lui Arie și de expresiile lui cele mai dure cu privire la persoana Fiului. Formula primului dintre aceste sinoade, ținut la Antiohia în 339, la trei ani după moartea lui Arie, marca distanța pe care episcopii sinodali voiau să o ia față de acesta. Distanță pe care ar fi vrut să o proiecteze și în trecut, de vreme ce îi vedem preocupați să înlătore bănuiala oricărei părtașii pe care ar fi avut-o cândva cu „prezbiterul” Arie: „Noi nu ne-am făcut următori ai lui Arie. Căci cum am putea, fiind episcopi, să urmăm unui prezbiter?... Dar examinând și cercetând credința lui, mai degrabă l-am primit decât i-am urmat.”¹

Cu acest sinod și cu această declarație începe o nouă etapă în evoluția ereziei ariene. Locul intransigenței și al formulelor „tari” ale lui Arie este luat de o

¹ Apud Sf Atanasie cel Mare *Despre sinoade* XXII, traducere românească în col. Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), vol. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 130 – 131.

atitudine mult mai conciliantă, care va da naștere până la urmă unui arianism mai moderat. Termenul niceean *homoousios* n-a fost, desigur, acceptat, dar raportul în care se găsește, ontologic, Fiul față de Tatăl, a fost exprimat printr-un termen apropiat cel puțin fonetic: *homoiousios*. Pentru Sf. Atanasie de pildă apropierea pare a fi mai mult decât fonetică, pentru că îl vedem acceptând, într-un moment de toleranță, posibilitatea comuniunii cu Vasile al Ancirei, unul din liderii partidei homoiousiene, dar numai după ce i-a impus condiția ca, pe lângă *homoiousios* să adauge că Fiul este *din ființa Tatălui*. E foarte greu însă de apreciat sinceritatea lepădării de Arie și de învățătura lui la episcopii semiarieni. Așa cum arată lucrurile, s-ar părea că ei sunt de acord să afirme veșnicia Lui, nașterea Lui din Tatăl mai înainte de veci și chiar dumnezeirea Lui, singurele rezerve păstrându-le doar când este vorba de egalitatea și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl. Anatematizarea expresă a opiniilor extreme ale lui Arie² pare să excludă ideea creării Fiului în timp. Nu putem fi însă siguri de acest lucru, atâta timp cât o altă expresie ariană, anatematizată la Niceea, a rămas neanatematizată de nici un sinod semiarian. Este vorba de ideea lui Arie că Fiul „nu era înainte de a se naște.” Dacă se putea gândi despre Fiul că nu era înainte de a se naște, și că a existat deci un moment al nașterii Lui, chiar înainte de timp și de veac, atunci veșnicia Fiului nu era încă pe deplin afirmată.

Evoluția ulterioară a arianismului va duce, pe de altă parte, peste doar câțiva ani, la o reîndepărtare de ortodoxia niceeană. Sinodul de la Sirmium, din 357, va interzice să se predice despre *ousia* și *homoousios*, dar și despre *homoiousios*. În locul tuturor va fi recomandat doar *homoios*. Emergența acestui termen și succesul lui în fața celorlalți trebuie explicat prin apariția unei grupări formate din câțiva episcopi și avându-l ca promotor pe Acaciu al Cezareei. Deși minoritar, acest grup și-a putut impune punctul de vedere, beneficiind de sprijinul împăratului Constanțiu. Diferența și totodată regresul față de *homoiousios* consta în aceea că dacă *homoiousios* descrie o asemănare „după ființă” (kat'ousian), *homoios* descrie doar una „după voință” (kata boulesin). În orice caz termenul prin care desemna Arie relația Fiului cu Tatăl, *anomoios* părea să fi ieșit pentru totdeauna din disputele teologice. Reapariția lui, precum și scurtul și relativul succes pe care-l va avea, vor fi legate de numele a doi teologi arieni, buni prieteni – de altfel maestru și discipol – Aetius și Eunomius. Vom vedea deci termenul resuscitat în cadrul mai multor sinoade, din care primul ținut la Antiohia în 358, la care participă și cei doi și în care arianismul pur triumfă.³ Îl vom regăsi apoi în formula sinodului semiarian de la Isauria, din anul 359, care nu doar că îl respinge, ci îl chiar anatematizează: „respingem termenul *de o ființă asemănătoare (homoiousios)* ca străin Scripturilor, iar termenul *neasemenea*

² De exemplu în scrisoarea întocmită la Antiohia în 341 și trimisă episcopilor din Galia: „Iar pe cei ce zic că Fiul este din cele ce nu sunt, sau că e din alt ipostas și nu din Dumnezeu și că a fost un timp când n'a fost, Biserica universală îi socotește străini.” (Despre sinoade XXV, p. 133). Sau, aproape în aceleași cuvinte în mărturisirea sinodului de la Sirmium din anul 351. (idem XXVII, p. 138).

³ X. Le Bachelet, art. *Eunomius*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. V, Paris, Lethouzey, 1913, col. 1502.

(*anomoios*) îl dăm anatemei.”⁴ Vor urma apoi mai multe reabilitări și respingeri ale termenului, cei doi susținători ai lui având și ei aceeași soartă fluctuantă ca și el. Vor ajunge episcopi amândoi, Eunomie la Cyzic, iar Aetius fără scaun episcopal, dar nu vor fi feriți, pe de altă parte nici de numeroase privații, suferind chiar exilul.

Destinul anomeismului în această a doua perioadă a lui – prima fiind cea a lui Arie însuși – nu va fi decât unul minor. Anomeii nu vor înregistra succesul homoiousienilor, nici măcar pe cel al susținătorilor lui *homoios*, dar vor scrie totuși o pagină mult mai importantă decât aceștia în istoria arianismului. În primul rând pentru că au lăsat niște documente scrise, în care au încercat să expună cât mai sistematic cu putință elementele doctrinei lor. Așa de pildă Sf. Epifanie de Salamina reproduce⁵ 47 de teze ale lui Aetius, din care Aetius vrea să rezulte că nenașterea (*agennesia*) constituie substanța lui Dumnezeu și că în general un nume desemnează o substanță. Sfântul Vasile cel Mare cunoștea și el acest mod de a gândi al ereticului.⁶ În ce-l privește pe Eunomie, acesta a scris o primă *Apologie (Apologetikos)*⁷, căreia i-a dat replică Sf. Vasile în lucrarea *Contra lui Eunomie*.⁸ A mai scris apoi o *Apologie a apologiei*, care nu s-a păstrat, dar care poate fi reconstituită cu aproximație din fragmentele pe care le reproduce Sf. Grigore de Nyssa în cartea sa de răspuns, intitulată, ca și cea a fratelui său, tot *Contra lui Eunomie*. În fine de la Eunomie s-a mai păstrat o mărturisire de credință adresată împăratului Teodosie⁹. Eunomie a mai scris însă și alte lucrări, între care și un comentariu la epistola către Romani, dar care nu s-a păstrat.

Însemnătatea pe care a căpătat-o criza anomee în epocă și în general în istoria arianismului este o consecință nu doar a producțiilor literare ale lui Aetius și Eunomie, ci și – sau poate mai ales – a gravității mesajului acestei fracțiuni ariene, care nu făcea altceva decât să reînvie arianismul în forma lui cea mai radicală, forma lui Arie însuși. Acest lucru a făcut ca reacția apărătorilor credinței de la Niceea să fie foarte promptă și cu nimic mai prejos decât reacția Sfântului Atanasie din cele *Trei cuvinte împotriva arienilor*.

Așadar Eunomie predica neasemănarea Fiului cu Tatăl. Deși s-a observat faptul că termenul *anomoios* nu apare nicăieri în textele lui Eunomie¹⁰, fiind evitat cu grijă, poziția pe care o acordă el Fiului în raport cu Tatăl nu diferă cu nimic de cea pe care i-o acordase Arie. Arie care scrisese negru pe alb, în fragmentele din

⁴ *Despre sinoade* XXX, p. 146.

⁵ În lucrarea *Panarion* LXXVI P. G. t. XLII, col. 549 sq.

⁶ La care face referire în *Despre Sfântul Duh* II. Ediție în limba română în col. PSB, vol. 12, pag. 19.

⁷ P. G. t. XXX, col. 835 – 868. Ne vom referi în acest studiu la ediția franceză din col. *Sources Chrétiennes*, (SC) vol. 305, pp. 234 – 299. (traducere, introducere și note Bernard Sesboué). O vom numi *Apologia I*.

⁸ P. G. T. XXIX, col. 493 -773. Ne vom referi de asemenea la traducerea franceza din *Sources Chrétiennes*, vol. 299 și 305. (traducere, introducere și note Bernard Sesboué).

⁹ P. G. t. 67, col. 587 sq..

¹⁰ SC vol. 305, p. 277, nota 3.

Thalia pe care le reproduce Sf. Atanasie,¹¹ că Fiul este *anomoios* față de Tatăl. Istoricul bisericesc Filostorgiu (admirator al lui Eunomie și partizan al învățaturii lui), spune că și Aetius și Eunomie au negat că în învățătura lor Fiul este *anomoios* față de Tatăl.¹² Dar negația, chiar dacă a fost, n-a putut și nu poate fi destul de convingătoare. Dacă Tatăl și Fiul nu sunt de o ființă, nici de o ființă asemănătoare, nu rămâne până la urmă decât să fie neasemănători în ființă.¹³

Originalitatea față de Arie mai poate fi observată și în alte câteva puncte. Desigur cel mai important dintre acestea constă în corespondența pe care, pe urmele lui Aetius, o stabilește între nume și substanțe, lucru la care Arie nu s-a gândit și care, o dată acceptat îi va servi foarte mult în fundamentarea raportului disanalogic în care Îi va situa pe Fiul și pe Tatăl.

Desigur trebuie să ne întrebăm, așa cum am făcut-o și cu Arie, cum a citit Scriptura Eunomie și, pe de altă parte cum a receptat filosofia anterioară și contemporană lui? Ca și la Arie, și la Eunomie trimerile la Scriptură sunt rare și înțelese neținând seama de context. În prima lui apologie nu există decât un singur pasaj în care se oferă câteva suporturi scripturistice. El arată astfel, citat *in extenso*: „În orice caz, pentru a nu da impresia că violentăm adevărul prin propriile noastre invenții și raționamente, după acuzația calomnioasă care a fost rostită împotriva noastră, vom face demonstrația noastră plecând de la Scripturile însele. Un singur Dumnezeu este anunțat de către Lege și proroci. Acest Dumnezeu, Mântuitorul însuși mărturisește că este Dumnezeul Unului-Născut: „Căci mă duc, zice El, la Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru.” Nu există decât un singur Dumnezeu adevărat, singurul înțelept, singurul bun, singurul puternic, singurul bucurându-se de nemurire.”¹⁴ Versetul citat în întregime este din Ioan 20, 17, iar atributele enumerate după aceea trimit la fragmente din evangheliile și din epistolele Sfântului Pavel. Desigur interpretarea lor ne aduce aminte de modul în care le interpretau arienii cu care polemiza Sf. Atanasie: într-o manieră literalistă și îngustă, destinată să extragă din ele, forțându-le, ideea inferiorității Fiului. La fel va fi invocat și un alt text din evanghelistul Ioan: „Nimeni nu este atât de necugetat și de îndrăzneț încât să-l declare pe Fiul egal cu Tatăl, Domnul zicând în termeni preciși : „Tatăl este mai mare decât Mine.”¹⁵

Sfântul Vasile pare să-i fi auzit pe anomei folosind și alte texte decât cele invocate de către Eunomie. Nicăieri Eunomie nu face apel la citatul din Pildele lui Solomon care pune în gura înțelepciunii cuvintele: „Domnul m-a creat ca început al căilor Lui.” (8,22), pasaj făcut deja celebru de disputele anterioare și pe care l-au interpretat, de-a lungul secolului IV, cu mici diferențe între ei, Sf. Atanasie cel Mare,

¹¹ În *Trei cuvinte împotriva arienilor* I,VI, ediție românească în col. PSB vol. 15, p. 161.

¹² Filostorgiu, *Historia Ecclesiastica* IV, 12 și VI,1. apud P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988, p. 633- 634.

¹³ Același P.C. Hanson crede (loc. cit.) că mai potrivit ar fi să apunem că Eunomie a fost heteroousian decât că a fost anomeu. Deși, recunoaște el, nici termenul heteroousios nu apare la Eunomie.

¹⁴ Eunomie, *Apologia I*, 21, Sources Chrétiennes 305, p. 277

¹⁵ *Ibidem* 11; SC 305, p. 257.

Meletie al Antiohiei, Grigore de Nazians și Grigore de Nyssa.¹⁶ Dar, deși nu apare în Apologie, Sf. Vasile îl menționează printre textele invocate de anomei, introducându-l cu cuvintele: „Acești oameni caută un refugiu în textul lui Solomon. Căci, din cauza acestui cuvânt atribuit persoanei înțelepciunii: „Domnul m-a creat”, ei au dedus că le este permis să zică despre Fiul că e creatură.”¹⁷

Desigur Eunomie își prezintă doctrina ca fiind nu doar biblică, ci și patristică. Profesată așadar de Părinții dinainte. Preambulul *Apologiei* consideră tradiția Părinților drept un bun criteriu al corectitudinii, iar oricine expune o poziție, în materie de credință, trebuie, spune Eunomie, să poată dovedi consensul cu tradiția: „Căci este poate necesar ca cei care fac expuneri în aceste chestiuni și dau seama despre credința lor proprie, să nu se încreadă fără precauții în judecata majorității. Prezentând în prealabil, ca pe o normă și o regulă tradiția venită de la Părinți, care s-a impus de la origine, ei trebuie să fie de acord să utilizeze acest criteriu riguros pentru a decide asupra pozițiilor exprimate.”¹⁸ De asemeni, dacă Eunomie crede că Sfântul Duh e al treilea în Treime și e o creatură a Fiului, el crede că are și aici suportul tradiției sfinților: „Noi nu urmăm opiniile nesocotite ale majorității, ci noi păstrăm în toate punctele predania sfinților, din care am învățat că el este al treilea în demnitate și în ordine.”¹⁹ La fel învățătura despre Fiul are și ea pretenția de a fi extrasă din cuvintele sfinților.²⁰

Cât despre deschiderea lui Eunomie înspre sursele filosofice, trebuie spus că, evident, el n-a declarat nicăieri că ar fi dator vreunui gânditor sau vreunui sistem filosofic. Așa cum dovedește unul din citatele anterioare din Apologie, el a considerat că sursa lui fundamentală rămâne Scriptura și că gândind despre Tatăl, despre Fiul și despre Duhul în felul în care se exprimă în Apologie, el nu trăda deloc mesajul Scripturii, ci nu făcea decât să îl expună în alți termeni. De asemeni nicăieri nu discută despre lipsa din Scriptură a termenilor-cheie ai sistemului său – și în primul rând a lui *agenetos* - păstrând aici aceeași tăcere pe care am văzut-o la Arie. Dar nu e greu să observăm o asemănare prea izbitoare ca să nu fie suspectă, între treimea lui Eunomie, cu cele trei ipostasuri ordonate descendent, și triada neoplatonică pe care o dezvoltă Plotin în *Enneade*. „Sistemul lui Eunomie, scrie teologul francez Jean Daniélou, este de fapt un sistem neoplatonic, o explicație a genezei multiplului pornind de la Unu. În vârful ierarhiei se află *agenetos*, divinitatea inefabilă. Aceasta, prin mijlocirea unei *energeia*, care se cheamă Tatăl, produce un *ergon*, care este Fiul. Acesta, la rândul său, printr-o *energeia*, care este Duhul, produce un *ergon*, care este cosmosul. Treimea este deci redusă la o ierarhie de ipostasuri. Sub o haină creștină, este vorba de un sistem platonice.”²¹ O să dezvoltăm în

¹⁶ Cf. M. Van Parys, *Prov. 8,22 chez les Peres Cappadociens*, Irenikon 43 (1970), p. 362-379.

¹⁷ Contre Eunome, II, 20; P.G. 29, 616 b; p. 83.

¹⁸ *Apologia I*, 4; P. G. 30, 840 b; SC 305, p. 241.

¹⁹ *Ibidem*, 24; P.G. 861 b; SC 305 p. 285.

²⁰ Cf. *ibidem* 12, SC 305, p. 257.

²¹ Jean Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonique du Cratyle* „Revue des études grecques” 69 (1956), p. 428, apud *Introduction à l'Apologie d'Eunome*, SC 305, p. 191.

capitolul următor subiectul treimii lui Eunomie, dar observația de principiu citată înainte este justă: triada neoplatonică Unu - Inteligență (Nous) - Suflet (Psyche), cu trei paliere despărțite de mari distanțe ontologice, care exclud analogia între ele, își găsește o replică fidelă în „treimea” lui Eunomie. Din nou însă diplomația sa, sau pur și simplu plusul de experiență pe care i l-au procurat deceniile de dispute teologice, l-au împiedicat să se exprime în această privință la fel de categoric cum o făcuse Arie. Dacă Arie a zis: „Și ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh este împărțită prin fire, fiind diferite și despărțite, străine și nepărtașe între ele, iar aceștia sunt cu totul și infinit neasemenea prin ființa și slava lor,”²² Eunomie se mulțumește să zică doar că Tatăl, Fiul și Duhul sunt incomparabili: „(Fiul) este incomparabil după substanță cu cel ce l-a născut și cu cel care a fost făcut prin el, Duhul Sfânt”.²³ Într-adevăr, distanțele care separă etajele realității la neoplatonici se regăsesc respectate și la Eunomie: Tatăl este incomparabil superior Fiului, Fiul la rândul lui este superior celorlalte creaturi (între care, evident, Duhul Sfânt): „Îi atribuim Fiului acea superioritate pe care trebuie cu necesitate să o aibă creatorul asupra propriilor sale creaturi.”²⁴

Se simte însă în triadologia lui Eunomie și o influență venită din partea lui Aristotel. Faptul că a luat „agennetos”-ul lui Arie și a făcut din el numele însuși al substanței lui Dumnezeu l-a pus pe Eunomie în fața unei probleme grave: în etimologia sa, cuvântul „agennetos” este unul privativ: el spune despre o persoană că nu este născută, așadar arată ceea ce o persoană nu este. Despre privațiii Aristotel afirmase următoarele: „privațiile sunt secundare în raport cu afirmațiile”.²⁵ Pentru ca un om de exemplu – gândea Aristotel – să poată fi ciung, trebuie ca ideea de om, omul ca universal, să aibă două mâini. Numai astfel putem spune despre un om oarecare că nu are o mână și că astfel el suferă o privație. La fel, putem spune despre un om că e bolnav numai dacă avem starea de om sănătos, anterioară bolii și în raport cu care un om sau altul e bolnav, suferind, de asemenea, o privație. În acest sens, conform lui Aristotel, privațiile sunt secundare în raport cu afirmațiile. Dacă se aplică această grilă modului în care Eunomie îl gândea pe Dumnezeu ca „agennetos”, deci printr-un termen privativ, se ajunge imediat la concluzia că lui Dumnezeu îi lipsește ceva: faptul de a fi născut. Dumnezeul ideal ar fi trebuit să cuprindă în sine și nașterea. Dumnezeul lui Eunomie însă suferă de o lipsă în raport cu acel ipotetic prototip ideal. Privația pe care o sugerează numele său îl situează într-o poziție de posterioritate și secundaritate.

Evident că Eunomie respinge o asemenea interpretare: „Dar într-adevăr, Dumnezeu este „agennetos” nu după privație, dacă este adevărat că privațiile sunt privații de atribute naturale și că ele sunt secunde în raport cu posesiile. Dumnezeu nu are origine după natură și nu a devenit „nenăscut” după ce a avut la început

²² Apud Sf. Atanasie, *Trei cuvinte împotriva arienilor* I,VI, ediție românească în col. PSB vol. 15, p. 161.

²³ *Apologia* I, 24; P. G. 30, 864 a-b; SC 305, p. 289.

²⁴ *Ibidem* 15, P. G. 30, 849d, SC 305, p. 265.

²⁵ *Categorii* I, 9, 8-11.

această origine și a fost ulterior privat de ea. Este de-a dreptul nepios, pentru că este dezastruos într-adevăr pentru adevărata noțiune de Dumnezeu și pentru perfecțiunea Sa și să zici doar că Dumnezeu a fost privat de ceva.”²⁶ Desigur Sfântul Vasile va dovedi șubrezenia acestei argumentații și va reafirma ceea ce de la bun început e evident, anume că „*agenetos*” este un nume privativ, în sensul că arată ceea ce nu există în Dumnezeu-Tatăl. Dar despre acest lucru vom trata mai pe larg în capitolul dedicat teologiei Sfântului Vasile. Rezumând cele spuse până acum de Eunomie, trebuie să observăm încă o dată schema neo-platonice pe care și-a construit întreaga viziune asupra Treimii. Vom regăsi la el aceeași transcendență absolută a Monadei divine (pe care Eunomie refuză s-o numească astfel, dar fără a reuși să ne convingă prin aceasta că nu copiază întocmai păreriile lui Arie față de Dumnezeul-Monadă) și aceeași disanalogie între cele trei ipostasuri – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh – deși și aici, așa cum am arătat mai sus, Eunomie refuză vocabularul arian al disanalogiei și mai ales termenul în sine de *anomoios*.

De cealaltă parte, Sfântul Vasile ne oferă un model cu totul diferit, compus pe de o parte dintr-o fidelitate fără nici o breșă față de adevărul cuprins în tradiția învățătoarească a Bisericii, iar pe de altă parte dintr-o atitudine mult mai echilibrată față de filosofia din afară. Pentru Sfântul Vasile e clar că intenția lui Eunomie, ca de altfel a oricărui eretic, o constituie desprinderea de tradiția Bisericii. Un pasaj din lucrarea „Despre Sfântul Duh” ne lămurește în această privință. Ereticii duc o luptă, chiar fizică, împotriva drept-credincioșilor – și într-adevăr au existat în epocă prigoane – beneficiind de susținerea împăraților cu înclinații ariene. Dar ținta acestui război este în ultimă instanță, afirmă Sfântul Vasile, tradiția apostolică: „Dar să nu uităm că noi suntem doar pretext pentru război și că ei țintesc mai sus. Împotriva noastră, chipurile, pregătesc mașinațiile și cursele și se îndeamnă reciproc să dea mână de ajutor. În realitate însă credința este cea atacată, iar scopul comun al tuturor dușmanilor învățaturii celei sănătoase este de a clătina temelia dreptei credințe și de a distruge temelia ei și tradiția apostolică.”²⁷

Cum a privit deci Sfântul Vasile inovațiile lui Eunomie? Pentru că într-adevăr termenul *agenetos* este o inovație. Nu în sensul că Eunomie l-ar fi inventat – el apăruse deja la Arie – ci în sensul că limbajul Scripturii nu îl cunoaște. Pe de altă parte, puterea pe care i-o acordă Eunomie, de a exprima însăși ființa lui Dumnezeu,²⁸ este și ea o noutate față de tot ce s-a crezut până atunci în Biserică. Într-adevăr, lipsa lui *agenetos* din Scriptură trezește suspiciunea Sf. Vasile: „În ce mă privește, această denumire de *agenetos*, chiar dacă pare să concorde cu noțiunile care sunt ale noastre, dat fiind că nu se află în Scriptură și că ea este primul fundament al blasfemului lor, așa zice că ea merită pe bună dreptate să nu fie

²⁶ *Apologia I*, 8; P.G. 30, 844a; SC 305, p. 249.

²⁷ *Despre Sfântul Duh X*, PSB 12, p. 40.

²⁸ Cf. *Apologia I*, 8; P. G. 30, 841d; SC 305, p. 247-249.

nici măcar rostită. Căci cuvântul Tată are același sens cu *agenetos*, ca să nu mai spunem că el introduce, implicând-o, din cauza relației, și pe cea de Fiu.”²⁹

Se pare deci că nu lipsa pur și simplu din Scriptură îl face pe *agenetos* ilegal în ochii Sf. Vasile. Mai degrabă lipsa lui combinată pe de o parte cu faptul că inventarea termenului servește impietății eunomiene, iar pe de altă parte cu faptul, evident, că Scriptura are un alt termen prin care Îl denumește pe Cel pe care Eunomie vrea să-L denumească prin cuvântul lui inventat. Nu introducerea a noi termeni, pe care limbajul scripturistic îl ignoră, constituie eroarea. Eroarea apare atunci când acești termeni îi înlocuiesc pe cei deja existenți în Scriptură, denaturându-le și sensul, și, în egală măsură, atunci când noii termeni sunt străini de însuși mesajul de ansamblu al Scripturii. Când introduce, o dată cu noutatea expresiei, și o noutate a învățăturii. Este cazul lui *agenetos*, scrie Sf. Vasile, dar este și cazul lui *gennema*, cuvântul favorit al lui Eunomie pentru denumirea Celui pe care Scriptura îl numește Fiu: „Dar, zice el (Eunomie), dacă Dumnezeu a născut, de ce nu l-am numi odraslă (*gennema*) pe cel care a fost născut? Pentru că este un lucru înfricoșător să numim cu numele noastre pe cel pe care Dumnezeu l-a slăvit cu un nume care este mai presus de orice nume. „Căci tu ești Fiul Meu, se zice, astăzi te-am născut.”³⁰ Concluzia Sfântului Vasile este tranșantă: „a îndrăzni deci să întreprinzi ceea ce n-au admis nici uzajul comun, nici Scripturile, nu este aceasta culmea nebuniei?”³¹

Se înțelege deci că *homoousios*-ul niceean, la fel de nescripturistic ca și *agenetos*, îi va stârni Sf. Vasile o cu totul altă atitudine. În opoziție față de *agenetos*, termenul de la Niceea umple o lipsă a vocabularului scripturistic, nu înlocuiește o expresie existentă. Pe de altă parte, el nu introduce o învățătură divergentă în raport cu învățătura biblică, ci, dimpotrivă, o expune într-un mod mai explicit și mai conceptual. Deși Sf. Vasile nu discută nicăieri relația dintre limbajul scripturistic și „nescripturisticul” *homoousios*, atitudinea față de *agenetos*, cu toate rezervele ei, ne permite să reconstituim, în oglindă, atitudinea față de termenul niceean.

Mai rămâne de discutat atitudinea Sf. Vasile față de gândirea filosofică. „Contra lui Eunomie” pare să reflecte o opinie mai degrabă negativă vizavi de acceptarea în discursul creștin a unor influențe filosofice. Față de Eunomie, care ajunsese să răstălmăcească învățătura de credință, modelând-o după o schemă filosofică – mai precis neoplatonică – Sf. Vasile încearcă să limiteze referirea la filosofii păgâni. Pus de pildă în fața unui silogism eunomian care voia să demonstreze un truism – acela că nenăscutul nu poate să fie născut³² - Sf. Vasile își pune o întrebare de felul următor: „Aveam într-adevăr nevoie de silogismele lui Aristotel sau Hrisip pentru a afla că nenăscutul nu e născut, nici de către el însuși nici de către un altul, și că nu este nici mai bătrân nici mai tânăr decât el însuși? Ce caută el (Eunomie) prin toate acestea? Pur și simplu, mi se pare mie, el vrea să

²⁹ *Contra lui Eunomie*, I, 5; P. G. 29, 517a, SC 299, p. 175-177.

³⁰ *Ibidem* II,8; P.G. 29, 585b-c; SC 299, p. 31-33.

³¹ *Ibidem*.

³² *Apologia I*, 7; P. G. 30, 841c; SC 305, p. 245.

treacă în ochii partizanilor săi drept un om avizat, cu gândirea superioară, drept un spirit ascuțit.”³³

Aceeași atitudine, aparent intransigentă, o vom regăsi și câteva pagini mai încolo, când Sf. Vasile citează, pentru a o respinge, teza lui Eunomie că numele *agenetos* nu este unul privativ. Terenul pe care îl atrage astfel Eunomie este unul aristotelic, iar Sf. Vasile trebuie deci să discute cu adversarul său despre substanța lui Dumnezeu pe marginea unei propoziții luate dintr-un filosof care a trăit cu multă vreme înainte de Hristos. Lucru cu care, desigur, nu este de acord. Pasajul merită citat în întregime, fie și doar pentru tonul categoric în care se exprimă Sf. Vasile: „Nu este greu de dovedit că el colportează acolo speculații care îi vin de la înțelepciunea lumii: ea l-a ajutat să facă această piruetă și iată inovațiile doctinare la care s-a dat. Căci de la Aristotel sunt, cum ar putea atesta cei care l-au citit, în cartea sa intitulată *Categorii*, termenii care privesc posesia și privația, și el a zis că privațiile sunt secundare în raport cu posesiile. Și ar trebui să fie suficient să arătăm că acest cuvânt al lui nu vine din învățătura Duhului, ci din înțelepciunea prinților acestei lumi, și să îi cităm din psalmi: „necredincioșii mi-au zis deșertăciuni, dar nu sunt ca Legea Ta, Doamne.”³⁴

Desigur însă că nu filosofia în sine este sursa problemelor pe care i le pune acum Eunomie. Era vorba mai degrabă de o anumită folosire a ei, care voia să facă din ea un ghid și un îndreptar de credință. Într-un opuscul cum e cel al lui Eunomie, în care, deși sunt invocați, Părinții anteriori nu sunt nici măcar o dată citați, apariția unui text din Aristotel trebuie să pară, într-adevăr, suspectă. Mai ales când teza pe care Stagiritul este chemat astfel să o susțină este una străină corpusului de învățături ale creștinismului. Că Sf. Vasile gândea altfel despre filosofia profană o dovedește celebra sa omilie către tineri, scrisă în timpul episcopatului, și în care filosofia, ca și literatura, apar tratate cu mult mai multă clemență: „Cu ce dar să comparăm pe fiecare din aceste două învățături (creștină și profană), spre a ne face o idee despre ele ? după cum însușirea proprie a unui pom este de a face un fruct, bun și frumos, dar și frunzele care se mișcă pe ramuri dau pomului o oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul: fructul lui este mai cu seamă adevărul. Dar nu-i lipsit de frumusețe dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa cum frunzele oferă pomului înveliș și o oarecare înfățișare frumoasă.”³⁵

II. TRIADOLOGIA ANOMEE A LUI EUNOMIE

Pentru cel care cunoaște sistemul de gândire al lui Arie decriptarea celui al lui Eunomie este o sarcină relativ ușoară. Foarte puține – deși nu lipsite de importanță – sunt noutățile pe care le aduce acesta din urmă. Așa cum am spus, Aetius și Eunomie au întreprins o întoarcere la arianismul originar, de la care cele

³³ *Contra lui Eunomie* I, 5; P. G. 29, 516 b-c; SC 299, p. 173 – 175.

³⁴ *Ibidem* I,9; P. G. 29, 532 a-b; SC 299, p. 199 – 201.

³⁵ *Omilia 22 (Către tineri)*, PSB 17, p. 569.

două mari curente semiariene (adepte ale lui *homoiousios*, respectiv *homoios*) s-au îndepărtat. Vom regăsi deci în *Apologia I* a lui Eunomie – singura care ni s-a păstrat în întregime – cele mai multe din tezele de bază ale lui Arie. Cu diferența că forma în care sunt expuse este mult mai îngrijită și evită excesele.

Astfel, cele două mărturisiri scurte de credință cu care se încheie *Apologia*³⁶ încep prin afirmarea credinței într-un singur Dumnezeu nenăscut și fără început (*agenetos* și *anarhos*). Cei doi termeni ne aduc aminte de Arie și de scrisoarea aceluia către Alexandru al Alexandriei, în care ei deschid o enumerare a atributelor lui Dumnezeu. Desigur Eunomie a perpetuat nu doar termenii în sine, ci și ambiguitatea lor. *Agenetos* înseamnă nenăscut, (așa cum, și pentru ortodocși, numai Tatăl este), dar poate însemna și negenerat. În cazul acesta, dacă numai Tatăl e negenerat, Fiul fiind, dimpotrivă, generat, atunci el este degradat la starea de făptură. De asemeni și *anarhos* înseamnă „fără un *arhe*”, adică fără principiu. Tatăl este desigur singurul care are acest atribut, fiul avându-l ca *arhe* pe Tatăl Însuși. Dar tot *anarhos* mai poate însemna - având în vedere multiplele sensuri ale lui *arhe* - început. Această ambiguitate voia Eunomie s-o speculeze, sugerând că Fiul nu este *anarhos*, adică nu este fără început. Cei doi termeni, deși proprii învățaturii Bisericii despre Tatăl, erau acum însușiți de Eunomie și resemnificați, în așa fel încât să excludă dumnezeirea Fiului.

Dintre ei însă – aceasta e una din noutățile lui Eunomie, *agenetos* are un statut cu totul deosebit nu doar față de *anarhos*, ci și față de orice alt termen. Separația radicală între *agenetos* pe de o parte și toate celelalte nume atribuite lui Dumnezeu pe de alta, constituie trăsătura cea mai caracteristică a sistemului eunomian: „Când zicem nenăscut (*agenetos*), credem că îl onorăm pe Dumnezeu nu doar printr-un nume, după un concept omenesc: noi credem că achităm, într-adevăr, datoria cea mai imprescriptibilă dintre toate, *mărturisind că este ceea ce este* (subl. mea). Căci ceea ce se zice în mod conceptual are o existență pur nominală, apoi se risipește natural, o dată cu sunetele vocii. Dar Dumnezeu, fie că ființele vorbesc, fie că tac, fie că au venit deja la existență, fie înainte să fi venit, era și este nenăscut.”³⁷

Deprecierea tuturor conceptelor este deci menită să pună în maximă evidență termenul care are, pentru Eunomie, toate privilegiile: *agenetos*. *Apologia I* nu cuprinde nici o declarație a lui Eunomie în sensul că omul poate nu doar desemna cu precizie, ci și cunoaște ființa lui Dumnezeu. Sfântul Vasile respinge însă, de-a lungul a mai multe capitole,³⁸ ipoteza cognoscibilității ființei lui Dumnezeu ca și cum ea ar fi fost formulată de Eunomie. Foarte probabil el face acest lucru pentru că în ansamblu în lucrarea *Contra lui Eunomie* el îi ia ca interlocutori pe eunomieni în general, nu doar pe inițiatorul curentului lor. Nu o dată Sf. Vasile se adresează la plural, lăsându-ne să înțelegem că are în vedere un grup mai extins de

³⁶ Cap. 28; P. G. 30, 868 a-c; SC 305, p. 297-299.

³⁷ *Apologia I*, 8; P. G. 30, 841d; SC 305, p. 247 – 249.

³⁸ *Contra lui Eunomie I*, 12 – 14; P. G. 540a-545b; SC 299, p.213-225.

adresanți. Din predica lor el trebuie să fi auzit și această idee, că ousia lui Dumnezeu ne este, nouă, oamenilor, accesibilă și cognoscibilă. Dar chiar Eunomie însuși se exprimă în acest sens, nu în prima ci în a doua apologie, atunci când se adresează adversarilor împrumutând cuvintele lui Hristos spuse samarinencei: „Voi vă închinați căruia nu știți, noi ne închinăm căruia știm”.³⁹ După mărturii exterioare confirmă și ele existența acestei pretenții a lui Eunomie. Una este a istoricului bisericesc Socrate.⁴⁰ Cealaltă este a istoricului anomeu Filostorgiu, care numără opiniile contrare ale lui Arie și Eusebiu de Cezareea printre erori.⁴¹

Privilegierea lui *agenetos* nu poate fi, pe de altă parte, înțeleasă dacă nu este pusă în legătură cu o altă concepție, tot de coloratură eunomiană și de asemenea lipsind de la Arie: după Eunomie, numele desemnează substanța. Când atribuim un nume cuiva, denumim astfel însăși substanța lui. Două nume înseamnă două substanțe, după cum, reciproc, două substanțe înseamnă două nume. Această idee nu este însă o găselniță a lui Eunomie. I-a fost predată de dascălul său, Aetius, despre care Sf. Vasile scrie: „Aetius, șeful acestei erezii, a scris undeva în epistolele sale așa: cele deosebite după fire sunt numite diferit, și invers: cele numite diferit sunt deosebite după fire.”⁴² E greu de stabilit originea acestei maniere de aplicare a limbajului. Deși a fost bănuită și aici o influență a lui Platon – mai precis a dialogului său *Cratylus*⁴³ – influență suferită evident nu direct ci prin neoplatonici, totuși, în lipsa unor dovezi mai bune, nu se poate veni cu o concluzie definitivă.

Tema corespondenței nume – substanță revine obsesiv în Apologie. Iată doar două exemple, din multiplele posibile: „Căci noi nu credem că substanța e un lucru și denumirea ei alt lucru. Ci ea e subiectul pe care îl desemnează numele, căci numele spune, într-adevăr, substanța.”⁴⁴ Iar Fiul, având alt nume decât Dumnezeu, are astfel și o altă substanță: „Unic de asemenea este și Fiul, căci este Unul-Născut. Ne-ar fi cu putință să prezentăm cuvintele prin care sfinții îl numesc pe Fiul odraslă (*gennema*) și creatură (*poiema*) și să facem să transpară prin diferența numelor diversitatea substanței.”⁴⁵ Așadar numele lui Dumnezeu este *agenetos* (nenăscutul), la fel cum substanța sa este nenașterea (*agennesia*). Numele Fiului este *gennema* (traductibil în limba română prin odraslă sau progenitură), substanța lui, desemnată astfel, fiind evident, diferită de a lui Dumnezeu, din moment ce înseși numele sunt diferite.

³⁹ Grigore de Nyssa, *Contra lui Eunomie* I, III, col. 602, apud X. Le Bachelet, *Eunomius*, în DTC vol. V, Paris, 1913, col. 1508.

⁴⁰ *Historia Ecclesiastica* IV, 7; P. G. t. 67, col. 474: „Dumnezeu nu știe despre ființa Sa nimic mai mult decât noi; ființa Sa nu este mai deslușită pentru El decât pentru noi. Tot ceea ce știm despre El știe și El, iar tot ceea ce El știe despre El Însuși, noi găsim în noi înșine, fără nici o diferență.”, apud X. Le Bachelet, art. *Anomeens*, în DTC vol. 1, col. 1325.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Despre Sfântul Duh*, PSB vol. 12, p. 19.

⁴³ Aceasta e părerea lui Jean Daniélou, în *Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonique du Cratyle*, *Revue des Etudes Grecques*, 69 (1956), p. 412-432.

⁴⁴ *Apologia I*, 12; P. G. 30, 848b; SC 305, p. 259.

⁴⁵ *Apologia I*, 12; P. G. 30, 848b; SC 305, p. 257 – 259.

Raportul lui Dumnezeu cu Fiul se va lămuri mult mai bine dacă observăm distincția – de asemenea de inspirație ariană – pe care o face Eunomie în Dumnezeu între *ousia* și *energeia* (activitatea). *Ousia* este veșnică, activitatea nu. Dacă ar fi și ea veșnică, ar apărea atunci două variante. Ori, ea fiind veșnică, iar lucrurile create prin ea, nu, ar fi imaginabilă o vreme în care activitatea lui Dumnezeu ar exista, iar lucrurile nu, ceea ce ar face-o inoperantă. Ori, pe de altă parte, lucrurile ar fi și ele veșnice. Dar amândouă variantele sunt excluse de Eunomie,⁴⁶ rămânând deci ca activitatea lui Dumnezeu să nu fie eternă, ci co-extensivă cu lucrurile. Și totuși, mai spune Eunomie, ea este conținută, în mod negenerat în preștiința lui Dumnezeu, înainte de constituirea Fiului și a lucrurilor create prin el: „Imaginea n-ar putea fi asemănătoare după substanță, ci după activitate, care este conținută în mod nenăscut în preștiința lui Dumnezeu, înainte de constituirea întâiului-născut și a lucrurilor create în el. Cine e acela care, într-adevăr, l-ar cunoaște pe întâiul-născut în el însuși și ar observa și lucrurile făcute prin el fără să mărturisească că în el este contemplată toată puterea Tatălui?”⁴⁷

Avem deci o imagine care, deși suferă câteva nuanțe, seamănă îndeaproape cu ceea ce știm de la Arie și Asterie. Tatăl are din veșnicie o putere (*dynamis*) sau o activitate (*energeia*), distinctă de el și al cărei chip creat va fi Fiul. Concluzia lui Eunomie va fi însă de un paradox pe care nu l-am întâlnit la Arie: Unul-născut a fost creat prin el însuși. Pentru că fiind putere lui Dumnezeu creată, el a fost făcut prin puterea lui Dumnezeu care există veșnic. Așa cum Arie spusese că există două înțelepciuni ale lui Dumnezeu, sau două Cuvinte, su doi Fii, primul veșnic, al doilea creat, la fel Eunomie învață că există două puteri, una veșnică și una creată. Cea creată este Fiul. Pasajul citat merge însă chiar mai departe și sugerează o relație mult mai strânsă, apropiată de o identificare între cele două puteri. Astfel că în loc să spună că puterea creată (Fiul) s-a făcut prin puterea necreată, spune direct că Unul-Născut a fost făcut prin el însuși. Este desigur un paradox, dar unul nu lipsit de coerență cu ansamblul sistemului.

Despre Fiul Eunomie nu are o părere mai bună decât avea Arie. Dintre expresiile ariene care neagă veșnicia lui și care au fost anatematizate la Niceea, una se regăsește explicit în apologie: (Substanța Fiului) a fost născută, nefiind înainte de a se naște.⁴⁸ Ceva asemănător apare câteva capitole mai încolo: „Fiul a fost născut atunci când nu era”⁴⁹, ceea ce înseamnă, la fel ca și mai sus, că nu era înainte de a se naște. Orice referire la timp lipsește însă. Lipsise de fapt și la Arie, nici el nespunând mai mult decât că „a fost o dată (*pote*) când nu era. Dar chiar și în această formă mult îmblânzită ideea lipsește de la Eunomie. De asemenea lipsește și o alta, care îi atrăsese lui Arie anatema la Niceea, și anume că Fiul este „dintre cele ce nu sunt” (*ex ouk onton*). Eunomie pare chiar să înlăture, cu buna știință, orice bănuială că ar

⁴⁶ *Ibidem* 23; P. G. 30, 860a; SC 305, p. 281.

⁴⁷ *Ibidem* 24; P. G. 30, 860c-d; SC 305, p. 283.

⁴⁸ 12; P. G. 30, 848b; SC 305, p. 259.

⁴⁹ *Ibidem* 15; P.G. 30, 849c-d; SC 305, p. 265.

gândi în felul acesta: „nu facem din substanța Unuia-Născut ceva comun cu ființele scoase din nimic.”⁵⁰ Sf. Vasile ne spune însă altceva. Trecând din nou la plural spune despre eunomieni în general următoarele: ”Ei zic că Fiul și ființele făcute prin el vin din neant și ei fac astfel natura lor comună în acest punct, dar neagă că îi atribuie o substanță asemănătoare celor a ființelor făcute din nimic.”⁵¹ Se pare că Sfântul Vasile i-a auzit pe anomei, în contexte care nu obligau la diplomație, afirmând că Fiul, ca și lucrurile create prin El, a fost făcut (sau născut) din neant. Ceea ce îi apropie, o dată în plus, de discursul lui Arie.

De asemeni lipsește de la Eunomie ideea că Fiul este schimbător. Arie însuși era de altfel ambiguu în această privință. El spunea că Fiul a fost creat liber și având puterea de a se desăvârși. Dar Tatăl nu a așteptat ca Fiul să treacă prin toate etapele desăvârșirii, ci, știind dinainte că se va desăvârși, i-a dăruit încă de la început desăvârșirea. Astfel că desăvârșirea Fiului, și deci și dumnezeirea Lui (în sensul, relativ, în care o înțelege Arie), sunt și nu sunt rezultatul unui proces. Sunt pentru că Fiul avea libertate și o fire schimbătoare, putând teoretic să aleagă și calea contrară, și nu sunt, pentru că Tatăl i le-a dăruit de la început, anticipând alegerea și progresul în Bine pe care le-ar fi făcut Fiul. Eunomie se mulțumește să spună că Tatăl l-a creat pe Fiul ca imagine și amprentă a puterii și a activității lui.⁵² Nu aflăm însă cum a ajuns astfel, ceea ce ne permite să spunem că, dacă luăm în considerare doar ceea ce Eunomie spune, doar expresiile lui, el nu pare să fi profesat credința într-o natură schimbătoare a Fiului.⁵³

Ultimul citat ne pune în fața unei probleme interesante și la care se gândise la vremea lui și Arie: în ce fel este Fiul chipul (*eikon*) Tatălui, așa cum îl numește Sf. Apostol Pavel în două locuri în epistolele lui (II Cor. 4,4 și Col. 1,15). Arie acceptase doar faptul că Logosul necreat al Tatălui, care există din veci, este chip al substanței Tatălui. Dar nicăieri n-a afirmat, în textele rămase de la el, că și Fiul (creat) ar fi, într-un fel sau altul, chipul Tatălui. Apoi, sinodul semi-arian de la Seleucia, din 359, anatematizează termenul *anomoios*, propunându-l în loc pe *homoios*, „potrivit apostolului care zice despre Fiul: care este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut.”⁵⁴ Însuși termenul *homoios* părea deci extras tocmai din viziunea paulină a Fiului ca și chip al Tatălui. Cum vedea deci anomeul Eunomie această problemă? Desigur și pentru el cuvântul Sfântului Apostol Pavel este respectabil, așa încât Fiul trebuie să fie imagine a Tatălui. Iar explicația lui este una deopotrivă ingenioasă și contradictorie: numele propriu al lui Dumnezeu este *agenetos*. Când spunem Tată nu denumim substanța, ci activitatea Lui. Pe de altă parte când spunem Fiul denumim chiar substanța Fiului (aceasta după ce Eunomie spusese că numele substanței lui este *gennema*, nu Fiul). Când spunem deci, împreună cu

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Contra lui Eunomie* II, 19; P. G. 29, 613b; SC 299, p. 79.

⁵² *Apologia* I, 26; P. G. 30, 864a, SC 305, p. 289.

⁵³ Aceeași concluzie în X. Le Bachelet, *Eunomius*, col. 1506-1507.

⁵⁴ Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade* XXIX, PSB 16, p. 144.

apostolul Pavel, că Fiul este chipul Tatălui, spunem că substanța Fiului este chipul activității Tatălui.⁵⁵ Și că deci în substanța Fiului putem contempla nu substanța, ci activitatea (*energeia*) Tatălui. Desigur este puțin spus despre Fiul, dar este mai mult decât spusesse Arie, care nu vedea deloc în Fiul chipul Tatălui, ci înțelegea expresia paulină ca referindu-se doar la Cuvântul necreat.

Un alt punct în care Eunomie și Arie concordă îl constituie nașterea Fiului prin voința Tatălui: „El (Dumnezeu) nu a pus deci în lucrare propria Sa substanță, ci doar voința Sa și nu l-a născut după propria Sa substanță, ci așa cum l-a vrut.”⁵⁶ Ceea ce înseamnă pe de o parte că Fiul este ne-necesar, contingent, că Dumnezeu ar fi putut să nu-L vrea și deci să nu-L nască, iar pe de altă parte că Fiul nu Se naște din substanța lui Dumnezeu și că nu este deci de o ființă cu El.

Am ajuns astfel la atitudinea lui Eunomie față de *homoousios*-ul de la Niceea. Așa cum ne așteptam, nu îl acceptă, după cum nu acceptă nici *homoiousios*-ul semiarienilor: „el însuși (Fiul) mărturisește că trăiește prin Tatăl și că nu face nimic prin el însuși și de asemenea, cu adevărat, că nu este consubstanțial (*homoousios*) nici de o ființă asemănătoare (*homooiousios*), de vreme ce unul înseamnă producere și împărțire a ființei, iar celălalt egalitate.”⁵⁷ Opoziția lui Eunomie față de *homoousios* reia deci vechea reținere a lui Arie însuși, alimentată de sensul mai vechi al cuvântului, care de la manihei și până la sinodul din 258, care l-a condamnat pe Pavel de Samosata, trimitea la o înțelegere materială a ousiei, și la un partaj, înțeles ca o rupere în două a ei. De asemenea Eunomie se opune și expresiei semiariene *homoiōs kat'ousian*⁵⁸, acceptând totuși o asemănare după logosul sau rațiunea care le sunt proprii lui Dumnezeu și Fiului⁵⁹: „Trebuie deci să refuzăm asemănarea după substanță și să acceptăm asemănarea Fiului cu Tatăl după rațiunea care îi este proprie.”⁶⁰ Într-un alt pasaj Eunomie este ceva mai explicit, arătând că el înțelege asemănarea între Tatăl și Fiul ca pe o asemănare de activitate și totodată de voință: „Fiul conservă în mod necesar asemănarea, nu sub raportul substanței, ci sub cel al activității, care este de asemenea voința Lui (a lui Dumnezeu).”⁶¹ Probabil Eunomie înțelegea acest lucru pe de o parte în sensul că Fiul, în substanța Lui, este imagine a activității Tatălui, pe de alta gândindu-se la un acord de activitate și de voință între Tatăl și Fiul.⁶²

În final trebuie să întărim ceea ce am spus la început, anume că anomeismul a însemnat un moment negativ în istoria arianismului. După decenii în care semiarienii au făcut pași concreți înspre apropierea de ortodoxie, făcând aproape uitată poziția

⁵⁵ *Apologia I*, 24; P. G. 30, 860d, SC 305, p. 283.

⁵⁶ *Ibidem* 28; P. G. 30, 864b; SC 305, p. 297.

⁵⁷ *Ibidem* 26; P. G. 30, 864c; SC 305, p. 291.

⁵⁸ *Ibidem* 18; P. G. 30, 853a; SC 305, p. 271.

⁵⁹ *Ibidem* 22; P. G. 30, 857c; SC 305, p. 279.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem* 24; P. G. 30, 860c; SC 305, p. 283.

⁶² La fel înțelege lucrurile și P. C. Hanson: “Fiul este ca și Tatăl în voință și este imaginea voinței lui.” (*op. cit.* p. 627)

extremistă a lui Arie, anomeismul s-a întors la origini și a reiterat arianismul clasic, al lui Arie și Asterie, cu toată intransigența lui și cu toate accentele puse apăsător pe neveșnicia și nedumnezeirea Fiului. Nu putem însă să nu remarcăm câteva puncte în care anomeii se află în progres față de Arie. Unul, l-am remarcat deja, este o teologie a chipului, care vrea să se apropie de viziunea biblică și paulină a Fiului ca și chip al Tatălui. Desigur sensul anomeean al chipului este departe de ce a vrut să spună Sf. Apostol Pavel, dar intenția cel puțin există, acolo unde la Arie lipsea. Pe aceeași linie, a apropierii de Scriptură, ar mai fi de remarcat titlul de „Unul-Născut Dumnezeu” dat Fiului, pe urmele evanghelistului Ioan (1,18). Arie nu l-a numit pe Fiul niciodată Dumnezeu, iar Asterie l-a numit astfel doar pe Cuvântul veșnic. Eunomie îl numește însă pe Fiul, în mai multe locuri din Apologie.⁶³

III. SFÂNTUL VASILE CEL MARE ȘI RESTABILIREA LUI *HOMOIOUSIOS*

Nu va fi deloc greu pentru Sf. Vasile să răstoarne silogismele lui Eunomie. Reamintim că două astfel de silogisme constituie osatura logică a discursului eunomian. Tot ele îl separă de Arie, în aceeași măsură în care îl apropie de Aetius: unul spune că numele desemnează substanța, iar celălalt că vocabula *agenetos* este numele substanței lui Dumnezeu Tatăl, în timp ce toți ceilalți termeni atribuiți ei nu au nici o consistență. Ca un corolar al acestuia din urmă, numele substanței Fiului este *gennema* sau *poiema*.

Primului raționament Sf. Vasile îi răspunde cu evidența că niciodată un nume nu exprimă o substanță: „De aceea denumirile nu semnifică substanțele, ci *proprietățile* (subl. mea) care le caracterizează pe fiecare în parte.”⁶⁴ Un exemplu ne va lămurii foarte bine la ce se gândea Sf. Vasile când spunea acest lucru: „Când auzim, spunându-se Petru, acest nume nu ne face să ne gândim la substanța lui – prin substanță vreau să zic substratul material, ceea ce numele nu semnifică niciodată – ci noțiunea proprietăților pe care le putem considera în privința lui se imprimă în noi. Această vocabulă ne face să ne gândim de îndată la fiul lui Iona, originar din Bethsaida, fratele lui Andrei, cel care a fost chemat din mijlocul pescarilor la slujba apostolatului, cel care, datorită superiorității credinței sale a auzit zicându-i-se că Biserica va fi zidită pe el; nici una din aceste proprietăți nu este substanța lui, luată în sensul de subiect. Astfel, numele determină pentru noi numele distinctiv al lui Petru.”⁶⁵ În mod analog, „numele de Domn (acordat Fiului) nu este un nume de substanță, ci numele unei puteri.”⁶⁶

Desigur lipsa unei teologii mai complete a persoanei l-a împiedicat pe Sf. Vasile să dea o definiție mai bună a raportului dintre concept (*epinoia*) și realitatea la care acesta se referă. Nicăieri Sf. Vasile nu afirmă că există și nume date

⁶³ 21; P. G. 30, 857a, SC, p. 279; 15; P. G. 30, 849d; SC p. 265; 26; P. G. 30, 864a; SC 305, p. 289.

⁶⁴ *Contra lui Eunomie* II, 4; P. G. 29, 577b; SC 305, p. 19-21.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

persoanei. Numele sunt exclusiv nume de atribute. Cele două pasaje citate mai sus atestă și ele acest lucru: numele *Petru* denumește un ansamblu de atribute, pe care Sf. Vasile le enumeră. Numele *Domnul* denumește și el o putere a Fiului, dar nu pe Fiul Însuși. Se pare că acesta este modul în care înțelegea Sf. Vasile individul: ca pe suma atributelor pe care le deține. S-au citat diverse posibile surse ale acestui mod de a descrie individul, mod destul de comun în antichitate, regrupând elemente din Aristotel și stoici, a căror sinteză s-a făcut în neoplatonism.⁶⁷ O filiație exactă nu poate fi, desigur, stabilită, nici nu are prea multă importanță, mai importantă este concluzia că substanța nu poate fi denumită. Nici măcar substanța pământului pe care îl călcăm cu picioarele, cu atât mai puțin substanța lui Dumnezeu.⁶⁸ Rămâne deci să fie denumite atributele.

Evident, cealaltă teză a lui Eunomie, după care *agenetos* este numele substanței lui Dumnezeu, nu va rezista nici ea în fața contra-argumentării Sf. Vasile. Pe lângă faptul că substanța lui Dumnezeu nu poate fi numită, raționamentul lui Eunomie nu explică, pe de altă parte, nici de ce e legitim să facem o distincție atât de radicală între un termen și ceilalți, unul desemnând ființa iar ceilalți nedeseemnând nimic, nici de ce tocmai *agenetos* e numele ființei și nu un altul. Desigur motivația ariană a lui Eunomie nu i-a scăpat din vedere niciodată Sf. Vasile, nici faptul că, dacă substanța lui Dumnezeu este nenăscută, iar Fiul este născut, Fiul nu are părtașie la substanța lui Dumnezeu. Eunomie spunea deci, în sprijinul lui *agenetos*, că acesta se zice nu după concept (*kat'epinoian*), ci altfel, adică împlinindu-se prin el datoria cea mai imprescriptibilă dintre toate, aceea de a mărturisi că El este ceea ce este. Și de asemenea că *agenetos*, în ciuda evidenței, nu este un nume privativ, adică nu spune ceea ce Dumnezeu nu este ci – culmea – substanța lui, adică ceea ce este. Răspunsul Sf. Vasile este simplu și inatacabil. În primul caz el arată că nu putem vorbi despre Dumnezeu – ca de altfel despre orice altceva – decât „prin concept”, cu alte cuvinte diferențiind și apoi denumind pe rând atribute ale lui. La fel face Scriptura atunci când îl numește pe Fiul ușa (In. 10,9), calea (In. 14,6), via (In. 15,6), păstorul (In. 10,11) sau lumina (In. 8,12). „Privind astfel îndeaproape fiecare din aceste nume, spune Sf. Vasile, vom găsi concepte variate, când de fapt nu există decât un singur substrat pentru toate, după substanță.”⁶⁹ A-L denumi deci pe Dumnezeu, așa cum face și Scriptura, înseamnă a denumi diversele lui atribute. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că ființa scapă nedenumită, iar pe de altă parte că, totuși, numele nu sunt fără conținut, ci au un conținut, acela al atributului. Contrastul lui Eunomie dintre *agenetos* și celelalte concepte se vede astfel anulat.⁷⁰

În ce privește sensul privativ al lui *agenetos*, Sf. Vasile arată că numele lui Dumnezeu sunt de două feluri: unele arată ceea ce este prezent în El, altele dimpotrivă ceea ce nu este prezent. Din categoria din urmă face parte și *agenetos*,

⁶⁷ *Contre Eunome, Introduction* (par Bernard Sesboué), SC 299, p. 92-94.

⁶⁸ Cf. *Contra lui Eunomie* I, 11 – 14.

⁶⁹ *Contra lui Eunomie* I, 7; P. G. 29, 525b; SC 299, p. 191.

⁷⁰ *Contra lui Eunomie* I, 5-8; P. G. 29, 513d-529c; SC 299, p. 181-199

el spunând nimic altceva decât că Dumnezeu (Tatăl) nu este născut. Indicând deci lipsa nașterii din substanța Sa. (Sf. Vasile vorbește despre *ousia* Tatălui ca fiind nenăscută, iar despre *ousia* Fiului ca fiind născută⁷¹). El nu este deci decât un termen privativ, asemănător cu oricare alt termen de asemenea privativ. În nici un caz el nu va putea denumi ființa lui Dumnezeu, care este un preaplin de substanță.⁷² Câteva afirmații ale Sf. Vasile rămân memorabile: „În ce mă privește, și eu aș zice că substanța lui Dumnezeu e nenăscută, dar nu că nenașterea e substanța Lui.”⁷³ Sau, ca o concluzie a întregii dispute: ”Ei bine, de vreme ce acest nume este considerat după concept, și de vreme ce este privativ, nenașterea nu este substanța lui Dumnezeu.”⁷⁴

În ce privește învățătura Sf. Vasile despre dumnezeirea Fiului, trebuie spus că el a fost un apărător consecvent al doctrinei formulate la Niceea. Scrisorile lui vorbesc cu respect despre Niceea,⁷⁵ și dau învățătura niceeană ca normă de credință. Faptul că *homoousios* apare rar în scrierile Sf. Vasile, corelat cu faptul că el acceptă și alte formule din partea celor care au rețineri în fața lui *homoousios* a putut da naștere unor bănuieli în ce privește deplina lui aderență la acest termen niceean.⁷⁶ Este adevărat că în *Contra lui Eunomie* termenul apare o singură dată.⁷⁷ În plus, în același opuscul apar și alte două expresii, folosite ca alternative ale lui *homoousios*.⁷⁸ În scrisoarea a 9-a el acceptă și expresia *homoios kat'ousian*, dacă se adaugă, cum spuneam mai sus, adverbul *aparallaktos*. Dar aceasta nu pentru că expresia ce rezultă astfel ar fi mai bună decât *homoousios*, ci pentru că în felul acesta expresia se apropie de *homoousios*, care *el* rămâne canonul: „Cât despre mine, dacă ar fi să îmi spun și eu părerea, accept expresia asemănător ca ființă, dacă se pun înaintea ei și cuvintele „cu totul”, dacă e înțeleasă ca de o ființă, desigur în înțelesul sănătos al acestei expresii „de o ființă”.⁷⁹ E vorba deci nu de oscilație, ci de diplomație și de dorință de unitate.⁸⁰ Sf. Vasile dorește pur și simplu ca arienii să fie

⁷¹ „Ființa pe care o posedă El (Fiul) nu este nenăscută” – *Contra lui Eunomie* II, 17; P. G. 29, 605c, SC 299, p. 67.

⁷² Despre sensul privativ al lui *agenetos* Sf. Vasile vorbește în *Contra lui Eunomie* I, 9-11; SC 299, p. 199-209.

⁷³ *Contra lui Eunomie* I, 11; P. G. 537a-b; SC 299, p. 204.

⁷⁴ *Ibidem* I, 11; P. G. 29, 537d; SC 299, p. 211.

⁷⁵ De exemplu epistola 52, în care se spune: „sîntem moștenitorii acelorași părinți care au vestit odinioară, la Niceea, marea învățătură a crezului creștin” (PSB 12, p. 216)

⁷⁶ Într-o notă de subsol a ediției franceze (nota 1, vol. I, p. 234-235) se vorbește despre o trecere a Sf. Vasile de la o atitudine neîncrezătoare față de *homoousios* – căruia i-ar fi preferat expresia *homoios kat'ousian* însoțită de adverbul *aparallaktos* = întru totul – înspre o acceptare fără rezerve, dar care nu survine decât în scrisorile mai târzii ale sfântului.

⁷⁷ În I, 20; P. G. 29, 556c, SCc 305, p. 245.

⁷⁸ Este vorba despre expresiile conaturalitate (*symfytes*) cu Tatăl (II, 15) și conaturalitate a substanței (*homofytes tes ousias*) (II, 28). Cf. Nota 1, vol. I, p. 244-245 (ediția franceză).

⁷⁹ PSB 12, p. 143.

⁸⁰ X. Le Bachelet observă (în art. *L'Arianisme*, DTC, vol. 2, col. 1839-1840) că unii au pretins că, prin atitudinea ca cea de aici a Sf. Vasile, părinții capadocieni în general au permis pătrunderea în ortodoxie a unor influențe homoiousiene. Dar ar trebui, crede le Bachelet să trecem cu vederea numeroasele pasaje în care ei vorbesc limpede despre unitatea ousiei în Treime, ca să ajungem la o asemenea concluzie.

acceptați în unitatea Bisericii, iar pentru aceasta e dispus să le treacă cu vederea adeziunea lor neintegrală la credința de la Niceea. (Aceași diplomație o arătase și Sf. Atanasie față de Vasile de Ancyra și gruparea lui.)

Dar Sf. Vasile l-a apărat întotdeauna cu convingere pe *homoousios*: „Și întrucât existau și atunci unii care ziceau că Fiul a fost adus din neființă la ființă, pentru a elimina această impietate, părinții au adăugat termenul „de o ființă”... Același termen corectează și rătăcirea lui Sabelie, întrucât aceasta desființează identitatea ipostasului.”⁸¹ Împotriva nehotărâților, Sf. Vasile ține să înlătore orice posibil înțeles al lui *homoousios* care ar stârni reticența față de el: de exemplu sensul material, care conține în sine și ideea de partaj al ousiei între cei care sunt *homoousioi*,⁸² sau sensul platonice al lui, după care ousia ar fi o realitate preexistentă, la care cei ce sunt *homoousioi* participă în egală măsură.⁸³ Reticențele rămăseseră deci cam aceleași din vremea lui Arie.⁸⁴

Mai trebuie notat că Sf. Vasile a contribuit la procesul prin care termenul *hypostasis* a căpătat sensul pe care i-l cunoaștem astăzi, denumind nu substanța divină, așa cum o făcea înainte⁸⁵ ci pe fiecare din cele trei persoane divine, având fiecare subzistență proprie și nefiind doar măști tranzitorii, ca la Sabelie. Sabelianismul era încă în actualitate în vremea în care scrie Sf. Vasile. Cel puțin așa înțelegem din epistolele lui, în care sabelianismul este descris ca o erezie adormită și retrezită la viață, împotriva căreia se cere dusă o luptă chiar și pe tărâm terminologic. Iată un pasaj din scrisoarea 210, adresată frunțașilor din orașul Neocezarea: „Nu-i destul numai să specificăm că există, în general, o oarecare diferență între persoanele divine, ci mai trebuie să admitem că fiecare din 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 care se schimbă de fiecare dată după trebuință, așa încât o dată împlinește funcția de Tată, altă dată de Fiu și altă dată de Duh Sfânt. Această rătăcire, care fusese stinsă de multă vreme, a ajuns să fie acum reînnoită de scormonitorii acestei erezii anonime, de către acești oameni care tăgăduiesc ipostazele și neagă numirea de Fiu al lui Dumnezeu.”⁸⁶

⁸¹ PSB 12, p. 217.

⁸² *Contra lui Eunomie* I, 19; P. G. 556a; SC 299, p. 241.

⁸³ Sf. Vasile cel Mare, Epistola 52, PSB 12, p. 217.

⁸⁴ P. Allard, autorul articolului despre Sf. Vasile din DTC, susține și e același lucru: Sf. Vasile a fost toată viața un apărător al lui *homoousios*: “Când prefectul Capadociei l-a somat să se supună împăratului Valens și să suprimă din simbol cuvântul *homoousios*, el a răspuns: “că era atât de departe de el gândul să înlătore sau să adauge ceva în Simbol, încât n-ar îndrăzni nici măcar să schimbe ordinea cuvintelor.” (DTC, vol. III, col. 453).

⁸⁵ De exemplu în formula sinodului de la Niceea, unde erau anatematizați cei care cred că Fiul este din altă ousie sau ipostas decât Tatăl. Dar probabil același înțeles îl are *hypostasis* și la apostolul Pavel, în Ev. 1,3, unde Fiul este numit *karakter tes hypostaseos autou* (pecete a ființei Tatălui.)

⁸⁶ PSB 12, p. 434.

Acesta e terenul pe care luptă Sf. Vasile⁸⁷ și pe care tot el îl descrie astfel, în aceeași scrisoare 210: „De o parte ne sfâșie aderenții lui Eunomie, de cealaltă se arată ucenicii lui Sabelie”⁸⁸ Eunomie nu avea nici un motiv să se opună expresiei „trei ipostasuri”. Dimpotrivă, expresia se găsește ad litteram la Arie⁸⁹, așa încât Eunomie, deși n-o citează nicăieri, n-ar fi putut avea nici un motiv s-o respingă. Și totuși, și împotriva lui o folosește Sf. Vasile, pentru că, dacă în arianism ipostasurile nu au aceeași ființă, ci sunt trei substanțe diferite (în înțelesul vechi al lui *hypostasis*), pentru sf. Vasile cele trei ipostasuri au aceeași ousie. Un pasaj referitor la Sf. Duh exprimă limpede acest lucru: „dacă deci sfințenia este natura Lui (a Duhului), așa cum este și a Tatălui și a Fiului, cum ar putea fi el de o natură terțiară și străină? 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.”⁹⁰ Cele trei ipostasuri primesc deci, în cartea lui Isaia, ca și în teologia sf. Vasile, cinstire egală, pentru că împărtășesc aceeași substanță. Am deschis astfel subiectul teologiei Sf. Duh, care poate constitui subiectul unui capitol separat și va face de altfel obiectul unui studiu aparte.

⁸⁷ Pr. Dumitru Stăniloae (în *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare*, în *Ortodoxia*, 1/1979) este chiar de părere că „mai des parcă vorbește (Sf. Vasile) în „Epistole” împotriva sabelianismului decât împotriva anomeismului.” (p. 64).

⁸⁸ PSB 12, p. 432.

⁸⁹ Apud Sf. Atanasie, *Despre Sinoade*, XVI, PSB 16, p. 124.

⁹⁰ *Contra lui Eunomie* III, 2; P. G. 29, 661a; SC 305, p. 155.

REGELE OSWALD (634-642) ȘI CREȘTINISMUL ANGLO-SAXON

MACARIE DRĂGOI

ABSTRACT. King Oswald (634-642) and Anglo-Saxon Christianity. In the VII-th century the Nordic world was undergoing significant changes. New political entities, from Ireland to the south of Scotland, supported by military groups, managed to establish new kingdoms. Similar hegemonies were also formed in Saxon Britain. They were ruled by different kings who had embraced Christianity and who were aware of what the new religion could offer. Oswald (634-642) was one of these kings. He revived the Christian faith in Northumbria, with the help of his bishop Aidan, who made his monastic mission centre on Lindisfarne, across the bay from the royal court at Bamburgh.

The most detailed account on the beginnings of Christianity in the Anglo-Saxon regions is given by Bede the Venerable in his 731 *Ecclesiastical History of the English People*. Almost the entire third part of Bede's History is dedicated to Oswald, whom he refers to as "Most Holy and Most Victorious King" of Northumbria. Even though the second part of Bede's History has a rather dark ending, due to the description of the decline of the Northumbrian Christianity following the death of King Edwin in 633 and the return of bishop Paulin and the widow queen Ethelburga to Kent, the beginning of the third book gives an account of Oswald's victory at Havenfield. This is followed by a description of the battle and of the miracles attributed to Oswald's cross. We are then told about Bishop Aidan, how he was brought from the monastery of Iona, and of the success of his apostleship in Northumbria.

Oswald's skills as a king and a warrior, the virtues that ennobled him, but also his faith, humility and charity, complete the spiritual portrait of a great king in the history of the English people. His death in the battle of Maserfelth on 5 August 642, at age 37, led to him being venerated as a saint and as a martyr. The holiness of his life, and the miracles worked by God through his relics, are carefully documented by the Venerable Bede in his *Ecclesiastical History of the English People*.

În secolul al VII-lea lumea nordică trece printr-un proces de ample și multiple schimbări. Noi entități politice, din Irlanda până în sudul Suediei, sprijinite de grupuri militare, deținând controlul asupra resurselor locale și dispunând de contacte substanțiale cu lumea bogată din sud, au reușit să pună bazele unor noi „regate”. După anul 560, de pildă, dinastia O'Neill din nordul Irlandei va întemeia „un simulacru primitiv de imperiu”, extins cu ajutorul „războinicilor fără scrupule” și condus de „regi clientelari” care le furnizau acestora bunuri și servicii. Inclusiv în regiunile Britaniei controlate de saxoni s-au format hegemonii asemănătoare, unde coordonatele de conducere se schimbau frecvent. Ethelbert din Kent (560-616) guverna în sud, pentru ca mai apoi centrul de putere să se deplaseze spre nord. Sub Oswald (634-642), Oswy (642-671) și Egfrith (671-685), Northumbria deținea

controlul asupra ținutului de graniță traversat de zidul lui Hadrian, de la marginea masivului muntos al Scoției până la Humber.¹

Nortumbria secolelor VII și VIII a cunoscut o perioadă de puternică înflorire culturală, denumită drept „vârsta de aur”, în care misionarii irlandezi și romani au răspândit creștinismul în regatele saxone. Benedicta Ward crede că este o dihotomie falsă a vedea, în aceste secole timpurii, o opoziție între englezi și irlandezi, ci imaginea adevărată este cea a unei culturi anglo-saxone, păgâne, aflată permanent în legătură cu civilizația creștină prin două modalități: dinspre Roma prin Galia, sau dinspre Roma prin Irlanda.²

Creștinismul a pătruns în ținuturile anglo-saxone „ca musafir îngăduit” și mai bine de o generație răspânditorii lui au fost permanent „monitorizați” de regii și nobilii autohtoni, care erau foarte conștienți de ceea ce le putea oferi o noua religie. Cele mai ample și mai bogate relatări despre începuturile creștinismului în Britania ne sunt înfățișate în lucrarea istoricului Beda (cunoscut mai târziu sub numele de Beda Venerabilul), numită *Istoria bisericească a poporului englez*. Beda și-a alcătuit celebra sa lucrare la vârsta senectuții, în anul 731, la aproape un jumătate de secol după perioada de mare înflorire a hagiografiei irlandeze și la un deceniu după *Senchas Mar*.³

Născut în Northumbria în anul 672 (sau 673), de la vârsta de șapte ani părinții săi l-au dat în grija Abatelui Benedict Biscop din Wearmouth.⁴ A crescut printre călugări care i-au oferit o educație aleasă, el însuși apoi a depus voturile monahale în Mănăstirea soră Jarrow. Cele două mănăstiri Wearmouth și Jarrow formau o pereche, fiind ctitorite și înfrumusețate cu mare cheltuială din averile regilor și nobililor, începând cu anul 674. Zidite din piatră, după modelul romanilor, ele dominau estuarele râurilor Tyne și Wear, fiind orientate în direcția mării, asemenea gorganelor regale de la Sulton Hoo.⁵

Beda va dedica prima parte a istoriei sale bisericești pătrunderii creștinismului în Britania saxonă, cu foarte multe referiri la misiunea de evanghelizare susținută de trimișii Papei Grigorie I, ierarhii Augustin și Paulin.⁶

În anul 597, Augustin și ceata celor patruzeci de călugări misionari au găsit la sosirea în Kent o Britanie condusă de un suveran hotărât să se folosească de orice mijloc – inclusiv de o religie nouă – pentru a-și păstra puterea. Regele Ethelbert era hotărât să îi controleze pe străini în așa fel ca nu cumva prin orientarea lor, prestigiul său să fie subminat. La început Augustin și însoțitorii săi au fost supuși unui regim foarte aspru și izolați pe o insulă din largul coastelor. Ethelbert era atât de precaut față de noii veniți încât nu dorea să-i întâlnească decât în spațiu deschis și refuza să vorbească cu ei într-o încăpere, de teamă că judecata lui ar putea fi afectată de presupușii vrăjitori. Gestul său venea în întâmpinarea suspiciunilor colaboratorilor săi și vroia să arate că nu se va lăsa „vrăjit” de noua religie adusă de misionari, în asemenea măsura încât

¹ Peter Brown, *Întemeierea creștinismului occidental. Triumf și diversitate 200-1000 d Cr.*, trad. de Hans Neumann, Polirom, Iași, 2002, p.189.

² Benedicta Ward, *High King of heaven. Aspects of Early English Spirituality*, Londra, 1999 p. 15.

³ Peter Brown, *op.cit.*, pp. 200-201.

⁴ Benedicta Ward, *op.cit.*, p.14.

⁵ Peter Brown, *op.cit.*, p. 201.

⁶ Bede, *Ecclesiastical history of the English people*, trad. de Leo Sherley – Price, rev. de R. E. Latham, Penguin, Londra, 1990, pp. 72- 140.

să renunțe la practicile tradiționale, fără a se sfătui mai întâi cu nobilimea regatului său. Inclusiv după ce Ethelbet a fost botezat, iar Augustin a primit permisiunea să propovăduiască Evanghelia în Kent, comunitatea monahală din Canterbury părea mai degrabă reședința izolată a unor străini privilegiați-oameni valoroși, însă oricând posibili factori de destabilizare, permanent ținută sub control în apropierea curții regale-decât un important centru episcopal, așa cum plănuia Grigorie cel Mare.⁷

Papa Grigorie, prin scrisorile trimise lui Ethelbert, căuta permanent să-i câștige bunăvoința, atât prin darurile cu care își însoțea epistolele, cât și prin promisiunile de a-i acorda regelui onorurile pământești convenite, făcând apel, totodată, la darurile cerești și la faima exemplului său în lupta pentru creștinătate, neuitând să-i pună în față figura marelui împărat Constantin. „Dumnezeu cu siguranță o să vă răsplătească în ceruri dacă veți proclama cu credincioșie Numele Lui și adevărul în lume și El a cărui onoare o căutați și o susțineți în rândul poporului vostru, va face numele vostru slăvit de posteritate. Așa a fost credinciosul Împărat Constantin care în timpul lui convertise statul roman de la deșarta închinare la idoli prin ascultarea de Atotputernicul nostru Domn și Dumnezeu Iisus Hristos și împreună cu popoarele de sub stăpânirea Sa, l-a primit pe el cu toată inima sa. Ca dovadă faima lui a întrecut-o pe cea a înaintașilor săi”.⁸

Ethelbert a rămas totuși un conducător puternic ancorat în vechea tradiție a omologilor săi saxoni, față de care creștinismul a trebuit să se adapteze permanent, în situația în care politica vremii era dictată de primatul prestigiului.⁹ În anul 619 Ethelbert își va căsători fiica, Ethelburga, cu puternicul principe din nordul Britaniei, Edwin al Northumbriei. Discipolul lui Augustin, Paulin, este cel care va însoți alaiul miresei și va rămâne printre băștinași, unde va începe lucrarea de convertire la creștinism. Edwin a avut nevoie de nouă ani pentru a se hotărî să primească Botezul, iar în anul 627, a avut grijă ca ceremonialul să se desfășoare în circumstanțe demne de poziția sa regală.¹⁰ Cronicarul Beda descrie cu multă acribie importantul ritual „care s-a ținut la York în ziua de Paști, 12 aprilie, în biserica Sfântului Apostol Petru, pe care regele a construit-o grabnic, din lemn, pe perioada catehizării și pregătirii pentru Botez. În acest oraș a și stabilit reședința învățătorului și episcopului său Paulin”.¹¹

Edwin avea să se stingă după numai cinci ani de la primirea Botezului, iar moartea sa survenită la Hatfield, în 12 octombrie 633, a fost urmată de declinul creștinismului northumbrian. Paulin și Regina văduvă Ethelburga au fugit peste mare în Kent, fără alte mărturii ale șederii lor în Nord, decât „a unei cruci mari din aur și a unui sfânt potir din aur pentru întrebuițarea la altar”, lucruri care s-au numărat printre piesele de tezaur ale răposatului rege.¹²

⁷ Peter Brown, *op. cit.*, pp.196-197.

⁸ Bede , *op. cit.*, I. 32, pp. 94-95.

⁹ Peter Brown, *op.cit.*, p.199.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Bede . *op.cit.*, II.14 , p.131.

¹² *Ibidem*, II. 20, pp.140-141.

Cel care a reînviat credința creștină în Northumbria a fost urmașul lui Edwin, Regele Oswald, căruia Beda Venerabilul i-a închinat câteva pagini în lucrarea sa de istorie bisericească numindu-l „sanctissimus ac victoriosissimus rex”, apelative pe care nu le-a mai folosit la nici unul dintre conducătorii britano-saxoni, descriși de el în cronică.

Oswald s-a născut în 605 ca fiu al marelui rege bernician, Aetelfrith, care și-a anexat regatul Deria la al său, punând bazele măreței Northumbrii. A crescut în perioada în care tatăl său lupta împotriva autohtonilor britanici, campanie militară încununată de înfrângerea regelui Cadwallon de Gwynedd, lucru care a pus capăt pentru totdeauna speranțelor unei întoarceri a britanicilor pentru a conduce peste ceea ce este astăzi nord-estul Angliei. Pe neașteptate însă, fericita sa copilărie a fost umbrită de moartea subită a tatălui său din 616, care a fost ucis de fratele mamei sale, derianul Edwin. La cei 11 ani ai săi, Oswald a fost nevoit să se refugieze în regatul Dal Riada, în vestul Scoției, unde a petrecut printre localnicii irlandezi vreme de 17 ani. În această perioadă a fost educat la mănăstirea irlandeză Iona, unde a primit și Botezul creștin, iar prin participarea la luptele de pe teritoriul irlandez, a deprins tot mai bine arta războiului.¹³

În urma uciderii fratelui său mai mare, Eanfrith, de către dușmanul lor mai vechi Cadwallon, s-a hotărât să lupte împotriva acestuia și să recâștige regatul tatălui său. Cu o armată mică, încredințându-și cauza Dumnezeului creștin, Oswald a câștigat bătălia, în 634, la Heavenfield, iar Cadwallon a fost omorât. Beda ne relatează că înainte de luptă Oswald a confecționat o cruce pe care a înfipt-o, ajutat de ostașii săi, în pământ, apoi cu întreaga sa armată a îngenuncheat înaintea ei, cu mâinile ridicate și s-a rugat strigând: „Să îngenunchem împreună și să cerem Adevăratului și Dătătorului de Viață Dumnezeu Atotputernic mila Sa, să ne ocrotească de aroganța sălbatică a dușmanilor noștri, fiindcă El cunoaște faptul că noi luptăm pentru o cauză dreaptă, ca să salvăm națiunea noastră”.¹⁴

Până în zilele lui Beda „în acel loc unde s-a rugat regele” erau cunoscute „nenumărate miracole de vindecare”, inclusiv prin așchiile de lemn luate din trunchiul acelei cruci de către pelerini, „dovadă a credinței” și sfințeniei Regelui Oswald.¹⁵

Oswald a domnit opt ani peste Northumbria, căsătorindu-se cu o prințesă din Wesse și extinzând-și puterea și influențele, atât în nord cât și în sud peste alte popoare, a răspândit cu multă ardoare credința creștină. L-a chemat în ajutor pe episcopul Aidan din mănăstirea Iona, acest „păstor perfect, om al lui Dumnezeu și om al rugăciunii”, după cum îl numea Cardinalul englez Basil Hume.¹⁶ Datorită faptului că la începutul misiunii sale Aidan nu cunoștea îndeajuns limba băștinașilor, Oswald îl însoțea permanent pe ierarh și îi traducea predicile. „Era foarte încântător să-l vezi pe însuși regele tâlcuind cuvântul lui Dumnezeu”, ne spune Beda.¹⁷

¹³ Clare Stancliffe, *Oswald, “Most Holy and Most Victorious King of the Northumbrians”* în vol. *Oswald Northumbrian King to European Saint*, edit. Clare Stancliffe și Eric Cambridge, Stamford, 1995, p. 33.

¹⁴ Bede, *op.cit.* III. 2, p.144.

¹⁵ *Ibidem*, p.145.

¹⁶ Basil Hume, *Footprints of the Northern Saints*, Londra, 2003, pp.29-30.

¹⁷ Bede, *op.cit.*, III.3, p.147.

Iona, de unde venea Aidan și unde a fost creștinat și educat Oswald, era centrul unui ansamblu piramidal de mănăstiri, răspândite din sudul Irlandei până în Insulele Hebride. Datorită strânselor legături cu două dintre cele mai influente dinastii hegemonice ale Britaniei saxone - regii Northumbriei și clanul O'Neill - această comunitate monastică a reușit să domine prin călugării ei misionari întreaga lume celtică din extremitatea nordică¹⁸, ajungând chiar să propovăduiască Evanghelia până în părțile Galiei și nordul Italiei.¹⁹ Apostolatul lui Aidan în Northumbria va fi admirabil desăvârșit în a doua jumătate a secolului al VII-lea de către unul dintre urmașii săi, episcopul Cuthbert de Lindisfarne, numărându-se printre cei mai populari și iubiți sfinți englezi, din vechime numit „făcătorul de minuni al Angliei.”²⁰

Tot în această mănăstire Iona din Dal Rada, s-a păstrat o sursă documentară foarte importantă, care atestă și petrecerea lui Oswald în mijlocul irlandezilor. În *Viața Sfântului Columba*, alcătuită de Adomnan, cel de-al nouălea stareț al acestei mănăstiri, în jurul anului 700, iată, cu o generație înainte ca Beda să-și fi scris istoria sa, ni se realtează despre exilul și botezul lui Oswald printre irlandezi și sunt incluse câteva referințe despre bătălia pe care Oswald a câștigat-o la Heavenfield.²¹ Această victorie l-a ridicat foarte mult pe Oswald în ochii contemporanilor. Spre deosebire de predecesorii săi, Oswald a primit o poreclă onorabilă din partea britanicilor, fapt ce dovedește vitejia și caracterul plăcut pentru supușii săi. Dacă tatăl său Aetelfrith era cunoscut drept „Escrocul” („Twister”) sau „Vicleanul” („Artuf Dodger”), iar Edwin era considerat „necinstit” („deceitful”), porecla galeză a lui Oswald era „Lamguin” adică „Sabie iute”, ce sugerează calitățile sale de iscusit războinic.²²

Formația lui în regatul scoțian, unde creștinismul s-a dezvoltat într-un context care-l făcea perfect compatibil cu domnia războinică, l-au determinat pe Oswald să creadă că nu era necesară o separare între o domnie războinică și un angajament autentic în fața lui Dumnezeu. De altfel, Biserica irlandeză a căutat un *modus vivendi* din moment ce războiul era o parte obișnuită a vieții în Irlanda, iar odată ce regii au acceptat creștinătatea, Biserica era nevoită să îngăduie această situație.²³

În portretul pe care Beda i l-a făcut lui Oswald ca „cel mai sfânt și victorios rege”²⁴ sau „cel mai creștin rege al Northumbriei”²⁵ transpar, cu adevărat virtuțile unei vieți plină de sfințenie și lumină. „Oswald a fost întodeauna extraordinar de smerit, binevoitor și generos față de săraci și stăini”²⁶ În acest sens este confirmată de Beda o întâmplare care atestă smerenia, bunătatea și dragostea lui Oswald față

¹⁸ Peter Brown, *op.cit.*, p.190.

¹⁹ Jacques Le Goff, *Evul mediu și nașterea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 2005, pp. 34-35.

²⁰ Macarie Drăgoi, *Sfântul Cuthbert din Lindisfarne și apostolatul său în ținuturile anglo-saxone*, în “Studia Universitatis Babeș- Bolyai. Theologia Orthodoxă”, L-LI, Nr.1, 2006, pp.225-232.

²¹ Clare Stancliffe, *art.cit.*, p.34.

²² *Ibidem*, p. 61.

²³ *Ibidem*, pp.67-69.

²⁴ Bede, *op.cit.*, III. 7, p.153.

²⁵ *Ibidem* III.9, p.157.

²⁶ *Ibidem*, III. 6, p.152.

de cei „prea mici”. Oswald stătea așezat la masa de Paști împreună cu episcopul Aidan, când a auzit că o mulțime de săraci așteptau afară milostenie. Recția lui Oswald a fost să le ofere acestora masa pregătită pentru el, ba chiar să ordone ca vasul de argint să fie împărțit în bucăți nevoiașilor. Episcopul Aidan „adânc mișcat să vadă o asemenea generozitate”, i-a luat între palme mâna dreaptă și a exclamat: „Fie ca această mână să nu mai putrezească cu vremea!”. Bindecuvântarea Sfântului Aidan s-a adevărat, după cum ne mărturisește Beda, deoarece după ce a fost omorât în luptă, în 642, mâna bindecuvântată a lui Oswald „a rămas nestricăcioasă”, așezată într-o raclă de argint în biserica Sfântul Petru din Bamburgh, în apropiere de Lindisfarne și venerată cu evlavie de mulțimea credincioșilor.²⁷

Sfârșitul său eroic (la numai vârsta de 38 de ani), în lupta cu mercianii din 5 august 642 la Maserfelth²⁸ (undeva în apropiere de Oswestry) și mai ales starea sa de rugăciune în momentele ultime ale vieții sale l-au consacrat în evlavia urmașilor ca martir.²⁹ Beda nu specifică acest apelativ, însă face referiri la istoriile populare despre rugăciunea ultimă a lui Oswald. „Este bine cunoscut și a devenit proverbial faptul că și-a sfârșit chiar și viața în rugăciune. Deoarece atunci când s-a văzut înconjurat de inamici și-a dat seama că sfârșitul lui era aproape, s-a rugat pentru sufletele ostașilor săi: „Doamne miluiește sufletele lor, a zis Oswald în timp ce cădea”³⁰.

Locul în care a murit în luptă regele Oswald, a devenit un important spațiu de pelerinaj, cercetat frecvent secole de-a rândul. Chiar și țărâna pe care și-a vărsat sângele acest rege martir, era folosită de credincioși pentru a fi vindecați de diferite boli, după cum ne mărturisește Beda Venerabilul: „pe locul unde el a fost omorât, luptând pentru țara sa împotriva păgânilor, oameni bolnavi și animale sunt vindecați până astăzi”³¹. De altfel, Beda consemnează o întreagă serie de minuni săvârșite la moaștele lui Oswald, mărturii care atestă lucrarea sfințitoare a acestui monarh creștin, care ilustrează atât de pregnant istoria creștinismului timpuriu din Britania saxonă. Revigorarea figurii sale jertfelnice în memoria poporului englez, are semnificația întoarcerii la începuturi, la izvoare de autentică mărturie duhovnicească, care poate fi repropusă lumii contemporane secularizate.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, III.9, p.157.

²⁹ Clare Stancliffe, *art.cit.*, pp 41-42.

³⁰ Bede, *op.cit.*, III.12, pp.162-163.

³¹ *Ibidem*, III. 9, p. 158.

MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI - STUDIU DE CAZ -

FLORIN STAN

ABSTRACT. Mission and Pastorate in Țara Lăpușului. For a correct diagnosis of contemporary problems, of the degree and the way the preached evangelic message is received we need to make research studies, starting with the audience, the public. Thus, the results obtained will show us what the degree of receptivity of the evangelical message is, its accuracy and the believers' reaction to certain challenges and their own way to see/perceive things.

In this respect, in order to see what the attitude of our Church goes in proportion to the suggested themes, we have set our goal to make a practical research study on the basis of which we could make suggestions to improve the missionary and pastoral strategies, while corroborating the theoretical elements of ecclesiology and those linked to the challenges of the contemporary society.

The evangelic message cannot be submitted to improvement or amelioration because it is the peak of divine revelation; Jesus Christ the crucified and resurrected is but the same as two thousand years ago, "He is the same today as yesterday and forever". Improvement and perfecting refer to the way the message is transmitted, to the oratorical, material, technical and spiritual methods which are always improvable. These will never be something entirely new, but they will be a harmonious development of the ones known so far. Quite often, the "new" methods are new only with respect to consciousness, to their assimilation by the present and future generations.

Obviously, the missionary and pastoral principles can be adapted to the new challenges, even though in essence they could remain unchanged. The methods and the diachronic experiences of the Church can be used as guidance, thing which is highly essential. A comparing analysis from a diachronic point of view can emphasize the positive aspects of the mission, especially the negative ones, the causes and the effects, in order to be avoided.

From a human point of view the Church is in a continuous fight and development process. The Church is not one of the elite or of the perfect ones, because in such a situation it wouldn't make sense. The Church is the mystic extension of Christ in the world, of that Christ "Who came to search for and to deliver the lost one" (Luke, 19,10). For these, for the new generations of people who come, always with different mentalities, the Church has to conceive, in an authentic prophetic spirit, new missionary and pastoral strategies.

The revival of the Church on human level will never be done otherwise than starting with the parish, the cell around which the entire christian life turns about. The present study tries nothing but to reflect the real situation of the mission and of the priesthood inside the Orthodox Church, referring explicitly to a certain geographical area, in order to realize valid and realistic missionary strategies starting from this point, to render the mission and the priesthood more effective.

I. PRELIMINARII

Pentru o corectă diagnosticare a problemelor contemporane, a gradului și a modului de receptare a mesajului evanghelic propovăduit este nevoie să se efectueze studii, pornind de la auditori, de la ascultători. Rezultatele obținute ne vor arăta care este gradul de receptare a mesajului evanghelic, acuratețea acestuia, reacția credincioșilor la anumite provocări și modul lor de a vedea lucrurile.

În acest sens pentru a vedea care este atitudinea credincioșilor Bisericii noastre în raport cu temele sugerate ne-am propus să realizăm un studiu practic pe baza cărui, coroborând elementele teoretice ale eclesiologiei și cele legate de provocările lumii contemporane, să putem să facem propuneri pentru îmbunătățirea strategiilor pastorale și misionare.

Mesajul evanghelic nu poate fi supus îmbunătățirilor sau perfecționărilor, pentru că este culmea revelației dumnezeiești; Iisus Hristos Cel răstignit și înviat nu este altul decât acum două mii de ani, „*este același, ieri, azi și în vecii vecilor*”. Îmbunătățirea, perfecționarea, se referă la modul de transmitere a mesajului, a metodelor oratorice, materiale, tehnice, spirituale, care sunt mereu perfectibile. Acestea nu vor fi niciodată ceva nou în totalitate, ci vor fi o dezvoltare armonioasă a celor cunoscute până acum. Adeseori metodele „noi” nu sunt noi decât în sensul conștientizării, a asimilării lor de către generațiile prezente și viitoare.

Lumea contemporană ne oferă însă multe avantaje tehnice pe care sau la care generațiile trecute nici nu visau. Dincolo de conotațiile negative pe care le pot avea uneori realizările tehnice actuale, ele reprezintă adeseori un câștig imens pentru întreaga lume, inclusiv pentru Biserică. Mijloacele moderne de comunicare pot fi de real folos în promovarea, în transmiterea și aprofundarea mesajului evanghelic. Legăturile cu întreaga lume prin mijloacele virtuale de comunicare ne pot ajuta, spre exemplu, să avem acces la manuscrise biblice și patristice într-un grad nemaîntâlnit.

Dacă lumea contemporană evoluează într-un ritm amețitor, nu mai prejos trebuie să fie Biserica în a propovădui mesajul evanghelic, dar mai ales în a răspunde provocărilor contemporane eclesiale și extraeclesiale în spiritul Evangheliei, a voinței lui Dumnezeu și a sensului firesc al lumii.

II. STUDIU DE CAZ

a. ESANTIONARE MULTISTADIALA

Studiul de față are menirea de a evidenția și de a evalua situația parohiei din punct de vedere pastoral, misionar, liturgic și al relației dintre preot și credincioși în Tara Lăpușului, județul Maramureș. Această cercetare a fost efectuată în luna mai 2005. Rezultatele obținute sunt relevante doar pentru localitățile în care s-a efectuat studiul, precum și pentru cele din aria culturală, religioasă și socială din care fac parte, respectiv, Țara Lăpușului.

Chestionarul are trei părți intitulate generic:

a. Parohia (abordează diferite aspecte și probleme legate de statutul preotului, relația preot-credincioși, modalitățile autentice de păstorire, conforme scopului vieții

creștine, identitatea parohiei, atitudinea față de Biserică și frecvența la biserică, menirea parohiei, calitățile creștinului autentic);

b. Cultul Bisericii (importanța participării la cult, raportul dintre diferitele slujbe ale Bisericii, importanța lor, locul Sf. Liturghii în comparație cu celelalte slujbe, modalitatea de raportare la Sf. Liturghie);

c. Clerici și laici (implicarea laicilor în viața Bisericii, statutul laicilor în cadrul manifestărilor cultice, identitatea creștinului laic în raport cu cea a clericului, modalități de conlucrare a clericilor și laicilor, identitatea Bisericii în viziunea laicilor, deziderate ale lor în raport cu gradul și modalitățile de implicare în viața parohiei).

Spre chestionare au fost aleși subiecți din patru localități: Tg. Lăpuș, Lăpușu Românesc, Rogoz și Rohia.

Există mai multe stadii în alegerea eșantionului final:

N – eșantionul cercetării

$N = N1 (\text{Tg. Lăpuș}) + N2 (\text{Lăpușu Românesc}) + N3 (\text{Rogoz}) + N4 (\text{Rohia})$

Pornind de la raportul dintre populația ortodoxă indicată și totalul celor patru localități am ajuns la un eșantion de 508 persoane: 213 (Tg. Lăpuș), 193 (Lăpușul Românesc), 64 (Rogoz), și 38 (Rohia) pe care l-am înjumătățit:

$N - 253 = 108 + 93 + 33 + 19$

N – eșantionul pentru cele patru localități.

Pentru a selecta cele 108 persoane din Tg. Lăpuș au fost selectate mai întâi străzile cuprinse în eșantion. Există aproximativ 20 de străzi. S-au ordonat după criteriul: ordine alfabetică. S-a folosit pasul 2 pentru a selecta jumătate din străzile existente. Au fost alese 11 persoane de pe fiecare stradă folosindu-se pasul de 3 în realizarea chestionarelor, persoanele intervievate fiind selectate alternativ, bărbat – femeie, cu vârsta de peste 18 ani. Câteva persoane au rămas pentru eșantionul de rezervă și au fost folosite în cazul în care nu au putut fi găsite primele persoane.

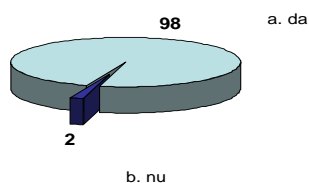
Pentru celelalte localități s-au folosit aceleași criterii.

La întocmirea chestionarului și la aplicarea metodelor de chestionare și de interpretare a datelor și-a dat concursul și doamna sociolog Prof. Simona Avram, Inspectoratul Școlar Maramureș, motiv pentru care îi mulțumim în mod deosebit. La interpretarea computerizată a datelor s-a folosit programul SPSS 7.5 for Windows.

b. CHESTIONARUL ȘI REZULTATELE CHESTIONĂRII¹

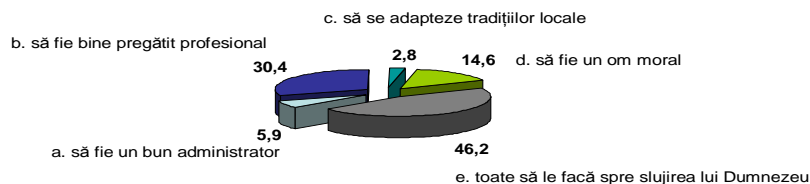
1. Considerați că Biserica are un rol important în viața dumneavoastră?

	Frecvența	Procente
a. da	248	98,0
b. nu	5	2,0
Total	253	100



2. Care ar trebui să fie calitățile unui preot (păstor) bun?

	Frecvența	Procente
a. să fie un bun administrator	15	5,9
b. să fie bine pregătit profesional	77	30,4
c. să se adapteze tradițiilor locale	7	2,8
d. să fie un om moral	37	14,6
e. toate să le facă spre slujirea lui Dumnezeu	117	46,2
Total	253	100

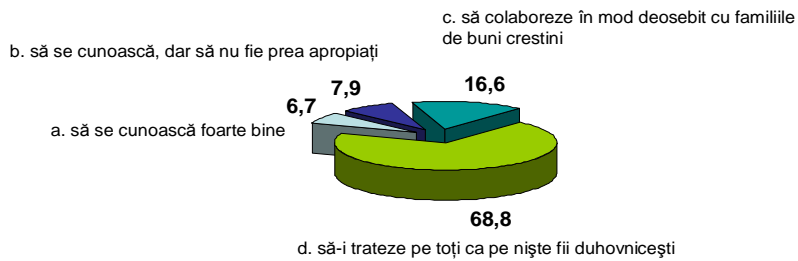


¹ Rezultatele detaliate ale cercetării de față, pe nivel de vârstă, de educație, diferențiate din punct de vedere al sexului persoanelor intervievate, precum și al localităților, au fost expuse în *Lucrarea de Disertație intitulată „Misiune și pastorație în contextul eclesiologiei ortodoxe și a provocărilor contemporane”* alcătuită sub îndrumarea **Pr. Prof. Dr. Valer Bel** la absolvirea Masteratului, secția Sistematie-Biblice, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, februarie, 2006, căruia îi mulțumim pentru tot sprijinul acordat.

MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

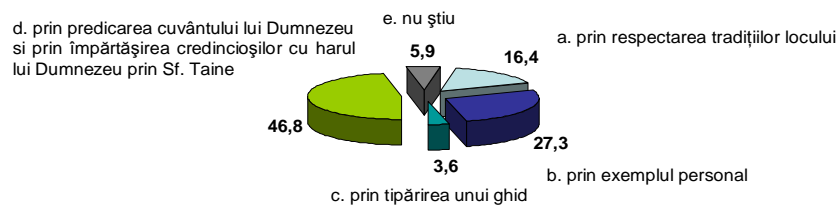
3. Care ar trebui să fie relația dintre preot și credincioși?

	Frecvența	Procente
a. să se cunoască foarte bine	17	6,7
b. să se cunoască, dar să nu fie prea apropiați	20	7,9
c. să colaboreze în mod deosebit cu familiile de buni creștini	42	16,6
d. să-i trateze pe toți ca pe niște fii duhovnicești	174	68,8
Total	253	100



4. Cum credeți că-i poate conduce preotul pe credincioși spre Împărăția lui Dumnezeu?

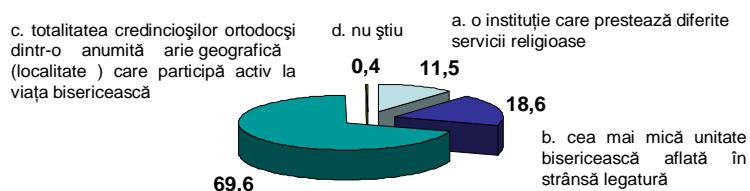
	Frecvența	Procente
a. prin respectarea tradițiilor locului	83	16,4
b. prin exemplul personal	138	27,3
c. prin tipărirea unui ghid	18	3,6
d. prin predicarea cuvântului lui Dumnezeu și prin împărtășirea credincioșilor cu harul lui Dumnezeu prin Sf. Taine	237	46,8
e. nu știu	30	5,9
Total	506	100



FLORIN STAN

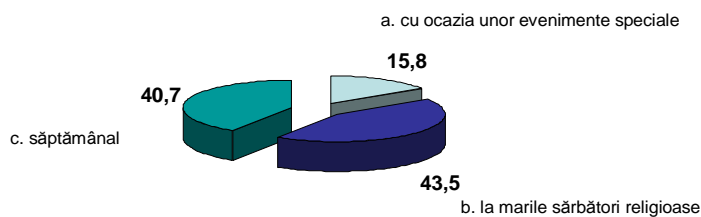
5. Parohia este:

	Frecvența	Procente
a. o instituție care prestează diferite servicii religioase	29	11,5
b. cea mai mică unitate bisericească aflată în strânsă legatură cu celelalte parohii și cu episcopul locului	47	18,6
c. totalitatea credincioșilor ortodocși dintr-o anumită arie geografică (localitate)care participă activ la viața bisericească	176	69,6
d. nu știu	1	0,4
Total	253	100



6. Cât de des frecvențați Biserica?

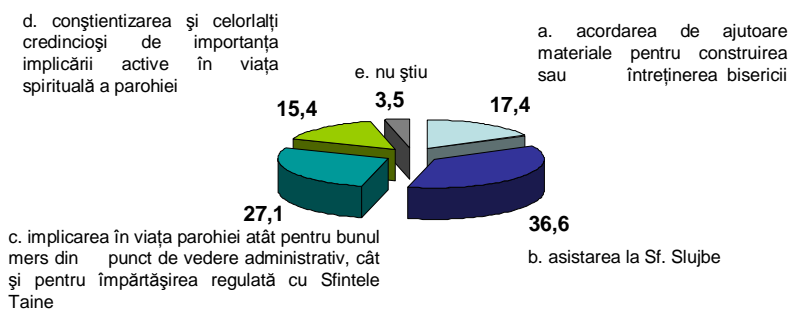
	Frecvență	Procente
a. cu ocazia unor evenimente speciale	40	15,8
b. la marile sărbători religioase	110	43,5
c. săptămânal	103	40,7
Total	253	100



MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

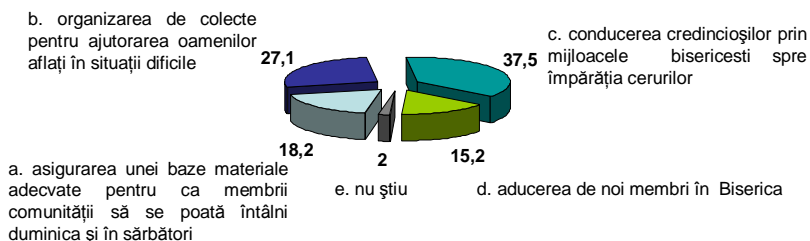
7. Ce înseamnă pentru dumneavoastră participarea la viața Bisericii din care faceți parte?

	Frecvența	Procente
a. acordarea de ajutoare materiale pentru construirea sau întreținerea bisericii;	88	17,4
b. asistarea la Sf. Slujbe;	185	36,6
c. implicarea în viața parohiei atât pentru bunul mers din punct de vedere administrativ, cât și pentru împărtășirea regulată cu Sfintele Taine (Taina Spovedaniei, Taina Împărtășaniei, Taina Sf. Maslu, etc.);	137	27,1
d. conștientizarea și celorlalți credincioși de importanța implicării active în viața spirituală a parohiei;	78	15,4
e. nu știu	18	3,5
Total	506	100



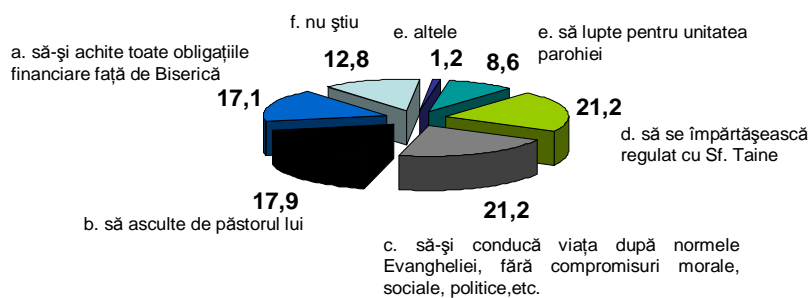
8. Care este după parerea dumneavoastră menirea parohiei

	Frecvența	Procente
a. asigurarea unei baze materiale adecvate pentru ca membrii comunității să se poată întâlni duminică și în sărbători	92	18,2
b. organizarea de colecte pentru ajutorarea oamenilor aflați în situații dificile	137	27,1
c. conducerea credincioșilor prin mijloacele bisericesti spre Împărăția cerurilor	190	37,5
d. aducerea de noi membri în Biserica	77	15,2
e. nu știu	10	2,0
Total	506	100



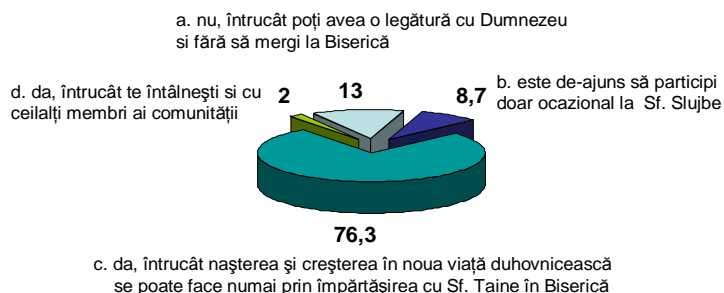
9. Care considerați că ar trebui să fie calitățile unui bun creștin?

	Frecvența	Procente
a. să-și achite toate obligațiile financiare față de Biserică	130	17,1
b. să asculte de păstorul lui	136	17,9
c. să-și conducă viața după normele Evangheliei, fără compromisuri morale, sociale, politice, etc.	161	21,2
d. să se împărtășească regulat (cel puțin o dată pe lună) cu Sfintele Taine (Sf. Spovedanie, Sf. Împărtășanie)	161	21,2
e. să lupte pentru unitatea parohiei	65	8,6
e. altele	9	1,2
f. nu știu	97	12,8
Total	759	100



10. Pentru a fi un bun creștin este important să participi la Sf. Slujbe?

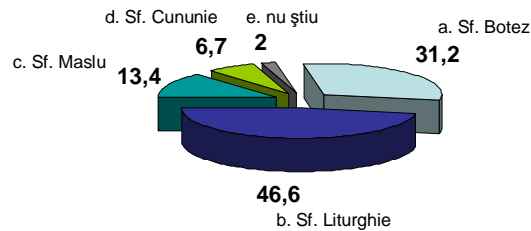
	Frecvența	Procente
a. nu, întrucât poți avea o legătură cu Dumnezeu și fără să mergi la Biserică	33	13,0
b. este de-ajuns să participi doar ocazional la Sf. Slujbe	22	8,7
c. da, întrucât nașterea și creșterea în noua viață duhovnicească se poate face numai prin împărtășirea cu Sf. Taine în Biserică (Botez, Mirungere, Euharistie, Pocăință, Cununie, Maslu)	193	76,3
d. da, întrucât te întâlnești și cu ceilalți membri ai comunității	5	2,0
Total	253	100



MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

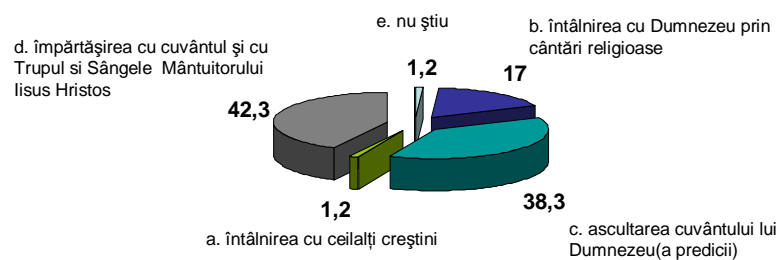
11. Cea mai importantă slujbă a Bisericii este:

	Frecvența	Procente
a. Sf. Botez (pentru că se iartă păcatul strămoșesc și devii membru al Bisericii)	79	31,2
b. Sf. Liturghie (pentru că toți creștinii participanți se unesc cu Hristos prin împărtășirea cu cuvântul și cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos)	118	46,6
c. Sf. Maslu (pentru că ne rugăm pentru vindecarea celor bolnavi)	34	13,4
d. Sf. Cununie (pentru că se primește binecuvântarea pentru întemeierea unei familii)	17	6,7
e. nu știu	5	2,0
Total	253	100



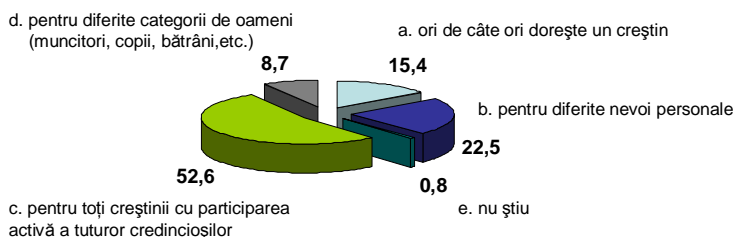
12. Scopul Sf. Liturghii este:

	Frecvența	Procente
a. întâlnirea cu ceilalți creștini	3	1,2
b. întâlnirea cu Dumnezeu prin cântări religioase	43	17,0
c. ascultarea cuvântului lui Dumnezeu (a predicii)	97	38,3
d. împărtășirea cu cuvântul și cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos	107	42,3
e. nu știu	3	1,2
Total	253	100



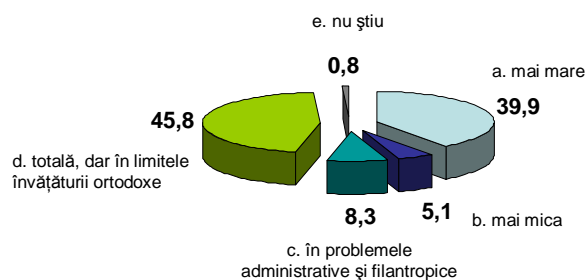
13. Sf. Liturghie ar trebui săvârșită

	Frecvența	Procente
a. ori de câte ori dorește un creștin	39	15,4
b. pentru diferite nevoi personale (pomenirea morților, ajutor la proces, la examene, vindecarea de boală)	57	22,5
c. pentru toți creștinii cu participarea activă a tuturor credincioșilor	133	52,6
d. pentru diferite categorii de oameni (muncitori, copii, bătrâni, etc.)	22	8,7
e. nu știu	2	0,8
Total	253	100



14. Considerați că implicarea credincioșilor în viața Bisericii ar trebui să fie:

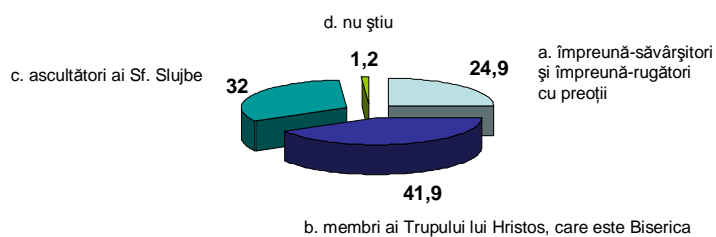
	Frecvența	Procent
a. mai mare	101	39,9
b. mai mică	13	5,1
c. în problemele administrative și filantropice (de ajutorare a celor aflați în nevoie)	21	8,3
d. totală, dar în limitele învățaturii ortodoxe și a canoanelor Bisericii	116	45,8
e. nu știu	2	0,8
Total	253	100



MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

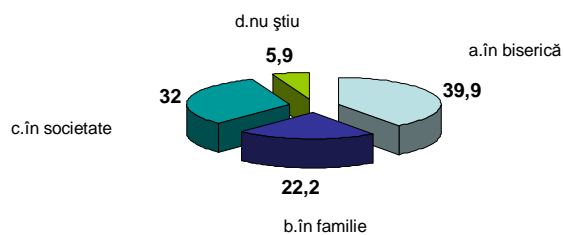
15. După părerea dumneavoastră credincioșii sunt:

	Frecvența	Procente
a. împreună-săvârșitori și împreună-rugători cu preoții	63	24,9
b. membri ai Trupului lui Hristos, care este Biserica	106	41,9
c. ascultători ai Sf. Slujbe	81	32,0
d. nu știu	3	1,2
Total	253	100



16. Unde ar trebui credincioșii să-l ajute pe preot la propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu?

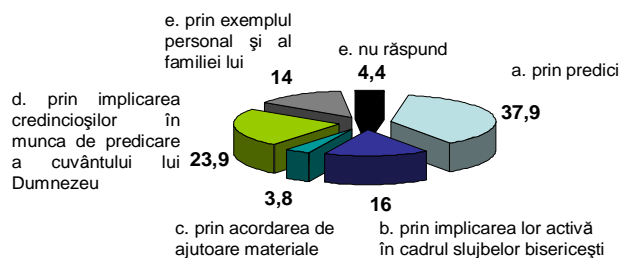
	Frecvența	Procente
a. în biserică	202	39,9
b. în familie	112	22,2
c. în societate	162	32,0
d. nu știu	30	5,9
Total	506	100



FLORIN STAN

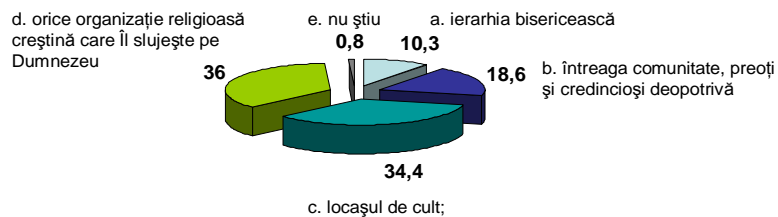
17. Cum îi poate ajuta preotul pe oameni să devină buni creștini?

	Frecvența	Procente
a. prin predici	192	37,9
b. prin implicarea lor activă în cadrul slujbelor bisericești	81	16,0
c. prin acordarea de ajutoare materiale	19	3,8
d. prin implicarea credincioșilor în munca de predicare a cuvântului lui Dumnezeu	121	23,9
e. prin exemplul personal și al familiei lui	71	14,0
f. nu răspund	22	4,4
Total	506	100



18. Când vorbim de Biserică ne referim la:

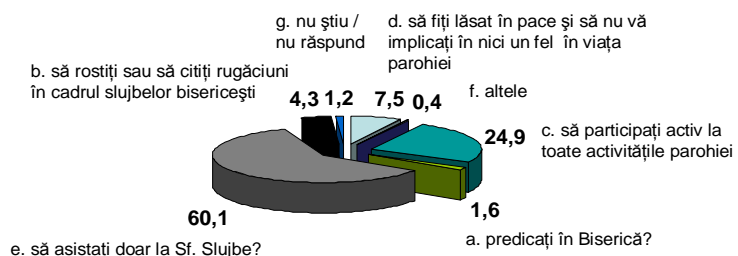
	Frecvența	Procente
a. ierarhia bisericească	26	10,3
b. întreaga comunitate, preoți și credincioși deopotrivă	47	18,6
c. locașul de cult;	87	34,4
d. orice organizație religioasă creștină care îl slujește pe Dumnezeu	91	36,0
e. nu știu	2	0,8
Total	253	100



MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

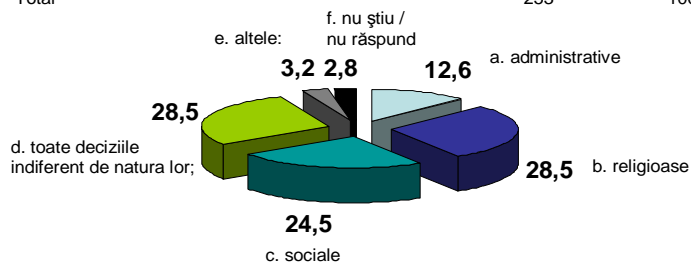
19. Ați dori să

	Frecvența	Procente
a. predicați în Biserică?	4	1,6
b. să roștiți sau să citiți rugăciuni în cadrul slujbelor bisericești	11	4,3
c. să participați activ la toate activitățile parohiei (activități de caritate, administrative, religioase)	63	24,9
d. să fiți lăsat în pace și să nu vă implicați în nici un fel în viața parohiei	19	7,5
e. să asistați doar la Sf. Slujbe?	152	60,1
f. altele	1	0,4
g. nu știu/nu răspund	3	1,2
Total	253	100



20. Credeți că rolul credincioșilor ar trebui să fie mai mare în luarea de decizii:

	Frecvența	Procente
a. administrative (gospodărirea bunurilor parohiei)	32	12,6
b. religioase (modul săvârșirii Sfințelor Slujbe, a persoanelor care ar trebui să predice)	72	28,5
c. sociale	62	24,5
d. toate deciziile indiferent de natura lor;	72	28,5
e. altele:	8	3,2
f. nu știu/nu răspund	7	2,8
Total	253	100



FLORIN STAN

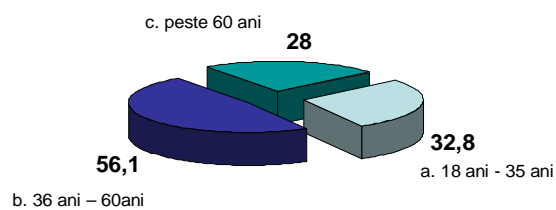
21. Sexul respondentului

	Frecvența	Procente
a. masculin	114	45,1
b. feminin	139	54,9
Total	253	100



22. Nivele de vârstă ale respondenților

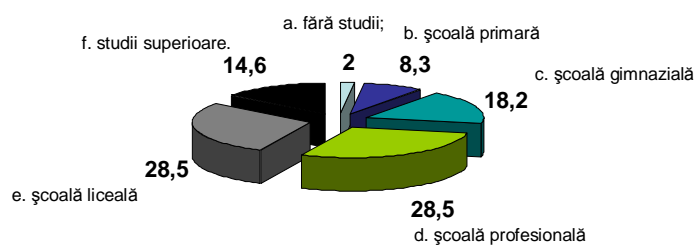
	Frecvența	Procente
a. 18 ani - 35 ani	83	32,8
b. 36 ani - 60 ani	142	56,1
c. peste 60 ani	61	28,0
Total	253	100



MISIUNE ȘI PASTORAȚIE ÎN ȚARA LĂPUȘULUI

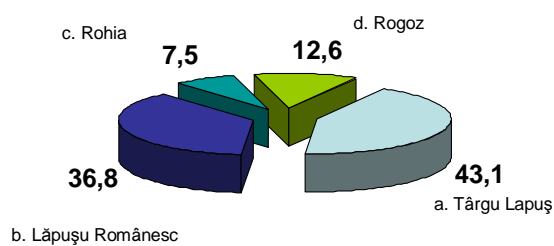
23. Nivel de educație

	Frecvența	Procente
a. fără studii	5	2,0
b. școală primară (4 clase)	21	8,3
c. școală gimnazială (8 clase)	46	18,2
d. școală profesională	72	28,5
e. școală liceală	72	28,5
f. studii superioare.	37	14,6
Total	253	100



24. Localitățile cuprinse în cercetare

	Frecvența	Procente
a. Târgu Lapuș	109	43,1
b. Lăpușu Românesc	93	36,8
c. Rohia	19	7,5
d. Rogoz	32	12,6
Total	253	100



La întrebarea: „**Considerați că Biserica are un rol important în viața dumneavoastră?**” se poate constata că o majoritate zdrobitoare (98 %) dă un răspuns pozitiv. Deși rezultatele ulterioare vor demonstra că această afirmație este gratuită prin faptul că raportarea la Biserică, implicarea în viața spirituală este mult mai redusă, acest răspuns este un punct de plecare fiindcă simpla adeziune față de Biserica Ortodoxă poate fi o portiță pentru păstor în vederea acceptării sale ca mentor, ca păstor, ca „apostol” al lui Dumnezeu. Se poate deduce că cei ce au răspuns pozitiv vor avea oricând ușa deschisă, dacă păstorul va dori să-i viziteze, pentru a-i cunoaște și a-i implica în viața spirituală.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate, se poate constata următoarele:

a) printre cei care răspund negativ la întrebare se numără persoane din mediul urban și în localitățile mari, în timp ce în mediul rural și în localitățile mici nu se înregistrează răspunsuri negative;

b) din punct de vedere al vârstei, cele mai multe răspunsuri negative se înregistrează la persoanele tinere (18 - 35 ani) și mai puțin la persoanele de vârstă medie (36 - 60 ani), în timp ce la persoanele de peste 60 de ani nu se înregistrează răspunsuri negative;

c) cât privește atitudinea subiecților din punct de vedere al educației, cei care consideră că Biserica nu este importantă pentru ei au studii superioare și medii, neînregistrându-se nici un răspuns negativ la persoane cu studii gimnaziale și fără studii;

d) variații având la bază diferențieri sexuale nu se înregistrează, balanța răspunsurilor negative și pozitive fiind echilibrată.

Tinând cont de aceste date se pot face următoarele **recomandări**: acordarea unei atenții sporite persoanelor din mediul urban, tinerilor și persoanelor de vârstă medie și celor cu studii superioare. Ca teren misionar **mediul urban, tinerii și intelectualii** reprezintă pentru Biserică în viitor o provocare.

La întrebarea: „**Care ar trebui să fie calitățile unui preot (păstor) bun?**” se poate constata că primează următoarele răspunsuri: „toate să le facă spre slujirea lui Dumnezeu” (46, 2 %) și „să fie bine pregătit profesional” (30, 4 %). Primul răspuns este general, dar cei ce au răspuns au văzut în acesta ca întruchipând toate virtuțile creștine pe care un preot ar trebui să le aibă. Celelalte răspunsuri sunt mai explicite. Dintre acestea se poate constata că este preferată buna pregătire profesională altor calități precum cele morale (14, 2 %) și celor administrative (5, 9 %). Un procent redus dintre cei intervievați consideră că preotul ar trebui să se adapteze tradițiilor locale (2, 8 %).

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate, se pot face următoarele **recomandări**: păstorii vor urmări ca **întreaga activitate să fie o slujire adusă lui Dumnezeu**. În preot oamenii vor să vadă în primul rând un om care îl slujește pe Dumnezeu, slujire care să se reflecte în toate aspectele vieții acestuia. Poate în legătură cu progresul tehnic și al educației stă și preferința oamenilor pentru **preoții**

bine pregătiți profesional, aspect care nu trebuie deloc neglijat nu doar din punct de vedere strict profesional, al teologiei, ci și la culturii laice.

La întrebarea: „**Care ar trebui să fie relația dintre preot și credincioși?**” majoritatea (68, 8 %) răspund că preferă o atitudine de paternitate duhovnicească din partea păstorului, în timp ce celelalte opțiuni sunt destul de reduse ca frecvență: să se cunoască foarte bine (6, 7 %), să se cunoască, dar să nu fie prea apropiați (7, 9 %), să colaboreze în mod deosebit cu familiile de buni creștini (16, 6 %). Se poate constata că cel de-al doilea loc în clasamentul preferințelor stă colaborarea cu familiile de buni creștini.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: preoții vor **intensifica relațiile cu credincioșii din mediul urban**, în special **pastorația individuală**, ținându-se cont de atitudinea de distanțare pe care o preferă aceștia, atitudine care poate fi și un efect inconștient al urbanizării. Dorința **intelectualilor** de a cultiva o relație mai strânsă cu preotul, în raport cu cei cu studii puține, poate fi îmbucurătoare motiv pentru care aceștia vor putea fi implicați mult mai ușor în activitățile parohiei. La fel, dorința **bărbaților** de a avea o relație strânsă cu preotul îl obligă pe preot să-i implice mai mult în activitățile parohiei, fără însă a neglija femeile, care se vor putea implica în activități potrivite lor.

La întrebarea: „**Cum credeți că-i poate conduce preotul pe credincioși spre Împărăția lui Dumnezeu?**” s-au înregistrat următoarele rezultate: prin respectarea tradițiilor locului (16,4 %), prin exemplul personal (27,3 %), prin tipărirea unui ghid (3,6 %), prin predicarea cuvântului lui Dumnezeu și prin împărtășirea credincioșilor cu harul lui Dumnezeu prin Sf. Taine (46,8 %) și nu știu (5, 9 %). În preferințele credincioșilor rămâne activitatea fundamentală a preotului de predicare și de administrare a Sf. Taine, deși un procent destul de ridicat îl înregistrează dorința ca preotul să fie exemplu viu în vederea practicării virtuților necesare înaintării spre Împărăția cerurilor. Această întrebare a oferit posibilitatea de a da două răspunsuri, iar rezultatele din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate ne obligă la următoarele **recomandări**: între prioritățile pastorale se va situa **propovăduirea corectă a cuvântului lui Dumnezeu și împărtășirea credincioșilor cu harul lui Dumnezeu dat prin Sf. Taine**. Autenticitatea mesajului propovăduit se cere demonstrat prin **exemplul personal al preotului** care nu va vorbi doar despre Împărăția lui Dumnezeu, ci va și arăta credincioșilor calea spre aceasta prin exemplul personal și al familiei.

La provocarea făcută de a alege una dintre cele trei variante propuse spre a **defini parohia** au fost oferite următoarele răspunsuri: instituție care prestează diferite servicii religioase (11,5 %), cea mai mică unitate bisericească aflată în strânsă legătură cu celelalte parohii și cu episcopul locului (18,6 %), totalitatea credincioșilor ortodocși dintr-o anumită arie geografică (localitate) care participă activ la viața bisericească (69,6 %) și nu știu (0,4 %). Majoritatea celor intervievați au optat pentru varianta corectă.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: găsirea făgașului firesc pentru parohie și a unor **surse de întreținere a preotului mai puțin compromițatoare**, care să șteargă din mentalul creștinilor imaginea parohiei ca instituție care prestează diferite servicii religioase.

La întrebarea: „**Cât de des frecvențați Biserica?**” au fost obținute următoarele răspunsuri: cu ocazia unor evenimente speciale (15,8 %), la marile sărbători religioase (43,5 %) și săptămânal (40,7 %). Deși la întrebarea despre importanța Bisericii în viața celor chestionați răspunsul a fost zdrobitor în sens pozitiv, întrebarea de față arată că procentul celor care s-au integrat în viața cultică a Bisericii, fără de care aproape că nu putem concepe calitatea de creștin, este mult diminuat (40,7 %).

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: **creșterea conștientizării necesității participării la biserică a celor din mediul urban, a bărbaților și a tinerilor**.

La întrebarea: „**Ce înseamnă pentru dumneavoastră participarea la viața Bisericii din care faceți parte?**” au fost obținute următoarele rezultate: acordarea de ajutoare materiale pentru construirea sau întreținerea bisericii (17,4 %), asistarea la Sf. Slujbe (36,6 %), implicarea în viața parohiei atât pentru bunul mers din punct de vedere administrativ, cât și pentru împărtășirea regulată cu Sfintele Taine (Taina Spovedaniei, Taina Împărtășaniei, Taina Sf. Maslu, etc.) (27,1 %), conștientizarea și a celorlalți credincioși de importanța implicării active în viața spirituală a parohiei (15,4%), nu știu (3,5 %).

La această întrebare s-a oferit posibilitatea acordării a două răspunsuri. Media răspunsurilor arată o preferință a credincioșilor pentru asistarea la Sf. Slujbe, fără ca aceasta să presupună și altceva. La distanță mică stă atitudinea corectă față de viața parohiei precum și acțiunile filantropice. Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: sporirea activității de **conștientizare a creștinilor de importanța implicării în viața parohiei din toate punctele de vedere**, dar mai ales spiritual prin participarea activă la împărtășirea cu Sf. Taine, precum și antrenarea celorlalți credincioși în viața parohiei.

La întrebarea: „**Care este după dumneavoastră menirea parohiei?**” pe primul loc se situează „conducerea credincioșilor prin mijloacele bisericesti spre Împărăția cerurilor” (37,5 %), în timp ce alții văd în parohie un loc potrivit pentru organizarea de colecte și pentru întâlnire între membrii ei cu prilejul sărbătorilor. Conștiința misionară a creștinilor este extrem slabă, doar 15,2 % răspunzând că parohia are și un rol misionar. Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: nici măcar jumătate dintre cei chestionați nu au remarcat menirea esențială a parohiei, aceea de a-i conduce pe credincioși spre Împărăția cerurilor, preferând alte aspecte care țin de viața parohială dar care nu

reprezintă elemente definitorii sau absolut necesare, motiv pentru care este imperios necesar evidențierea acestui aspect astfel încât credincioșii să înțeleagă fără echivoc care este **menirea fundamentală a parohiei, „conducerea credincioșilor prin mijloacele bisericești spre Împărăția cerurilor”**, folosindu-se toate metodele pe care Biserica le pune la îndemână.

La întrebarea: **„Care considerați că ar trebui să fie calitățile unui bun creștin?”** în procente egale (21, 2 %) cei intervievați au evocat „să-și conducă viața după normele Evangheliei, fără compromisuri morale, sociale, politice,etc.” și „să se împărtășească regulat (cel puțin o dată pe lună) cu Sfintele Taine (Sf.Spovedanie, Sf. Împărtășanie). Importante sunt pentru creștini și achitarea obligațiilor financiare și ascultarea de păstorul lor (17 %). Doar 8, 6 % preferă conștientizarea necesității unei lupte pentru păstrarea unității parohiei.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor interviuate se pot face următoarele **recomandări**: intensificarea luptei pentru conștientizarea creștinilor de **importanța capitală a unei vieți conforme cu Evanghelia** care să presupună **o atitudine morală corectă , dar și o participare activ-liturgică**.

La întrebarea: **„Pentru a fi un bun creștin este important să participi la Sf. Slujbe?”** majoritatea (76, 3 %) răspund în mod pozitiv. Un procent de 13 % afirmă că viața de creștin nu este legată în mod neapărat de participarea la Sf. Slujbe, iar 8 % consideră că legătura ocazională este suficientă. Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor interviuate se pot face următoarele **recomandări**: **expunerea clară a importanței participării la Sf. Slujbe** la următoarele categorii : **credincioși din localitățile urbane, tineri, celor cu studii medii și bărbaților**, pentru o creștere a frecvenței la cultul public al Bisericii și menținerea unei încorporări reale în Trupul lui Hristos.

La întrebarea: **„Cea mai importantă slujbă a Bisericii este...”** au fost oferite următoarele răspunsuri: Sf. Botez (pentru că se iartă păcatul strămoșesc și devii membru al Bisericii) (31,2 %), Sf. Liturghie (pentru că toți creștinii participanți se unesc cu Hristos prin împărtășirea cu cuvântul și cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos) (46,6 %), Sf. Maslu (pentru că ne rugăm pentru vindecarea celor bolnavi), (13,4 %), Sf. Cununie (pentru că se primește binecuvântarea pentru întemeierea unei familii) (6,7 %), nu știu (2,0 %).

Rezultatele arată că gradul de frecvență la Sf. Slujbe influențează pozitiv gradul de conștientizare a importanței vieții liturgice, în special a Sf. Liturghii, procentul celor care frecventează regulat Biserica fiind aproape identic cu cel al celor care realizează importanța vieții liturgice.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor interviuate se pot face următoarele **recomandări**: persoanele de **vârstă medie** care nu au avut șansa de a face religie la școală sau nu au frecventat biserica din diferite motive nu înțeleg adeseori

importanța Sf. Liturghii motiv pentru care se impune o **catehizare mai intensă a lor în special din punct de vedere liturgic**. O atenție sporită în acest sens se va acorda celor cu **studii reduse și femeilor**.

La întrebarea: „**Scopul Sf. Liturghii este...?**”, au fost oferite următoarele răspunsuri: întâlnirea cu ceilalți creștini (1,2 %), întâlnirea cu Dumnezeu prin cântări religioase (17,0 %), ascultarea cuvântului lui Dumnezeu (a predicii) (38,3 %), împărtășirea cu cuvântul și cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos (42,3 %), nu știu (1,2 %).

Atitudinea firească se înregistrează doar la un procent de 42,3 %, indice care se poate constata că stă în legătură cu întrebarea precedentă și cu cea legată de frecvența la biserică. Doar 42, 3 % realizează amploarea reală a Sf. Liturghii în timp ce ceilalți se rezumă la unele aspecte ale acesteia dintre care cea mai importantă este predica.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: intensificare a efortului de **conștientizare a scopului Sf. Liturghii la creștinii din mediul urban, la tineri și la cei cu studii mai reduse**.

La întrebarea: „**Sf. Liturghie ar trebui săvârșită...?**” au fost obținute următoarele rezultate: ori de câte ori dorește un creștin (15,4 %), pentru diferite nevoi personale (pomenirea morților, ajutor la proces, la examene, vindecarea de boală) (22,5%), pentru toți creștinii cu participarea activă a tuturor credincioșilor (52,6 %), pentru diferite categorii de oameni (muncitori, copii, bătrâni,etc.) (8,7 %), nu știu (0,8 %).

Dimensiunea comunitară a Sf. Liturghii este sesizată doar de un procent de 52, 6 % procent care pare să stea în legătură cu celelalte legate de participarea la cultul Bisericii și de locul Sf. Liturghii în cadrul acestuia.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: individualismul specific mediului urban se simte și la credincioșii de aici, care sunt mai individualiști și în același timp nu sesizează caracterul comunitar al Sf. Liturghii. În același sens se situează și persoanele mai în vârstă și cele fără studii sau cu studii puține, motiv pentru care se impune accentuarea dimensiunii comunitare a Sf. Liturghii prin cateheza liturgică, precum și prin discuțiile religioase individuale, dar mai ales prin **instaurarea unei atmosfere liturgice care să evidențieze latura comunitară la modul real**, iar nu ca un deziderat, prin mijloacele eclesiale specifice.

La întrebarea: „**Considerați că implicarea credincioșilor în viața Bisericii ar trebui să fie ...?**” au fost obținute următoarele rezultate: mai mare (39,9%), mai mică (5,1%), în problemele administrative și filantropice (de ajutorare a celor aflați în nevoi) (8,3 %), totală, dar în limitele învățaturii ortodoxe și a canoanelor Bisericii (45,8 %), nu știu (0,8 %). Astfel se poate constata că un procent destul de ridicat simt nevoia unei mai mari implicări în viața Bisericii.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: în limita posibilităților pe care le oferă Biserica noastră se va încerca o **implicare mai mare în viața parohiei și a Bisericii a creștinilor din mediul urban precum și a celor cu studii puține** care poate suferă și de excludere socială.

La întrebarea: „**După părerea dumneavoastră credincioșii sunt...?**” s-au obținut următoarele rezultate: împreună-săvârșitori și împreună-rugători cu preoții (24,9 %), membri ai Trupului lui Hristos, care este Biserica (41,9%), ascultători ai Sf. Slujbe (32,0%), nu știu (1,2%).

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: găsirea căilor potrivite pentru **creșterea gradului de implicare a creștinilor în aspectul liturgic al parohiei pentru evitarea marginalizărilor liturgice și pentru depășirea atitudinii pasive, de spectator**.

La întrebarea: „**Unde ar trebui credincioșii să-l ajute pe preot la propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu...?**” au fost obținute următoarele rezultate: în biserică (39,9%), în familie (22,2%), în societate (32,0 %), nu știu (5,9 %). Creștinii simt nevoia de a-l ajuta pe preot în primul rând în biserică, în vederea propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu, asta înseamnă că ei consideră de datoria lor să lupte pentru buna desfășurare a activității pastorale.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: necesitatea unei prezențe și **influențe mai vizibile a valorilor creștine în familie și în societate**.

La întrebarea: „**Cum îi poate ajuta preotul pe oameni să devină buni creștini?**” s-au obținut următoarele rezultate: prin predici (37,9%), prin implicarea lor activă în cadrul slujbelor bisericești (16,0 %), prin acordarea de ajutoare materiale (3,8 %), prin implicarea credincioșilor în munca de predicare a cuvântului lui Dumnezeu (23,9%), prin exemplu personal și al familiei lui (14,0 %), nu răspund (4,4 %). Se poate constata importanța mare a predicilor, a propovăduirii, în ajutarea creștinilor pentru a se desăvârși. Interesantă este și dorința celor intervievați (23,9 %) de a implica în munca de predicare a cuvântului lui Dumnezeu și credincioși.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: **sporirea calității predicilor, atât în ce privește forma, dar mai ales fondul**. Lumea contemporană se află în căutarea „cuvântului vieții veșnie”, or la acesta nu vor avea acces decât printr-o intensificare a dimensiunii profetice a preoției. Imperativă pentru consolidarea vieții bisericești este reaşezarea laicilor în poziția lor firească, de mădulare vii ale Bisericii, prin **redescoperirea valențelor preoției universale** și prin depășirea monopolului clerical, profetic și liturgic.

La întrebarea: „**Când vorbim de Biserică ne referim la...?**” s-au înregistrat următoarele răspunsuri: ierarhia bisericească (10,3 %), întreaga comunitate, preoți

și credincioși deopotrivă (18, 6 %), locașul de cult (34, 4 %), orice organizație religioasă creștină care Îl slujește pe Dumnezeu (36, 0 %), nu știu (0,8 %). Răspunsul este surprinzător prin faptul că creștinii nu au o conștiință clară a apartenenței la o Biserică, la Biserica Ortodoxă. De asemenea Biserica nu este pentru majoritatea „una”, ci orice organizație care pretinde că Îl slujește pe Dumnezeu.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: depunerea unor eforturi mai mari în **evidențierea identității Bisericii ca Trup mistic al lui Hristos**, din care fac parte toți creștinii dreptmăritori, iar nu cu „orice organizație creștină”.

La întrebarea: „**Ați dori să...?**” au fost înregistrate următoarele rezultate: să predicați în Biserică (1,6 %), să roștiți sau să citiți rugăciuni în cadrul slujbelor bisericești (4,3 %), să participați activ la toate activitățile parohiei (24, 9 %), să nu vă implicați în nici un fel în viața parohiei (7,5%), să asistați doar la Sf. Slujbe (60,1%), altele (0,4%), nu știu/nu răspund (1,2%). Așadar, majoritatea credincioșilor preferă o atitudine care să nu îi implice în nici o activitate a parohiei preferând să asiste doar la slujbe.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: creșterea gradului de **implicare a credincioșilor în toate activitățile parohiei în special în cele liturgice** care reprezintă un puternic imbold pentru creștini și o modalitate de atașare mai intensă de Biserică.

La întrebarea: „**Credeți că rolul credincioșilor ar trebui să fie mai mare în luarea de decizii...?**” au fost obținute următoarele rezultate: administrative (gospodărirea bunurilor parohiei) (12,6%), religioase (modul săvârșirii Sfintelor Slujbe, persoanelor care ar trebui să predice) (28,5%), sociale (24,5%), toate deciziile indiferent de natura lor (28,5%), altele (3,2%), nu știu/nu răspund (2,8%). Se simte vizibil dorința credincioșilor de a se implica mai mult în chestiunile religioase precum și în cele sociale.

Analizând răspunsurile din punct de vedere al localităților, al nivelului de vârstă, al educației și al sexului persoanelor intervievate se pot face următoarele **recomandări**: **valorificarea potențialului tuturor categoriilor de credincioși și implicarea lor mai mare în aspectele vieții religioase**. Astfel femeile ar putea fi implicate în activitățile sociale, dar și în partea liturgică prin rostirea unor rugăciuni sau a unor cântări, la fel și tinerii.

III. CONCLUZII

Fiecare generație este pusă în situația de a fi evanghelizată și de aceea răspândirea cuvântului lui Dumnezeu și conducerea credincioșilor spre Împărăția lui Dumnezeu este o continuă provocare pentru Biserică.

În actul misiunii și al pastorației este nevoie să se țină cont de cel puțin două premize: fundamentele eclesiologice și contextul lumii contemporane. Dacă

În primul caz datele rămân neschimbabile, în sensul că învățătura despre Biserică rămâne neschimbată, eventual anumite aspecte ale acesteia se aprofundează, cealaltă premiză este într-o continuă schimbare. Lumea se schimbă de la un secol la altul, de la o generație la alta, de la un an la altul, așa încât nici o perioadă istorică nu poate fi folosită ca paradigmă în sensul absolut.

Evident principiile misionare și pastorale pot fi adaptate noilor provocări, deși în esență ar putea să rămână neschimbate. Orientativ pot fi folosite, și este chiar esențial acest lucru, metodele și experiențele diacronice ale Bisericii. O analiză comparată din punct de vedere diacronic poate evidenția aspectele pozitive ale misiunii, dar mai ales pe cele negative, cauzele și urmările, pentru a putea fi evitate.

Așadar nu trebuie să sperie pe nimeni expresii de genul „revigorare a vieții spirituale sau bisericești”, „criză” (în sensul etimologic de „judecată”). Din punct de vedere al principiului divin care dă ființă și guvernează Biserica, nu se poate vorbi de așa ceva fiindcă Iisus Hristos este veșnic, este fără de păcat, este desăvârșit, dar din punct de vedere uman „revigorarea” și „criza” sunt, nu un accident sau o opțiune, ci chiar o necesitate.

Din punct de vedere uman Biserica este într-o continuă luptă și creștere. Biserica nu este una a elitelor sau a desăvârșiților, fiindcă într-o astfel de situație nu și-ar mai avea sensul. Biserica este extensia mistică a lui Hristos în lume, a celui Hristos „care a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut” (Luca 19, 10). Pentru aceștia, pentru generațiile de oameni care vin, cu mentalitățile mereu diferite, Biserica trebuie să conceapă, într-un spirit profetic autentic noi strategii misionare și pastorale.

Niciodată revigorarea Bisericii în plan uman nu se va putea face decât pornind de la parohie, celula în jurul căreia se articulează întreaga viață creștină. Or, studiul de față nu încearcă altceva decât să reflecte situația reală a misiunii și a pastorației din Biserica Ortodoxă, cu referire explicită la o anumită zonă geografică, pentru ca pornind de aici să poată fi realizate strategii misionare viabile și realiste în vederea eficientizării pastorației și misiunii.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Remus Grama, Policarp Morușca, *Primul episcop al românilor din America. Scrisori din captivitate. Tragedia despărțirii bisericești a românilor din America*, Prefață de Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, Editura Eikon, {Cluj-Napoca, 2004}, 230 p.

Relativ recenta apariție a cărții închinată primului episcop al românilor din America, Policarp Morușca datorată Părintelui Dr. Remus Grama din Cleveland, cu o prefață de Părintele Profesor Mircea Păcurariu, face cinste clerului ortodox român american care nu are prea mult a se lauda cu lucrări de o asemenea ținută științifică. Existența unor motive obiective este indubitabilă și incontestabilă. Apoi subiectul Policarp Morușca a preocupat pe unii cărturari (puțini, din păcate) precum Mitropolitul Nicolae Corneanu¹, Mircea Păcurariu,² Aurel Sasu³ și Pr. Gabriel Viorel Gârdan⁴. A mai fost și subiectul unei conferințe susținute chiar de autorul cărții, în Canada, la *Campul Romanesc* intitulată “*Episcopul Policarp Morușca și Exilul*”⁵

¹ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Pe baricadele presei bisericești*, Timisoara, 2000, Vol. I.

² Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată*, Cluj-Napoca, 2002, p. 433-436; Idem, *Dicționarul teologilor români*, București, 1996, p. 228-229; *Ibidem*, ediția a II-a, București, 2002, p. 314-315.

³ Policarp Morușca, *Drumul vieții*, ed. de A. Sasu, București, 2001, 208 p; Aurel Sasu, *Cazul Policarp Morușca*, Cluj-Napoca, 2002, 244 p.

⁴ Pr. G. V. Gârdan, *Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxă*, 2002, XLVII, Nr. 1-2, p. 228-252.

⁵ Pr. Dr. Remus Grama, *Episcopul Policarp Morușca și Exilul*, în *Cuvântul Românesc*

care a dezvăluit pagini prețioase de istorie recentă a ortodoxiei românești pe pământ american, vizavi de poziția autorităților din România. Și în fine a fost elogios prezentată de Pr. Anton Frunză⁶ iar Pr. Ioan Ioniță aduce câteva completări documentare inedite cu un cald mesaj pentru unire.⁷

De la bun început trebuie să precizăm că avem de-a face cu o lucrare bazată pe o documentație de arhive, din America și din România (de la Sibiu și București) pe izvoare precise, fără echivoc, care, în mod normal, nu ar trebui să lase prea mult loc la elucubrații, și mai ales să stârneasă divergențe.

Lucrarea se deschide cu aleasa binecuvântare a Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop Nathaniel, al doilea succesor al Episcopului Policarp Morușca care spune răspicat expresia lui dorință – “o *Biserică Autocefală în America*”, o condensată prefață a Părintelui Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, care reușește în câteva cuvinte să scrie adevărul – “a fost despărțit în mod abuziv ...” de preoții și credincioșii săi datorită unor “întrigi de palat” și unui regim comunist abuziv, ateu și o introducere a autorului care clarifica în câteva rânduri întrebările la care va încerca să răspundă pe parcursul volumului – cauzele despărțirii romanilor americani - orientându-se mai ales asupra celei mai arzătoare: ce se poate face astăzi pentru a repara greșelile trecutului.

Copilăria și formarea lui Pompei Morușca este prima incizie a distinsului

(Canada), 2005, XXXI, Nr.337, Aug. – Septembrie, p. 14.

⁶ *Solia*(The Herald)Jackson, MI, 2004, Vol. LXIX, November, p. 19-20.

⁷ Pr. Ioan Ioniță, *Argument pentru unire*, în *Almanahul Credința (Chicago)*, 2005, p. 96-101; *Idem, ibidem*, în *Vestitorul Ortodoxiei(Romania)*

Părinte Grama stabilindu-i mediul românesc, sănătos, tradițional al formării sale din casa părintească preotească de la Cristești, unde s-a născut și de la Craiva, din Munții Apuseni, unde tatăl său a fost, ulterior, transferat. Școala a frecventat-o la Ighiu, Alba Iulia (gimnaziul maghiar) și gimnaziul românesc din Blaj iar între 1902-1905 a terminat Institutul teologic-pedagogic "Andreian" din Sibiu. A fost învățator la școlile confesionale din câteva sate după care s-a căsătorit cu sora viitorului mitropolit Nicolae Bălan și a fost hirotonit de Mitropolitul Ioan Metianu în 19 iunie 1908, pe seama parohiei Seica Mare. După despărțirea de soție revine la Sibiu unde depune, cu zel și ardoare, diferite servicii administrative nevoindu-se și în domeniul publicisticii. După vizita din 1925 la Ierusalim se decide pentru viața monahală. Va deveni ostenitor apreciat al Mănăstirii Hodos-Bodrog fiind foarte iubit de credincioși și frați.

Într-un următor capitol *Românii americani și alegerea de Episcop în America*, se explică, situația parohiilor românești, a formării protopopiatului ortodox român până la constiință într-o forma superioară, cea a episcopiei care să fie autonomă dar în strânsă legatură (doar spirituală) cu Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe din România, activitatea meritorie și diplomatică a Pr. Trandafir Scorobet, hotărârea primului Congres bisericesc din 25-28 Aprilie 1929 de la Detroit, aprobarea statutelor, rolul Preotului Trutza, Vicarul episcopiei, alegerea lui Policarp, sediul noului episcop. În capitolul *Episcop roman în America* se descrie venirea lui, și ce a găsit în America "situația bisericească era ca o grădină fără de gard și fără de drum, ... într'un fel de junglă spirituală," afirma atât de sugestiv cunoscutul preot poet Dumitru Ichim. Apoi a urmat întampinarea, așezarea (temporară) în casa cumpărată de parohia din Cleveland, vizitele canonice întreprinse, primirea calduroasă de președintele Roosevelt (din 1936),

acțiunea pentru o episcopie independentă a ieromonahului Glicherie Morariu (1899-1973) dusă până în anul 1950, creșterea unei opoziții la adresa Episcopului Policarp datorită agitațiilor acestuia, a "Uniunii și Ligii", a organizațiilor comuniste muncitorești și a ziarului *America*. O ostilitate din ce în ce mai crescândă a cărei efecte nu se pot neglija contribuind la pecetluirea sorții sale de a nu se mai întoarce. Certificată, ulterior prin publicarea corespondenței Mitropolitului Visarion Puiu de la Paris (Dumitru Stavarache, Ion Negoescu, *Mitropolitul Visarion Puiu. Relațiile cu Biserici din Canada și SUA. Documente (1912-1963)*, București, Ed. Publirom, 2005. Volumul conține 114 documente, extrem de importante, provenite de la Arhivele Naționale Istorice Centrale, Biblioteca Națională Română de la Freiburg și din ziarul *Crucea*). La aceste acțiuni se poate adauga greseala, credem noi capitală, pe care a întreprins-o Episcopul Policarp prin obligativitatea impusă Congresului de la Youngstown de a se pronunța asupra schimbării Statutelor Episcopiei din 1932 mai ales în privința autonomiei, vorba autorului, ajunse "aproape la nimic"(p. 33). Cu toate acestea el a caracterizat extrem de exact anii petrecuți în America: "anul prim... de orientare; al doilea de organizare; al treilea an de realizare și al patrulea ar trebui să fie de consolidare. Deși se pare că simțul lui "politic" a fost deficitar din moment ce afirmase – în toamna anului 1939 - că "nu vom avea război" iar ce "măcel" a urmat se știe. Capitolul *Prea Sfințitul Policarp în timpul celui de-al doilea război mondial*, autorul trece în revistă întoarcerea în România din 1939 fără să țină cont de avertistmentele celor mai apropiați preoți prieteni, și consecințele ei nefaste; interdicția impusă de Legația Americană din București de a reveni în America "până la încetarea ostilităților"; numirea în postul de director al internatului teologic "Radu Vodă" din

RECENZII

București în 1940 de către Patriarhul Nicodim (1939-1948), intrigile ieromonahului Glicherie Morariu. Fără a nega restricțiile și abuzurile regimului comunist, trebuie menționat și acel adevăr că deja în 1940, Regele Carol al II-lea i-ar fi spus patriarhului că episcopul Policarp “*deocamdată să uite de America*” (p. 40), ceea ce va recunoaște în anul 1958 “*care nu mi-a dat voie de plecare*”(p. 43). Între 1941-1944 va deține funcția de locțiitor la Cetatea de Baltă – Ismail, cu vrednicie, în urma pensionării episcopului Dionisie Erhan fiind ocupat cu organizarea acesteia. În capitolul *Episcopul Policarp Morușca, prizonier de conștiință în propria lui țară, 1945-1947*, sunt tratate primele semne ale marginalizării sale de către Stat și Biserică, rămas tot director al aceleiași internat teologic până în 1945. Atunci mulți preoți au fost arestați, alții au murit în închisori alții au suferit alte nedreptăți dar el a fost numit “temporar” locțiitor la Sighet, până în 1946, când i se propune retragerea. Situație care, chiar în condiții vitrege, totuși era mai bine. Între timp se urzeau mari schimbări în România acelor vremi extrem de tulburi și apar primele tentative de uzurpare a episcopului Policarp. Se cere patriarhului de către preotul Mihaltian ca să trimită un alt episcop în cazul că Policarp nu mai revine. Și patriarhul Nicodim numește pe Justinian (viitorul patriarh), care refuză, apoi pe Episcopul Emilian Antal care și el refuză. Se cere (din America) ca Episcopia să fie declarată vacantă și Consiliul să propună un nou candidat. Dar sinodul trimite pe Antim Nica încălcând din nou Statutele din 1932 care prevedeau alceva. *Izolarea Episcopului Policarp în perioada stalinistă de persecuție a Bisericii* cuprinde date despre instaurarea comunismului în România, presiunile asupra Bisericii, înlocuirea “episcopilor recalcitranți” cu “episcopi ai poporului” și faptul că românii americani nu acceptă episcop “cu silă” (p. 64) deși chiar Episcopul Policarp la

Congresul american din 1936 cedase Bisericii mame acest drept esențial. Patriarhul Nicodim le comunica, în urma intrigilor copleșitoare, că pe Episcopul Policarp “voi însă nu l-ați voit”(p. 64). Replica românilor americani nu se lasă așteptată și ei, prin Părintele Simion Mihaltian, în urma Congresului extraordinar din 28-29 Martie 1947, - prin care se “rupe” de Biserica mama - acordă un vot de încredere Episcopului Policarp. Urmează, așa cum bine explică autorul, *Marile răsturnări din anul 1947 și persecutarea Bisericii din România* în care se precizează ce se întâmplă în acest an, în Romania ca și creșterea neîncrederii românilor americani în Biserica de acasă care devenea, pe zi ce trece, una captivă. Prezența miilor de refugiați mărturiseau despre lucrurile infricoșătoare ce se petreceau acasă. Ulterior și Episcopul Policarp afla, cu tristețe, de “*manevrele*” patriarhiei care procedeză – trimițând listele eventualilor candidați la episcopie - “*cum eu n-as mai fi viu*” marturisește în toamna anului 1947, rămas fără pâinea cea de toate zilele. Cu toate acestea românii din America nu-l părăsesc și reafirmă atașamentul față de el, așa cum consemnează autorul în *Românii Americani devin solidari cu episcopul lor, reafirmând autonomia episcopiei lor*, iar Episcopul Policarp este pus, în fine, “*în retragere din oficiu*” din 15 Iunie 1948, odată cu instalarea noului Patriarh Justinian, adică, pensionat forțat. Tot atunci era scos din bugetul țării episcopia din America ceea ce echivala cu desființarea ei. Episcopul Policarp se zbatea într-o saracie lucie având domiciliu forțat iar pământurile familiei erau colectivizate. În același timp îi scrisese Părintele Trutza, relațiile dintre ei redevenind cordiale, care-l informa despre situația episcopiei și se opunea numirii unui arhieru vicar – ca de altfel și Episcopul Policarp - în persoana mult doritorului părinte Opreanu pentru că – afirma Trutza – “*noi și acum vă considerăm episcopul nostru*”(p. 92). Congresul

episcopiei din 4 Iulie 1950 de la Philadelphia (denumirea Adunării epahiale în America) îi trimite o telegramă dătătoare de mari speranțe afirmând, din nou, ca “*Episcopul nostru trăiește și-l așteptăm*” (p. 96) deși Patriarhia îl scosese din calcul prin pensionarea lui forțată. Însa un grup de 8 persoane țin mai multe ședințe secrete, în casa lui Glicherie Morariu și aleg pe preotul văduv Andrei Moldovan din Akron drept episcop și înregistrează episcopia nouă în Statul Michigan în 12 Iunie 1950 provocând marea criza bisericească a românilor din America afirmă autorul. Ei induc în eroare Patriarhia Română erijându-se drept Congresul episcopiei (a lui Policarp) și cer afilierea la Patriarhie, împreună cu 42 de parohii ceea ce Patriarhia acceptă luând de bune aceste “alegeri” din casa lui G. Morariu. Dar minciuna are picioare scurte și se află curând tot adevărul Patriarhul trimite o telegrama adevăratului președinte al Consiliului episcopesc, Pr. Ioan Trutza anunțându-l de aprobarea noii episcopii, din care se află de uneltirile lui Morariu așa cum explică autorul în capitolul *Anul 1950, falsă alegere de Episcop și inducerea în eroare a Sfântului Sinod*. Reacția adevăratului Consiliu al Episcopiei a fost promptă, din 18 August 1950, cerând Patriarhului, într-un *Apel* clarificarea confuziei, însă, de data aceasta, s-a pus actul la dosar, fără nici o urmare. Autorul explică rivalitățile dintre Pr. Trutza și preoții din Ohio (reprezenta Comitetul National Român), pe de o parte cu “grupul” de la Detroit (reprezentau mișcarea pro-Carol al II-lea), pe de altă parte, ca fiind numai de natură politică (p. 111), ceea ce pare verosimil. Episcopii Policarp și Teodor Scorobet, buni cunoscători ai situației din America, au sesizat Sf. Sinod, pe Patriarh și pe mitropolitul Nicolae Bălan despre cele ce se petreceau prin “alegerea” necanonică a lui Moldovan. Dar răul se produce și Andrei Moldovan este hirotonit episcop (capitolul *Un act istoric*

greu de înțeles în America: hirotonirea episcopului Moldovan și contextul politic) iar cheltuielile de deplasare și fastul însoțitor sunt plătite de guvern (comunist) ceea ce explică, într-un fel, ce s-a întâmplat și “*din ce parte bate vantul,*” de s-a “grabit” așa de tare patriarhia iar românii americani rămân divizați până astăzi nerecunoscând canonicitatea alegerii (*Consecințele hirotonirii: dezbinarea românilor americani*). Autorul da în extenso unele documente originale semnate de Episcopul Policarp, dar considerate a fi impuse să le semneze de organele de Securitate de atunci, altele fragmentar în funcție de importanță cu care sunt tratate față de subiectul în cauză sau pe care le-o acorda. În sfârșit este “ales” episcop vicar Valerian, “alesul doririlor voastre” cum îl numește Episcopul Policarp. Pentru o mai bună clarificare a situației “uneltirilor” aceluși “neastâmpărat ieromonah” (Glicherie Morariu) publica un protest larg al Episcopului Policarp intitulat *De ce?* și pe care îl dă în extenso în original fiind îndreptat, la 1 Iunie 1955, către Părintele Victor Bărbulescu din Chicago (p. 160-167) și o perspectivă româno-americană asupra anilor 1939-1955 descrise în scrisoarea lui Valerian (p. 171-181). Așa cum a arătat Părintele autor, Episcopul Policarp își petrece bătrânețile în România, tânjind mereu după America, în *Mărturisiri, binecuvântări și îndemnuri* încheindu-se lucrarea cu titlul semnificativ *Săvârșitu-sa*, dispariție care are loc în 26 Octombrie 1958, fiind depus pentru odihnă veșnică la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din Alba Iulia și nu în America, cum ar fi dorit testamentar. Necrologul și înmormântarea au fost oficiate de Mitropolitul Nicolae Colan al Ardealului.

O listă cronologică a lucrărilor episcopului Policarp Morușca, o necesară bibliografie, o notă despre autor, abrevierile folosite, un indice de nume și de localități încheie această reușită lucrare. Printre

multele merite ale Parintelui Grama, de o intelectualitate superioară, se numără și disponibilitatea de a explora și înțelege o realitate complexă, ca cea în care a fost reținut abuziv Episcopul Policarp și care nu trebuie redusă la o singură fațetă, chiar dacă e vorba de una deosebit de înduioșătoare. Anii post-1944, care l-au prins pe nefericitul Episcop acolo, au fost anii unei crize a firescului și ei nu pot fi înțeleși fără a fi raportați la lumea de dinaintea ocupării României de către „armata sovietică eliberatoare” și chiar la lumea contemporană. De aceea, poate, ar fi util să se insiste pe acea lume a nefirescului. Unele articole, care aduc aminte de Episcopul Policarp, Pr. Gh. Calciu,⁸ Mitropolitul Dr. Antonie Plamadeala, George Enache⁹, Paul Leu și alții,¹⁰ pot întregi, fericit, cunoașterea epocii.

⁸ Pr. Prof. Gh. Calciu Dumitreasa, Situația Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist, în *Libertatea* (New York), 1986, V, Nr. 45-46, mai-iunie; Dr. Antonie Plamadeala, Momentul Saguna în istoria Bisericii Transilvaniei, în *Magazin istoric*, 1997, XXX, Nr. 6, Iunie. p. 3 (Mulțumiri Părintelui Ioan Durac din Finlanda pentru informație)

⁹ George Enache, Puterea politică și Biserica Ortodoxă Română. Considerații istorice (2) în *Rost*, 2003, II, Nr. 9, Noiembrie

¹⁰ Pentru a înțelege martirajul Bisericii Ortodoxe Române din acele timpuri și prin ce au trecut, trebuie vazută o amplă bibliografie apărută după 1989. Diac. Teodor V. Damsa, Diaconul Teodor V. Domsa, care a executat mai mulți ani de închisoare politică, a relatat pentru Almanahul eparhial al Mitropoliei Banatului; Monografia dedicată Pr. martir Prof. Ilarion V. Felea de la Arad; Paul Leu, *Martiri ai Bisericii Neamului*, Silviu Alupeș în *Monitorul religios*, Iași (ediția specială din 12-19 Octombrie 1996), îl citează pe Pr. academician Dumitru Stăniloae (1903-1993), care a trecut el însuși prin gulagul românesc; F. M. Florescu, Benone Prodan, *Noii martiri ai Bisericii Ortodoxe Române* (1945-1965). *Bibliografia selectivă cuprinde nume ca Sergiu Grossu, Calvarul României creștine, în Convorbiri literare, ABC Deva, 1992 ; Pr. dr. Ioan Dura,*

2. Apoi depistarea și consultarea arhivei personale a Episcopului Policarp; 3. Consultarea Arhivelor Statului Alba Iulia și Hunedoara; 4. Consultarea Arhivei Mănăstirii Hodos Bodrog; 5. Consultarea Arhivei Securității din acel timp ar întregi datele problemei.

Un subiect delicat, controversat, în care părțile „beligerante,” cele două episcopii românești, s-au acuzat reciproc fără să aibe puterea dragostei pentru o soluție posibilă în spiritul dorinței și amintirea jertfelniciei primului Episcop al lor. Suntem convinși, precum recenzentul anterior, că lucrarea va da naștere la patimi. Nu acesta este rostul nostru aici ca să împărțim dreptatea s-au să întărim spiritele. Interesul nostru este de natură științifică. Iar din acest punct de vedere autorul stă destul de bine față de un subiect atât de controversat. Nu de alta, dar autorul a cheltuit multă energie până să adune atâta material și după aceea să-l ordoneze. Trebuie să recunoaștem, că nu a fost deloc o treabă ușoară. Pe deasupra, pe lângă cheltuielile suportate și tot efortul intelectual, a mai trebuit să suporte și suspiciunile sau adversitățile multora dintre

Monahismul românesc în anii 1948-1989, ed. Harisma, 1994 ; Cicerone Ionitoiu, Rezistența anticomunistă din Munții României, 1946-1958, ed. Gândirea Românească, 1993 ; D. Bacu, Pitești, centru de reeducare studentească, 1991 ; Aurel Ciurunga, Memorii optimiste. Evocări și versuri din închisori, 1992 ; Ion Pantazi, Am trecut prin iad, 1992 ; Virgil Ierunca, Fenomenul Pitești, 1991 ; Nistor Chioreanu, Morminte vii, 1992 ; Teohar Mihadas, Pe muntele Ebol, 1990 ; Dan Ciachir, Cronica ortodoxa, 1994 ; Monahul Ioasaf Popa, Întru apararea ființei neamului și a Bisericii stramosești, 1990; Richard Wurmbrand, Cu Dumnezeu în subterana, 1994 ; Mihai Radulescu, Rugul aprins. Duhovnicii Ortodoxiei sub lespezi în gherlele comuniste, 1993 ; Arhim. Roman Braga, Pe drumul credinței, 1995 ; Pr. Zosim Oancea, Datoria de a mărturisi, 1995. Am scurtat textul, fără edituri.

RECENZII

colegi. Fiindcă nu trebuie să uităm niciodată că frățietatea și iubirea creștină sunt singurele criterii care trebuie să ne lege, ca niște frați întru Hristos.

Autorul vine cu niște soluții constructive de care trebuie neapărat să se țină seama ca unul ce cunoaște extrem de bine subiectul și arhivele. Pentru a se evita acuza de subiectivism, ar trebui publicate TOATE documentele cu localizarea lor în arhive, exactă, în extenso și dacă sunt bani, și în fotocopie. A publica fragmentar sau frânturi de documente dă naștere la suspiciuni ca și la posibile afirmații eronate. Ar merita, măcar în aceasta privință să se pună cele două Episcopii ortodoxe românești de acord, pentru a edita niște volume consistente, cu absolut întreaga problematică în dispută. Avându-le în față ar putea continua discuțiile, pro și contra, mult mai ușor până s-ar lămuri întreg subiectul. Ideea unei Mitropolii românești – avansată de Părintele Profesor și acceptată în principiu de Părintele Grama și de Părintele Ioan Ioniță, doi preoți cu un cuvânt greu de spus, de o parte și alta a baricadei - cu două sau chiar

trei episcopii sufragane ar merita luată în discuție bazându-se pe starea cea dintâi votată în America, cea autonomă. Nu trebuie să fie o chestiune de orgoliu, de care este mai “tare” ci de logică. Însuși BOR și-a cucerit autonomia la început și după aceea autocefalia de sub tutela Patriarhiei Ecumenice și acuma nici una din părți nu e separată ci s-a preferat uniunea și a rămas frățietatea bazată pe iubirea pe care Iisus Hristos ne-a lasat-o și îndemnul “că toți să fie una.” Oare nu merită să-L urmăm pe Hristos? Să mai încercăm chiar dacă ne-am poticnit. Să încercăm de atâtea ori până răzvim. Bucurie în cer și pe pământ ar fi iar noi demni următori ai lui Hristos ne-am chema.

GH. NAGHI

Cartea se poate procura în America, la ROEA, P. O. Box 185, Grass Lake, MI. 49240 – 0185, la pretul de \$20. 00 plus posta.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000, vol. III, tom I, 820 p. + 1 p. ilustrații + 2 p. hărți; tom II, 464 p. + 16 p. ilustrații, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.*

Cu trei ani înainte de încheierea mileniului doi, mai exact, în cadrul ședințelor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 27-29 mai 1997, s-a pus problema alcătuirii și a tipăririi unui volum jubiliar: *Biserica Ortodoxă Română în pragul mileniului al treilea*; după câteva întâlniri ale celor implicați în această problemă s-a hotărât scrierea unei Istorii a Bisericii Ortodoxe Române, în trei volume, fiecare volum fiind încredințat unui cadru didactic universitar, specialist în domeniu; volumul I: *De la începuturile creștinismului la români până în secolul al XIV-lea* – Prof. Dr. Emilian Popescu din București; volumul II: *Din secolul al XIV-lea până la recunoașterea Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885)* – Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu din Sibiu; volumul III: *Din 1885 până în anul 2000* – Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru din Cluj-Napoca.

Dintre volumele amintite, au apărut, în acest an (2006) cel de-al treilea în două tomuri; în volumul III, tomul I, autorul s-a ocupat de situația internă a Bisericii Ortodoxe Române între anii 1885-2000 și a fost intitulat: *Biserică. Națiune. Cultură*, iar volumul III, tomul II s-a ocupat de legăturile externe și interne ale aceleiași Biserici sub titlul: *Dialog teologic și ecumenic*.

Volumul III, tomul I cuprinde o listă de abrevieri, cuvânt înainte, iar materialul propriu-zis al acestuia l-a redactat în patru părți: Partea I cu titlul: *Organizare și*

dezvoltare instituțională în Biserica Ortodoxă Română (a doua jumătate a secolului al XIX-lea – secolul al XX-lea). Evenimente și date semnificative. În cadrul acestei părți a evidențiat aspecte din viața Bisericii Ortodoxe Române de la Unirea Principatelor Române la Unirea cea Mare; de la Unirea cea Mare la proclamarea R. P. Române; sub regimul comunist și în „noua” societate democratică (1990-2000); Partea a II-a se ocupă de: *Ierarhie și canonicitate*, în care sunt prezentați ierarhii de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române, situația generală a preoțimii ortodoxe românești și canonizarea sfinților în Biserica Ortodoxă Română; în Partea a III-a s-a tratat despre: *Spiritualitatea ortodoxă românească*, punându-se accent pe Religia ortodoxă în școlile de stat, învățământul teologic seminarial și universitar, cultura teologică, presa, arta și muzica bisericească, societăți și asociații culturale, viața monahală; la Partea a IV-a, intitulată: *Biserica-Stat-Societate* s-a tratat despre implicarea Bisericii Ortodoxe Române în viața socială și națională a românilor și anume în Memorandum (1892-1894), în mișcările populare (secolele XIX-XX), în primul război mondial, în Unirea Basarabiei, Bucovinei și Transilvaniei cu România în 1918, în cel de-al doilea război mondial, în opera de caritate; au fost, de asemenea, evidențiate și măsurile luate de stăpânirile străine împotriva Bisericii Ortodoxe Române în perioada 1894-1918, între anii 1927-1932, în timpul ocupației horthyste (1940-1945), sub dictatura comunistă și în societatea „democratică” de după 1989; lucrarea se încheie prin concluzii generale, anexe ce cuprind documente privitoare la momente importante din viața Bisericii Ortodoxe Române între anii 1885-2000, bibliografia generală bogată și adusă la zi, indicele de

RECENZII

nume și de locuri, importante pentru o lucrare științifică și două hărți cu perioada 1949-1989 și 1990-2000; era bine să fi fost și o hartă cu perioada 1885-1949.

Volumul III, tomul II se ocupă, cum s-a mai spus, cu relațiile externe și interne ale Bisericii Ortodoxe Române și cuprinde trei părți: după abrevieri și cuvântul înainte al autorului, în Partea I se tratează despre: *Legăturile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe surori*: Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă Sârbă, Biserica Ortodoxă Bulgară, Biserica Ortodoxă a Georgiei, Arhiepiscopia Ciprului, Biserica Ortodoxă a Greciei, Biserica Ortodoxă a Poloniei, Biserica Ortodoxă a Albaniei, Biserica Ortodoxă din Cehia și Slovacia, Biserica Ortodoxă a Finlandei, Biserica Ortodoxă din Japonia; Conferințele panortodoxe în veacul al XX-lea; în Partea a II-a este vorba despre: *Legăturile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici creștine*: Bisericile Vechi Orientale, Biserica Romano-Catolică, Biserica Veche Catolică, Biserica Anglicană, Bisericile Protestante; Partea a III-a se ocupă de: *Participarea Ortodoxiei românești la întâlniri ecumeniste internaționale. Ecumenismul local în țara noastră* și anume în: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace, dar și de legăturile Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte din țara noastră; lucrarea se încheie prin concluzii finale, anexe, alcătuite de către teologi ortodocși români implicați în dialogurile teologice ale Bisericii Ortodoxe Române; o însemnată bibliografie generală, indice de nume și de locuri; reușite ilustrații cu întâlnirile reprezentanților Bisericii Ortodoxe Române cu delegații ale diferitelor Biserici creștine din lume; din cadrul relațiilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte culte din țara noastră, autorul putea dezvolta

mai mult problema conferințelor interteologice din România dinainte de anul 1989.

Lucrarea de față tratează problemele tematic și cronologic, cu note și comentarii subsidiare, prin urmare, după metodologia științifică în vigoare.

Cele două tomuri ale Pr. Prof. Alexandru Moraru reprezintă o lucrare de excepție în domeniul Bisericii Ortodoxe Române, îndeosebi pentru faptul că este tratată cu echilibru în problemele sensibile ale istoriografiei românești; de asemenea, autorul s-a ferit să cadă în confesionalism dar a dovedit fermitate atunci când a fost vorba de a evidenția adevărul istoric; aceste fapte ne încredințează că lucrarea Pr. Prof. Alexandru Moraru va fi una de referință în istoriografia bisericească românească.

Evidențiem, de asemenea, faptul că lucrarea a apărut în condiții grafice excelente, în cea mai reprezentativă Editură a Bisericii Ortodoxe Române: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

VASILE STANCIU

În cel de al LI-lea an (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	dramatica (semestrial)
informatică (semestrial)	business (semestrial)
fizică (trimestrial)	psihologie-pedagogie (anual)
chimie (semestrial)	științe economice (semestrial)
geologie (trimestrial)	științe juridice (trimestrial)
geografie (semestrial)	istorie (trei apariții pe an)
biologie (semestrial)	filologie (trimestrial)
filosofie (semestrial)	teologie ortodoxă (semestrial)
sociologie (semestrial)	teologie catolică (trei apariții pe an)
politică (anual)	teologie greco-catolică - Oradea (semestrial)
efemeride (semestrial)	teologie catolică - Latina (anual)
studii europene (trei apariții pe an)	teologie reformată (semestrial)
	educație fizică (semestrial)

In the LI-th year of its publication (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)	dramatica (semestrial)
computer science (semesterily)	psychology - pedagogy (yearly)
physics (quarterly)	economic sciences (semesterily)
chemistry (semesterily)	juridical sciences (quarterly)
geology (quarterly)	history (three issues / year)
geography (semesterily)	philology (quarterly)
biology (semesterily)	orthodox theology (semesterily)
philosophy (semesterily)	catholic theology (three issues / year)
sociology (semesterily)	greek-catholic theology - Varadiensis
politics (yearly)	(semesterily)
ephemerides (semesterily)	catholic theology - Latina (yearly)
European studies (three issues / year)	reformed theology (semesterily)
business (semesterily)	physical training (semesterily)

Dans sa LI-ème année (2006) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)	dramatica (semestrial)
informatiques (semestriellement)	affaires (semestriellement)
physique (trimestriellement)	psychologie - pédagogie (annuellement)
chimie (semestriellement)	études économiques (semestriellement)
géologie (trimestriellement)	études juridiques (trimestriellement)
géographie (semestriellement)	histoire (trois apparitions / année)
biologie (semestriellement)	philologie (trimestriellement)
philosophie (semestriellement)	théologie orthodoxe (semestriellement)
sociologie (semestriellement)	théologie catholique (trois apparitions / année)
politique (annuellement)	théologie greco-catholique - Varadiensis
éphémérides (semestriellement)	(semestriellement)
études européennes (trois apparitions / année)	théologie catholique - Latina (annuellement)
	théologie réformée - (semestriellement)
	éducation physique (semestriellement)