

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA

1

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

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Nag Hammadi- gnosticism sau revelație? • *Nag Hammadi – gnosticisme ou révélation?*..... 3
- STELIAN TOFANĂ, Apostolul Pavel la Atena. Dimensiunea teologică a Cuvântării din Areopag (F.Ap. 17,15-34) • *St. Paul to Athens. The Theological Dimension of the Sermon in the Areopagus.* 21

TEOLOGIE ISTORICĂ

- ALEXANDRU MORARU, Licențiații Institutului Teologic de grad universitar Ortodox din Cluj (1949-1952) • *The academic graduates of the Orthodox Theological University Institute of Cluj (1949-1952)* 37

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- ANA BACIU, Teologia Logosului la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful • *The Theology of Logos to St. Justin the Martyr and the Philosopher*..... 95
- DACIAN BUT-CĂPUȘAN, The ecclesiological problem in the works of two reformed theologians representative for the contemporary oecumenism • *Problema eclesiologică în operele a doi teologi reformați reprezentativi ai ecumenismului contemporan*..... 113

TEOLOGIE PRACTICĂ

- IOAN BIZĂU, Incursiuni în istoria edificării templului creștin • *Incursions dans l'histoire de l'édification du temple chrétien* 123
- IOAN TOADER, L'homélie dans le temps de la Liturgie • *Omilia din timpul Liturghiei*..... 151
- ȘANTA GHEORGHE, Arta creștină și simbolurile – valori educative • *L'Art chrétien et les symboles – des valeurs éducatives*..... 165
- DOREL MAN, Fapta lui Tănase Todoran din anul 1763 în conștiința urmașilor: O scrisoare – document din anul 1887 privind revolta de la Salva • *The action of Tanase Todoran from 1763 in the conscience of the posterity: a letter – document from 1887, concerning the sedition in Salva* 175

THEOLOGIA EUROPAEA

- YVES MARIE BLANCHARD, De nouveaux paradigmes en exégèse johannique • *Noi paradigme în exegeza ioaneică*..... 187
- THOMAS KOTHMANN, The Legal Status of Religious Education in Germany, With reference to the situation in France, Sweden and England • *Statutul legal al educației religioase în Germania. Cu referire la situația din Franța, Suedia și Anglia* 197
- HANS SCHWARZ, Naturwissenschaft und Theologische Auslegungen der Bibel • *Științele naturii și interpretarea teologică a Bibliei* 213

MISCELLANEA

- MACARIE, (MARIUS DAN) DRĂGOI, Sfântul Cuthbert din Lindisfarne și apostolatul său în ținuturile anglo-saxone • *Cuthbert of Lindisfarne and his spiritual mission in the Anglo-Saxon territories* 225
- GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, Cercetări privind Ortodoxia în America • *Des recherches concernant l'Orthodoxie en Amérique* 233
- CRISTIAN BACIU, Statutul social al preoșimii transilvane în prima jumătate a sec. al XVIII-lea • *Le statut social des prêtres de Transylvanie dans la première moitié du XVIIIe siècle* 241
- IOAN-GHEORGHE ROTARU, Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat 251

RECENZII

- Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos, Pantocrator* (IOAN ICĂ) 267

THEOLOGIE BIBLICĂ

**NAG HAMMADI
- GNOSTICISM SAU REVELAȚIE? -**

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. Nag Hammadi – gnosticisme ou révélation? -. Les écrits gnostiques découverts en 1945 à Nag-Hammadi se présentent à la société roumaine contemporaine comme un «type d'expérience religieuse» postulant pour l'apologétique orthodoxe une approche du phénomène du gnosticisme par la gnoseologie. La connaissance de Dieu, confessée par le croyant, est une expérience de la relation personnelle de l'homme avec Dieu. Les valences gnoseologiques des textes de Nag-Hammadi se reflètent dans les thèmes de l'Arbre de la gnose et de l'Arbre de la Vie et de la Sophia. Dans les textes de Nag-Hammadi l'histoire de la genèse est inversée: l'Arbre de la Vie étant l'Arbre de la mort, Jésus est celui qui joue le rôle du serpent qui incite les hommes à manger de l'Arbre de la gnose, le véritable Arbre de la vie, qui apportait la vie par la connaissance. Le texte Pistis-Sophia est attribué à la gnose valentinienne. La connaissance proposée par cet écrit gnostique – Basilide et Valens s'inscriront dans la même typologie – présentant d'une manière évidente des influences iraniennes, n'est qu'une certaine magie: la connaissance des vertues occultes, des mystères et des procédés magiques. La tentative de la littérature gnostique de comprendre dans des formules rationnelles et logiques toutes les structures de la révélation est incompatible avec la démarche de la théologie chrétienne appuyée sur la foi et située dans la sphère liturgique des Sacrements.

Societatea românească contemporană este confruntată cu o avalanșă de informații de factură „teologică”, de „tipuri de experiențe religioase”, de scenarii revelate și revelaționale (de tip *Codul lui Da Vinci*; *Evangheliile apocrife*; *Scriverile gnostice*, ș.a.) care deusulează total mediile credincioșilor declarați și chiar ale celor practicanți. Credem că în această situație școlile teologice de învățământ superior din țară trebuie să decline o poziție misionară obiectivă, o poziție non-polemică și totuși apologetică. Se invocă cel mai adesea nivelul superior al informației științifice care ar depăși cu mult tipul exprimării și propovăduirii credinței, lucru care ar merita să fie dezbătut într-un dialog Teologie – Știință (fapt care se va întâmpla în curând în urbea noastră), numai că se uită că avem în față două tipuri de exprimare și cunoaștere diferite, atât ca metodă, cât și ca extensiune. Dar nu voi dezvolta o tematică de metodică cercetării gnoseologice în cadrul expunerii actuale, ci o

reabordare a temei „gnosticismului” privit ca fenomen indus de dezvoltarea multiplă a științelor și ca reafirmare a rădăcinilor sale creștine sau pre-creștine.

În contextul studierii manuscriselor de la Nag Hammadi am reluat o preocupare mai veche cu privire la gnoseologie și anume subtema gnosticismului. În stadiul cercetărilor mele doctorale în teologia biblică am emis o opinie cu privire la posibilele premergeri pre-creștine ale gnosticismului, opinie amendată precum se cuvine (!) de dascălii mei: nu, trebuie plasat în secolul II, cel mult. Numai că această opinie nu era a mea, ea venea de la următoarele surse: „*The beginnings of Gnosticism have long been a matter of controversy and are still largely a subject of research. The more these origins are studied, the farther they seem to recede in the past. Whereas formerly Gnosticism was considered mostly a corruption of Christianity, it now seems clear that the first traces of Gnostic systems can be discerned some centuries before the Christian Era. Its Eastern origin was already maintained by Gieseler and Neander; F. Ch. Bauer (1831) and Lassen (1858) sought to prove its relation to the religions of India; Lipsius (1860) pointed to Syria and Phoenicia as its home, and Hilgenfeld (1884) thought it was connected with later Mazdeism. Joel (1880), Weingarten (1881), Koffmane (1881), Anrich (1894), and Wobbermin (1896) sought to account for the rise of Gnosticism by the influence of Greek Platonic philosophy and the Greek mysteries, while Harnack described it as "acute Hellenization of Christianity". For the past twenty-five years, however, the trend of scholarship has steadily moved towards proving the pre-Christian Oriental origins of Gnosticism*”¹. Această opinie mi-a revenit în atenție în momentul în care observam o tot mai evidentă orientare a contemporaneității spre sincretismul religios, mai mult decât spre consolidarea trăirii propriilor identități religioase naturale locale. În cadrul acestui reviriment ideatic am abordat, ca cercetare complementară celor dedicate Qumranului și comunității de la Mariotis, problematica manuscriselor de la Nag Hammadi care sunt considerate “biblioteca gnostică”.

Nag Hammadi (în arabă: Naj Hammadi) este un oraș situat pe Nil, în Egiptul de mijloc, numit în antichitatea greacă Chenoboskion, la 80 de kilometri nord-vest de Luxor și având cca. 30.000 de locuitori. Este o zonă agricolă locuită de țărani care se ocupă cu obținerea zahărului și cu exploatarea aluminiului. Orașul a fost întemeiat de Mahmoud Basha Hammadi membru a mării familii Hammadi din Sohag. El a întemeiat acest oraș pentru populațiile nevoite să se retragă din fața britanicilor care au ocupat Sohagul. Fondatorul orașului era un acerb opozant al britanicilor.

În acest oraș au fost descoperite de către țărani în decembrie 1945 treisprezece vase de ceramică în care erau înfășurate în piele un număr de 52 de codici scriși pe papirus cuprinzând tratatele gnostice deținute (probabil!) de cei din mănăstirea Sf. Pahomie. Pe lângă tratatele gnostice, ascunse tot de niște călugări de la M. Pahomie, mai existau și Corpus Hermeticum și o traducere parțială a *Republicii* lui Platon. Ascunderea acestor texte poate fi explicată de zelul lui Atanasie în extirparea

¹ Encyclopedia Catholica, *Gnosticism*.

literaturii non-canonice și de decretul lui Teodosie din mai 390 îndreptat împotriva literaturii considerate păcătoase, periculoase. Conținutul codicilor era scris în coptă, dar se crede că toate lucrările erau de fapt traduceri din limba greacă. Manuscrisele datează din secolele 3-4 d. Hr. Cea mai cunoscută, în mediul românesc, dintre scrieri este Evanghelia lui Toma.

Contemporaneitatea este tot mai avidă de cunoaștere, ar încerca să transforme totul în ecuații, în percepte general acceptate, în exprimări democratice ale adevărului etern. Atunci când nu reușește să creeze ceva în acest domeniu lasă să revină în actualitate din întinericul istoriei structurile cele mai adecvate psiheului său neliniștit. Mai vin în horă și “orecari revelații” cum ar fi Qumranul și Nag Hammadi, și toate într-un moment în care tranziția face ca în comunitățile umane orientarea spre religios să fie la coeficiente numerice înalte. Voind să apropiu cititorului ceva din gnoseologia teologică am considerat că este potrivit să mă folosesc de câteva nume de români care s-au bucurat de recunoaștere internațională, mă raportează însă cu precădere la P. Culianu, dar deopotrivă la Eliade, la Cioran sau Ionesco. Plonjarea în lumea științei, în tumultul de informații științifice acurat exprimate în sensul dobândirii și formării de noi deprinderi, mă face să exprim încăodată faptul că orice formă de cunoaștere obiectivă realizată în sensul firesc al creației este un element constitutiv al cunoașterii naturale, o formă de exprimare a revelației naturale. Există însă foarte multe forțări ale exprimării, foarte multe formulări epistemologice care distrug unele forme ipostatice ale creației sau le deturneză de la telosul propriu, acelea nu pot fi cuprinse în exprimarea noastră anterioară.

Noțiuni generale despre cunoaștere.

Fiecare natură rațională a fost creată pentru a exista și a cunoaște. Cunoașterea este o activitate reflectorie prin care subiectul își produce informația necesară lui. Idealul grec de cunoaștere era contemplarea realității în starea ei statică;² evreii s-au preocupat în principal de viață în procesele ei dinamice și de aceea au conceput cunoașterea ca intrare într-o relație cu lumea percepută, o relație care solicită reacții nu numai din partea capacității de înțelegere a omului ci și din partea voinței omenești.

Pentru semit, a cunoaște (ebr. yd') depășește abstractul a ști și exprimă o relație existențială.³

Cuvântul “cunoaștere” vine de la grecescul “gnósis” (“informare”, “cunoștință”, “conținutul a ceea ce este cunoscut”, “știință”, “percepție”, “înțelegere”); latinescul “cognitio” (“actul de învățare”), “sapere” (“a avea cunoștință”), de unde “a avea pătrundere” apoi “a înțelege”, “a cunoaște”.⁴ În limba română “a cunoaște” înseamnă “a avea sau a dobândi cunoștințe pe baza experienței sau a studiului”, “a

² Dicționar biblic; *Ed. Cartea creștină*, Oradea, 1995, p. 308;

³ Vocabular de Teologie biblică; *Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice*, București, 2001, p. 143;

⁴ Elisabeth Clement, Chantal Demonque, Laurence Hausen-Love, Pierre Kahn, *Filosofia de la A la Z*. Dicționar enciclopedic de filosofie., *Ed. All Educational*, București, 1999, p. 107-108;

lua cunoștință de realitățile din jur”, “a ști, a pricepe, a înțelege”. Cunoașterea este reflectarea în conștiință a realității, faptul de a poseda cunoștințe, informații.⁵

În limba siriacă, termenul folosit pentru ideea de cunoaștere este cel de “idata” (după Sebastian Brock), termen foarte apropiat de cel iudaic.

A cunoaște ceva înseamnă a avea o experiență concretă. Așa sunt cunoscute suferința (Is. 53,3) și păcatul (Înț. Sol. 3, 13), războiul (Jud. 3,1) și pacea (Is. 55,8), binele și răul (Gen. 2, 9-17). Angajament real cu profunde repercusiuni, a cunoaște pe cineva înseamnă a intra în relații personale cu el, relații care pot îmbrăca diverse forme și nuanțe. A cunoaște este deci un cuvânt cu multiple sensuri. Poate exprima solidaritatea familială (Deut. 33,9), dar și relațiile conjugale (Gen. 4,1; Luca 1,34). Într-un fel îl cunoști pe Dumnezeu atunci când te afli sub loviturile judecății Sale (Ezdra 12,15) și cu totul altfel atunci când intri în Legământul Lui (Jer. 31,34) și astfel ești primit în intimitatea Lui. “Când este aplicat relațiilor umane, verbul “a cunoaște” (id’, ginosko) înseamnă forma cea mai deplină și mai intimă cu putință a cunoașterii. Când este aplicat relației om - Dumnezeu, el înseamnă **o comuniune vie**, existențială între Dumnezeu și om, iar elementul de cunoaștere intimă este înțeles în sens spiritual”.⁶

Cunoașterea corespunde unei voințe de apropiere și de unire. Atunci când voința de a cunoaște se transformă în act de cunoaștere, acest act se transformă, la rândul său, în voință capabilă să se concretizeze. *Iodea*, “a cunoaște”, semnifică, în limba biblică și a iubi, a alege, a atinge, a se uni.⁷

În accepțiune filosofică, problema originii cunoașterii este abordată în mod diferit de cele două teorii considerate în mod tradițional ca fiind opuse:

1. **Ineismul**, susținut de către Descartes, potrivit căruia elementele prime ale cunoașterii aparțin în mod natural spiritului nostru ca “semințe ale adevărului”, cunoașterea lor fiind posibilă printr-o evidență imediată;

2. **Empirismul**, susținut de Locke și Hume, care afirmă că: “întreaga noastră cunoaștere provine din experiență, adică din datele senzoriale”.

La rândul său, Kant a folosit un amestec de raționalism și empirism, susținând că: Întreaga noastră cunoaștere începe cu experiența însă aceasta nu înseamnă că întreaga cunoaștere provine din experiență. Experiența nu este decât “materia” cunoașterii noastre. Pentru ca aceste materii să devină obiect al unei cunoștințe, trebuie s-o organizăm, lucru care nu este posibil decât cu ajutorul structurilor a priori ale rațiunii umane, care fac posibilă cunoașterea. Viziunea lui Kant asupra cunoașterii se poate rezuma în felul următor: “Cunoașterea este o construcție, elaborată de către inteligență pornind de la materia sensibilă.”⁸

⁵ Lazăr Șăineanu *Dicționar Universal al Limbii Române*, Ed. Litera, Chișinău, 1988, p.217;

⁶ Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist.* Teologia arhimandritului Sofronie, Ed. *Deisis*, Sibiu, 2004, p. 47 - 48;

⁷ Alexandru Șafran, *Cabala, Ed. Univers Enciclopedic*, București, 1989, p. 221;

⁸ Elisabeth Clement, Chantal Demonque, *op. cit.*, p. 108

Ce este totuși cunoașterea? În general ea este “un proces social-istoric de activitate umană care este orientat spre reflectarea realității obiective în conștiința omului.”⁹

Cunoașterea este procesul prin care subiectul cunoscut își reprezintă și împropriază în spirit obiectul cunoașterii, este reflectarea aproximativă în mintea noastră, cu dorința de a fi cât mai obiectivă, a obiectului de cunoscut. Cunoașterea este procesul complex de dezvoltare și definire a realității, proces de reprezentare a realității în subiectul cunoscător.¹⁰ Cunoașterea umană este deci rezultatul unirii dintre cunoașterea senzorială și cunoașterea rațională, dintre cunoașterea empirică și cea teoretică.

Cunoașterea empirică este reflectarea obiectelor în procesul interacțiunii nemijlocite dintre ele și om. Metodele specifice ale acestui tip de cunoaștere sunt: observarea, descrierea și experimentul.

Cunoașterea teoretică este pătrunderea cât mai adâncă a gândirii umane în esența fenomenelor din realitate. Metodele ei specifice sunt: modelarea, formarea de ipoteze, de teorii. Cunoașterea umană este numai una aproximativ exactă a lucrurilor; ea nu poate fi niciodată oglinda perfectă a realității. Ea, prin urmare, este un șir de reminiscențe și anume o combinație ulterioară de amintiri disparate, deoarece percepțiile noastre sunt întotdeauna incomplete, pline de omisiuni.¹¹ Închiși în odăile noastre de studiu, cunoașterea ni se pare un stâlp de lumină; în schimb, în pragul ușii care dă spre infinit, ne dăm seama că toate conceptele noastre sunt numai găze, scânteind într-o rază de soare. Cercetând sinele, descoperim faptul paradoxal că nu cunoaștem ceea ce ni se părea atât de binecunoscut. Omul încă nu a ajuns la stadiul posibilității de cunoaștere. Simpla percepere sau observație a lucrurilor nu ne dă adevărata cunoaștere. “Cunoașterea nu este a omului, ci chiar a cunoașterii”.¹² Raționalitatea umană este limitată în capacitățile ei și, ca atare, nu este în stare să sesizeze adecvat realitatea infinitului.

Cunoașterea umană în raport cu cunoașterea lui Dumnezeu.

Taina existenței umane nu stă în a trăi, ci în a ști pentru ce trăiești. Noi trăim, sau ar trebui să trăim, pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu și a deveni una cu El, căci: “Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis.” (Ioan 17,3)

Cunoașterea lui Dumnezeu cel în Treime este o problemă fundamentală, majoră, constituind focarul și punctul de plecare al tuturor fundamentărilor credinței creștine ortodoxe, deoarece acestea sunt implicate în însăși noțiunea de Dumnezeu ca existență personală, absolută. Realitatea personală a lui Dumnezeu face posibilă persoanei umane cunoașterea Lui și implicit experiența Lui, în comuniune deplină

⁹ *Mic dicționar de filosofie, Ed. Cartea Moldovenească*. Chișinău, 1990, p. 142;

¹⁰ Pr. Ioan Ică, *Cunoașterea umană în raport cu cunoașterea lui Dumnezeu*, *Curs de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Manuscris, Partea a II-a, p. 1;

¹¹ Joshua Abraham Heschel, *Omul nu e singur. O filozofie a iudaismului.*, Ed Hasefer, București, 2001, p. 19;

¹² Vianu Mureșan, *Lanțul Sofiei*, Ed. Decalog, Satu Mare, 1997, p. 56;

de iubire cu Persoanele Sfintei Treimi. Persoana nu este cunoscută, decât în măsura în care se descoperă și în care ea se poate descoperi și, numai așa, poate fi înțeleasă de alte persoane. Astfel, cunoașterea lui Dumnezeu presupune existența personală a lui Dumnezeu cel în Treime.

Pentru fiecare creștin, în existența pământească, cunoașterea lui Dumnezeu ocupă un loc important, deoarece este în strânsă legătură cu eforturile depuse pentru mântuirea personală, care nu se realizează decât cu ajutorul harului dumnezeiesc, în cadrul Bisericii, încununând lucrarea continuă și conștientă pentru realizarea acestui ideal al vieții creștine. Existența personală a lui Dumnezeu în Treime și existența persoanei umane se afirmă reciproc în viața creștină și în lucrarea Bisericii, căci omul este creat “după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Gen. 1,26), iar chipul tinde spre modelul său. În cunoașterea lui Dumnezeu un rol important îl joacă Revelația divină cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Revelația este expresia iubirii lui Dumnezeu față de noi, faptele Lui și fără ea cunoașterea nu este posibilă.¹³ Cunoașterea lui Dumnezeu de către om înseamnă intrarea omului într-un raport cu Dumnezeu ca de la persoană la persoană.¹⁴ Între om și Dumnezeu trebuie să existe permanent un raport de chemare și răspuns, de vocație și dăruire. Astfel Dumnezeu Se revelează chemându-ne, iar noi ne revelăm răspunzând la chemarea Lui. Totuși posibilitatea noastră de a-L cunoaște și a Lui de a ni se face accesibil devine actuală numai prin actul voluntar de revelare a Lui, precum posibilitatea noastră însăși este rezultatul actului Său, voluntar, de creare a noastră. Din acest punct de vedere am putea zice că revelarea lui Dumnezeu sau cunoașterea lui Dumnezeu de către noi, este actualizarea unor premise puse de Dumnezeu prin creația noastră, dar o actualizare care nu se face prin sine, ci printr-o intervenție a lui Dumnezeu, care voințe să fie mai departe la nivelul creaturii, la care S-a pogorât înființând-o, pentru a o ajuta să își realizeze posibilitățile ei majore. Pentru ca omul să se simtă că este în stare să întreprindă un efort de a-L cunoaște pe Dumnezeu, este nevoie ca “să vină de sus” trezirea voinței lui de a face această efortare. Prin urmare, inițiativa e luată în ceruri: va-ieda Elohim... “Domnul i-a cunoscut pe copiii lui Israel” (Exod 2,25; Rut 2,1). El a simțit milă pentru starea lor nenorocită în Egipt; El le-a trimis pe Moise să le spună că El este Cel veșnic, că “El vrea să-i scape de necazul din Egipt, că El îi înfiază ca popor, pentru ca ei să-L cunoască.” (Exod 6,6-7)

Posibilitatea cunoașterii stă în faptul revelării lui Dumnezeu ca ființă personală și în capacitatea omului de a intra în dialog cu Dumnezeu.¹⁵

Pentru a se face cunoscut oamenilor Dumnezeu a ales două căi: naturală și supranaturală. Prin Revelația naturală El se descoperă credincioșilor în minunata

¹³ Asist. Univ. Dr. Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți capadocieni*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 39;

¹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1957, p. 559;

¹⁵ Pr. Prof. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 118;

întocmire pe care a dat-o universului. Oricine privește creația cu ochii credinței poate sesiza urme ale prezenței Creatorului: ”Pe fiecare om el pune a Sa pecete, pentru ca toți oamenii să recunoască puterea Lui” (Iov 37,7); ”Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Psalmi 18,1); ”Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se prin făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire”. (Romani 1,21)

Dar cunoașterea umană despre Dumnezeu ce rezultă din observarea rânduinelor firii, este incompletă și insuficientă. Pentru mântuire, omul are nevoie să se împărtășească de aflarea unor adevăruri mai profunde. Dumnezeu care știe toate (Ier.15,15) a ținut seama de starea de nedesăvârșire a omului și de aceea a recurs la a doua cale, la Revelația supranaturală, spre a-și descoperi deplin voia Sa.¹⁶ Revelația aceasta s-a făcut prin prooroci și a culminat în Iisus Hristos, în care Dumnezeu ne-a venit pentru totdeauna în cea mai mare apropiere (Evr. 1, 1-2). Acestei Revelații supranaturale îi corespunde în om un organ de sesizare de asemenea supranatural. Aceasta este credința, pe care o produce Dumnezeu prin Duhul Sfânt, folosind și puterea naturală de încredere și de dreaptă judecată a omului.¹⁷ Credința este ”încredințarea celor nădăjduite și dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evr. 11,1) și prin ea nu primim doar niște adevăruri supranaturale, ci avem deja o cunoaștere anticipată a lui Dumnezeu ca Persoană și simțim anticipat prezența și lucrarea harică a lui Dumnezeu în noi. Astfel omul capătă o cunoștință mai completă și într-un tot sigură despre Dumnezeu și despre voia Lui. Iar dacă înaintează într-o viață tot mai curățită de patimi, tot mai virtuoasă, ajunge prin puterea Duhului Sfânt și la o experiență a celor dumnezeiești, care ne-au fost aduse aproape, de Iisus Hristos. ”Cel întărit prin smerenie și rugăciune, a fost cunoscut de Dumnezeu și s-a îmbogățit de la Dumnezeu cu cunoașterea tainelor Lui mai presus de fire.”¹⁸ Este necesară creșterea sau urcarea printr-o continuă curățire pentru ca să ajungem la spiritualizarea materialității din natura noastră dihotomică, prin Duhul Sfânt în Hristos cu care viața noastră este ascunsă în Dumnezeu. Dacă nu ne silim și noi să-L aflăm pe Dumnezeu, să luăm act de prezența Lui, nu ne putem ridica la starea de comuniune cu El, nu simțim nici mulțumirea Lui care ne face să creștem spiritual.¹⁹

În coordonatele spiritualității răsăritene, problema cunoașterii este o problemă de lucrare și nu de speculație. Pe diferite trepte, cei ce se roagă suferă o transformare, experimentează o întâlnire cu o realitate transsubiectivă, întâlnire cu atât mai certă cu cât este marcată de niște simțăminte vii, care indică o prezență vie, trăită a lui Dumnezeu.²⁰

¹⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – structura supremei iubiri*, în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, p. 334;

¹⁷ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Ed. IBMBOR, București, 1958, p. 314;

¹⁸ Cuv. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în *Filocalia*, vol. VI, Ed. IBMBOR, București, 1977, p. 344-345;

¹⁹ Pr. Dr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 252;

²⁰ Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 235;

Cunoașterea este o problemă de practică, de rugăciune, progres neîncetat, în dragoste, vedere, iluminare, de vedere a realităților dumnezeiești în noi ca prezente și prin care devenim una cu Hristos, hristofori, dumnezei prin har. Este o cunoaștere simultan și alternativ catafatică și apofatică. Toate reprezentările și numirile pozitive ale minții noastre prin care spunem ce este Dumnezeu cât și cele negative prin care spunem ce nu este Dumnezeu, nu pot reda adecvat misterul persoanei și prezenței infinite a lui Dumnezeu, care rămâne mereu, de infinite ori mai presus de toate conceptele omenești. Teologia a recunoscut totdeauna caracterul limitat al cunoașterii de Dumnezeu și al cunoașterii persoanei, în general, cu toate că este obiectul experienței spirituale, prezența lui Dumnezeu, ca de altfel a oricărei Persoane, nu se poate defini și limita, fiind mai presus de orice noțiune, atribut și simbol: “Sfânt, Sfânt, Sfânt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce ești înălțimea desăvârșirilor celor nespuse și adâncul tainelor celor neurmăte.”²¹ Personalitatea lui Dumnezeu rămâne învăluită chiar în actele Sale de dezvăluire de aceea se poate spune că “pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (In. 1,18). Deși însetat să-L cunoască pe Dumnezeu, omul trebuie să-L cunoască altfel decât cunoaște lucrurile sau celelalte ființe create. Este o iluzie să se creadă că modul de cunoaștere al unui lucru oarecare sau al unei ființe e identic cu acela al cunoașterii lui Dumnezeu. Dacă în primul caz utilizăm doar organele, funcțiile și metodele știute, în cazul lui Dumnezeu procesul cunoașterii este mai complex, deoarece Divinul nu se află încorsetat în conceptele noastre limitate.²² Cu anevoie poate fi explicat Dumnezeu. Când ai experiența Lui este greu să-L epuizezi prin explicații. Simți infinitatea, complexitatea aspectelor, a efectelor lui Dumnezeu în noi. “Cel ce vorbește fără experiență spune ceva foarte limpede și sistematic, dar care nu corespunde în întregime realității. Nu poți explica în întregime întreaga experiență a credinței.”²³ În aceste condiții omul poate să afirme cel mult că Dumnezeu există, dar nu și ce este sau cum este El. Aceasta pentru că una din cauzele imposibilității cunoașterii lui Dumnezeu cu mintea, rezidă din adâncul de nepătruns ce separă creatura de Creator. Dumnezeu este și rămâne Taina care justifică totul și pe care nu trebuie să-L cunoaștem doar din nevoia de informație, ci mai ales din nevoia de mântuire.²⁴ Teologia nu este o problemă de explicație sau de demonstrație, ci de comunicare, de comuniune. Nu putem avea un limbaj științific în ceea ce-L privește pe Dumnezeu. Nu-L putem închide într-un limbaj limitativ. El rămâne mereu inexprimabil cu exactitate. Avem nevoie de un limbaj care să ne facă să ne cuminecăm

²¹ Acatistier, *Acatistul Preasfintei și de viață Făcătoarei Treimi*, Ed. Biserica Ortodoxă Alexandria, 2004, p. 8;

²² Asist. Univ. Dr. M. Telea, *op. cit.*, p. 44;

²³ M. Costa de Beauregard, D. Stăniloae, *Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 88;

²⁴ Drd. Kamal Farahat, *Cunoașterea lui Dumnezeu, condiția mântuirii personale în scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1988, p. 126;

de cunoașterea lui Dumnezeu, care să păstreze misterul Său.²⁵ De aceea se cuvine să amintim că cunoașterea lui Dumnezeu este un proces în care se implică activ Dumnezeu Însuși prin Revelație. Prin împărțirea din energiile Sale, îi atribuim lui Dumnezeu o serie de însușiri fără a-L reduce la vreuna din ele sau la toate luate la un loc și din Revelația Sa către noi recunoaștem cum există El: în Treime de Persoane. Însușirile le putem primi în mintea noastră, deși nu trebuie să le reducem înțelesurile lor la forma exactă și la proporțiile conceptelor noastre, ci trebuie să ne dăm seama că, în același timp, ele sparg conceptele noastre, se întind dincolo de ele, sau chiar contrazic înțelesul lor natural “înțelepciunea lumii”, fiind primite prin credință. Însușirile lui Dumnezeu sunt expresia sesizării infinitului prin concepte finite, dar ființa divină nu admite nici măcar această întâlnire. “Este propriu nebuniei extreme a pretinde că știi ce este Dumnezeu după ființă. Dacă aceasta nu o pot cuprinde prorocii, câtă nebunie nu este a socoti că putem supune raționamentelor noastre însăși ființa.”²⁶ Niciodată nu vom ajunge la o cunoaștere care să scape de cele două limite: păstrarea conștiinței a) că Dumnezeu ne depășește infinit; b) că această cunoaștere este un raport între persoana condescendentă a lui Dumnezeu și persoana primitoare a făpturii.

Desigur, noi nu cunoaștem pe Dumnezeu așa cum este în ființa Lui, ci oarecum adaptat la nivelul nostru, un nivel fără îndoială mereu mai ridicat. Dar aceasta nu se datorează faptului că Dumnezeu ar exercita o frână geloasă asupra aspirațiilor noastre de înălțare, Dumnezeu se pogoară la noi, ca să ne înalțe la Sine, pe cât este cu putință, făcându-ne posibilă o cunoaștere a Sa și o împărțire de Sine, pe care numai prin noi înșine nu am putea-o niciodată realiza. Cunoașterea realității divine este mai presus de orice imaginație și această cunoaștere nu se obține, dacă nu se așează realitatea divină însăși în sfera experienței noastre. Iată de ce cunoașterea lui Dumnezeu într-un tot dependentă de Revelație și nu de cugetarea umană. Dacă putem cunoaște ceva din El, o datorăm numai “condescendenței” Lui. De aceea Sfântul Apostol Pavel spune în Epistola către Galateni că “am fost cunoscuți de Dumnezeu” (4, 9). Cunoașterea lui Dumnezeu de către noi are ca premisă un act de chenoză voluntară a lui Dumnezeu, ca de altfel și existența noastră însăși. Dar s-ar putea spune că chenozei revelaționale voluntare a lui Dumnezeu trebuie să-i corespundă din partea noastră un act de smerenie, de acceptare prin credință a comunicărilor Lui, prin renunțare la mândria de a-L cunoaște prin noi înșine, ca urmare a unei exponibilități involuntare a lui Dumnezeu. Numai cu puterile noastre noi n-am putea cunoaște din El nimic. Posibilitățile de a-L sesiza, pe care ni le-a dat prin creație, nu le-am putea actualiza decât în mod fantezist, închipuindu-ne că-L gândim pe El, dar negândindu-L de fapt pe El, întrucât nu vine în atingere cu noi. Întrucât Dumnezeu se descoperă pe Sine Însuși nouă, întreaga noastră gândire trebuie să răspundă și corespundă acestui fapt, trebuie să se conformeze acestei Revelații concentrată în credință. Dumnezeu este

²⁵ M. Costa de Beauregard, D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 142;

²⁶ Pr. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, art. cit, p. 566;

Cineva care Se descoperă pe Sine Însuși și Care nu poate fi cunoscut în afara Revelației. Trebuie să te deschizi acestui Dumnezeu personal, să-L întâlnești într-o angajare totală: aceasta este unica cale de a-L cunoaște.²⁷ Suntem chemați astfel să depășim logica formală și să trăim pe Dumnezeu în realitatea Ființei Lui, așa cum ni S-a revelat. Gândirea trebuie să iasă dincolo de ea însăși, ca să ne apropie de El – fără a-L numi. Trebuie să-L cuprindem necuprinzându-L, să-L cunoaștem necunoscându-L. Nu-L putem fixa pe Dumnezeu cu un concept, nici prin cel de esență (ființă). Cunoașterea noastră este doar una parțială, ea revelează doar o anumită realitate și nu însăși realitatea, pentru că Dumnezeu este dincolo de ceea ce putem noi gândi și exprima, pentru că nu avem o relație directă cu Dumnezeu după ființă, ci numai prin energiile divine necreate, pentru că cunoașterea lui Dumnezeu în această viață este doar “ca prin oglindă”. (I Cor. 13,12) Trebuie oare să ne cocoțăm pe un vraf de idei ca să ne dăm seama că nu avem soluții ci doar enigme? Dumnezeu coboară la noi din Sine, maximum pe care îl putem cuprinde de fiecare dată noi, ca ființe create, în urcușul nostru spre o tot mai bogată cunoaștere a Lui. Sfântul Ioan Gură de Aur o arată aceasta, explicând cuvântul proorocului Osea 12,11: “ Eu am vorbit către prooroci și le-am înmulțit vedeniile”. “Nu am arătat însăși ființa Mea, ci M-am pogorât spre slăbiciunea lor.”

Domeniul inteligibil pentru mintea noastră este doar o pojghiță peste adâncuri nedezvăluite. Oricât de mult creatura rațională este menită “să-L primească pe Dumnezeu”, respectiv “cunoștința Sa ființială”, această cunoștință rămâne însă nemărginită.²⁸

În domeniul cunoașterii lui Dumnezeu nu ne ajută experiența senzorială, observația, raționamentul, priceperea sau deducția. Aceasta este netemeinică în domeniul cunoașterii lui Dumnezeu.²⁹ Nu este suficient să ajungi să cunoști câteva idei despre Dumnezeu, ci să ajungi să-L cunoști pe El personal. A cunoaște despre Dumnezeu nu mântuie, nu dă viață veșnică. A-L cunoaște pe Dumnezeu dă pace, bucurie și mântuire în viața cea fără de moarte. Omul este chemat să stabilească o relație intimă și personală (eu-tu) cu Dumnezeu. Cunoașterea este un act de însușire prin revelație, sesizare, apropiere, și percepere spirituală a Adevărului.³⁰ A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a te întâlni cu El, a-L iubi și a I te dăruii integral Lui. Sensul tehnic final al termenului gnosis folosit în greaca comună este cel de cunoaștere superioară, secretă, ce garantează mântuirea celor “înduhovniciți”.³¹ Ori în cazul dezbaterii noastre tocmai acest sens vrem să-l evidențiem: cei înduhovniciți – adică cei care au ajuns la comuniunea pnevmatică și pentru care cuvântul scris nu mai este cea mai înaltă formă de exprimare, cei înduhovniciți sunt aidoma Mântuitorului

²⁷ Vladimir Lossky, *Credință și teologie*, în Revista Teologică, nr. 3/1991, p. 7;

²⁸ Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 182;

²⁹ Nicolae, Episcopul Macariopolei, *Teologia și cunoașterea lui Dumnezeu*, în B.O.R., nr. 7-8/1972, p. 798;

³⁰ Mihail Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, vol I, Ed. Porto-Franco, Galați, 1996, p. 44;

³¹ Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 112;

care spune că toate le-a făcut într-o lumină, la lumina zilei, nimic esoteric, nimic ascuns, nimic doar pentru unii.

Pomul Gnozei și Pomul Vieții. Povestirea paradisiului este relatată pe larg o dată cu interpretarea primelor scrieri gnostice desoperite de la Nag-Hammadi: Apocryphonul lui Ioan (AI), Ipostaza arhonților (IA), scrierea fără titlu despre Originea lumii și Mărturia cea adevărată (MA). Ea este precedată de speculații asupra divinității supreme și a emanațiilor ei, lumea de sus, despre apariția demiurgului creator al lumii de jos, despre formarea și însuflețirea omului, pe scurt, este prezentat aproape întreg eșafodajul imaginar, paralel povestirii biblice și, în mare parte, extras din ea, necesar ca introducere la mitul paradisiului. La fel și prezentările doctrinei creștine în catehismele noastre sau în tratatele teologice încep cu învățătura despre Dumnezeu, despre îngeri, despre lume și om, fără de care păcatul lui Adam și necesitatea unui salvator nu ar putea fi înțelese. În ambele cazuri, povestirea paradisiului este datul fundamental și central, în jurul și în vederea căruia este ordonat tot restul.

Primul arhonte l-a luat pe om și l-a așezat în paradisi, despre care spunea că va fi pentru acesta prilej de desfătări. Dar, de fapt, l-a înșelat, căci desfătările arhonților sunt amare și frumusețea lor pervertită; desfătările lor sunt înșelătorie și pomul lor, o nelegiuire; fructul lor este o otravă pentru care nu există leac, și ceea ce ei îi doresc omului este moartea.

Pomul vieții era, deci, în realitate un pom al morții, iar pomul cunoașterii era adevăratul pom al vieții. Interdicția arhonților urmărea să-l împiedice pe om să dobândească Epinoia, gândirea luminată, prin care și-ar putea ridica privirea spre lumea de sus, de unde el provenea și să constate că era gol, despuiat de perfecțiunea care-i fusese proprie în lumea de sus, perfecțiune pe care alți gnostici o vor simboliza prin veșminte de lumină. Dar Iisus “îi îndeamnă să mănânce din fructul pomului”. Iisus afirmă, deci, el însuși că a jucat rolul șarpelui.

Atunci Dreptatea a creat paradisiul magnific, în care se află dincolo de cercul lunii și de cercul soarelui, în țara desfătării, care este la răsărit, în mijlocul pietrelor (prețioase). Dorința (sălășluiește) în mijlocul pomilor, care sunt frumoși și înalți.

Pomul vieții nemuritoare — așa cum a fost revelat prin voința lui Dumnezeu — este în nordul paradisiului, pentru a face nemuritoare sufletele sfinților care ies din modelările sărăciei, până la încheierea secolelor. Culoarea pomului vieții este asemenea celei a soarelui, ramurile frumoase, frunzele ca cele ale chiparosului, iar roadele ca ciorchinii strugurelui alb, înălțimea lui atinge cerul.

Alături de el este pomul gnozei care posedă puterea lui Dumnezeu. Splendoarea lui este ca a lunii atunci când strălucește cel mai tare, are ramuri frumoase, frunzele îi sunt ca cele ale smochinului, iar rodul lui asemenea curmalelor bune și delicioase. El se află în nordul paradisiului și rolul lui este de a deștepta sufletele din năucirea demonilor, astfel încât să poată veni la pomul vieții, să mănânce din fructele lui și să condamne Puterile și îngerii lor. Virtutea acestui pom este astfel descrisă în Cartea sfântă:

Tu ești arborele gnozei,
Pomul paradisiului
Din care a mâncat primul om.
Căruia i-a deschis spiritul:
si-a iubit imaginea-soră (Eva spirituală).
A condamnat imaginile străine (arhonții)
Dezgustat de ele.

Îndărățul lui crește măslinul care va purifica regii și pe arhieriei Dreptății care se vor manifesta la sfârșitul zilelor...³²

Dacă în *Apocryphonul lui Ioan*, pomul pe care arhonții îl consideră pom al vieții este denunțat de Iisus ca pom al morții, aici el este interpretat ca atare, drept pom al vieții, căruia îi este subordonat pomul gnozei, a cărui funcție este aceea de a permite sufletelor să ajungă până la primul pom.

Pistis – Sophia. Se atribuie gnozei valentiniene textul mistic foarte stufos Pistis Sophia înțelepciunea, singura demnă de încredere. Păstrată în traducere coptă, după un original grecesc ce s-a pierdut, lucrarea a fost uneori atribuită lui Valentin. Personajul central al textului nu este Sophia însăși, ci Hristos, reîntors după o lungă ședere pe tărâmul morților pentru a aduce discipolilor săi o învățătură ezoterică. Ne aflăm în fata unui amalgam între tradiția ezoterică a Odiseei, a cărei „Nekya”, vizita la cei morți, reluată de Vergiliu și de Dante, nu este decât un episod dintr-o întreagă învățătură secretă, și alte tradiții ezoterice foarte vechi, orientală și poate evreiască. (În două generații succesive, Isaac și Iacov se căsătoresc cu Rivka și Lea: numele lor, citite invers, înseamnă Perlă și Mormânt, evocând o „Nekya” ebraică foarte veche inspirată din tradițiile ezoterice ale Babilonului). Acest amalgam de ezoterism oriental și de învățătură filozofică grecească era practicat de sirianul Numenius din Apamea a cărui influență asupra lui Plotin a fost evidențiată de H. C. Puech. S-a crezut că se pot recunoaște în Pistis Sophia elemente gnostice de origine siriană, transplantate în Egipt.

E locul să insistăm aici asupra noțiunii de exil, atât de importantă în gnoze. Iată-ne în Egipt: influențat de tradițiile evreiești, Egiptul este nu numai pământ de exil, ci și simbolul a ceea ce este pământ, materie, adică rău. Dacă sufletul este exilat în trup și în materie, lumina, care vine din Orient, este și ea exilată. Învățătura ezoterică - adevăratul Orient - este exilată într-o doctrină religioasă oficială, exoterică. Cercurile gnostice îi atribuiau lui Iisus o doctrină secretă, împărtășită unui mic grup de inițiați, mai profundă și mai bogată decât Evanghelia, singura propovăduită de Biserică.

„Discipolilor săi adunați pe muntele Măslinilor, Hristos le povestește călătoria sa prin lumea Eonilor și a Arhonților, cărora le-a sfărâmat puterea. În timpul ascensiunii sale a întâlnit-o pe Pistis Sophia, ale cărei aventuri le descrie în continuare.”³³ La început, ea își avea lăcașul în cel de-al treisprezecelea Eon; dorința

³² Traducere de pe <http://www.gnosis.org/naghamm/origin.html>, pag 15, 01.08.2005, 10:48:47.

³³ Traducere de pe <http://www.gnosis.org/naghamm/origin.html>, pag 13, 01.08.2005, 10:48:47.

de a ajunge în lumea superioară a luminii a făcut-o să ridice ochii spre lumina înălțimilor. Și-a atras astfel ura Arhonților celor doisprezece Eoni; prin aceștia trebuie să înțelegem stăpânii cerului, cele douăsprezece constelații fixe ce corespund semnelor Zodiacului. Sophia își are lăcașul între acest cer și domeniul luminii, în locul intermediar, în afara lumii mărginite de cerul aștrilor. O lumină falsă a atras-o spre lume și a făcut-o să se înămolească în materie. Iisus e trimis în lumea haotică, la porunca primului mister. El o transportă pe Sophia din haos într-un loc îndepărtat de lume. Discipolii și Maria (adică Magdalena) pun întrebări arătării. Întrebările lor ne permit să înțelegem ce era mai important și esențial pentru gnostic. Miza este salvarea sufletului omenesc. Pentru a evada din această lume, sufletul trebuie să posede Gnoza. Or, Gnoza nu e altceva decât o anumită magie: cunoașterea virtuților oculte ale misterelor, cunoașterea procedeelelor magice cu ajutorul cărora compartimentele cerului se deschid prin strădania sufletelor, iar forțele arhonților sunt stăvilite. Dar pentru aceasta, sufletul trebuie să fie el însuși pur; trebuie - și tot cu ajutorul magiei - să-și asigure iertarea păcatelor”.

Această juxtapunere, sau mai degrabă acest amestec de mistică și de magie, este ceva normal pentru acea epocă și va mai fi ca atare încă multă vreme. Într-un astfel de context, procesul psihic ce conduce la experiența mistică este înțeles ca exercițiul unei serii de forțe culminând cu manifestarea unei puteri. Experiența finală e încununată de apariția unei lumini care este în același timp cunoaștere și putere. Cum se putea înțelege în vremea aceea accesul la o astfel de putere, altfel decât prin exercițiul unei magii? Captarea, canalizarea energiei psihice sunt considerate operațiuni „magice”. Dacă interpretarea proceselor psihologice și psihice este eronată, acest lucru nu infirmă valoarea în sine a proceselor. Misticul poate crede el însuși că s-a folosit de magie în cursul unei evoluții interioare pe care știe s-o provoace și s-o dezvolte, fără a ști s-o înțeleagă și s-o numească.

Astfel, comori de experiență psihică și mistică sunt acoperite cu o strălucire falsă ce poate părea uneori extravagantă. În anumite cazuri, ea inspiră o poezie. Să cităm un scurt fragment din psalmii de penitență cântați de Sophia „Acum, o, lumină, care ești în mine și care ești cu mine, îți proslăvesc numele, o, lumină, în Slavă. Fie ca lauda mea să-ți placă, o, lumină, ca o taină minunată care ne introduce în porțile luminii, rostită de toți cei ce vor simți remușcare și vor fi purificați de lumina sa.

Iar acum, întreaga materie să se bucure; căutați cu toții lumina, pentru ca forța sufletului vostru, care e în voi, să trăiască.

Căci lumina a ascultat Ruga materiei și nu lasă nici o materie nepurificată.

Sufletele și materiile să-1 proslăvească pe stăpânul tuturor Eonilor și materiilor și tot ce se află în ele.

Căci Dumnezeu va salva sufletul lor de toate materiile și va pregăti o cetate în lumină, iar toate sufletele salvate vor locui în acea cetate și ea va fi moștenirea lor.

Iar sufletele celor ce vor primi aceste taine vor sălășlui în acest loc și cei ce vor primi aceste taine, în numele său, vor sălășlui în ea”.

O adevărată bibliotecă gnostică a fost descoperită recent în Egiptul de Sus, lângă Nag-Harna; este vorba de manuscrise sau fragmente de manuscrise ce oferă traducerea coptă a unor originale grecești datând din prima jumătate a secolului al II-lea. Cercetătorii sunt de acord să atribuie școlii lui Valentin manuscrisul publicat sub numele de *Evanghelia Adevărului*. În „*Adversus Haereses*” Irineu menționase o *Evanghelia a Adevărului* folosită de valentinieni și aparținând poate lui Valentin însuși. Trebuie ea identificată cu textul regăsit grație descoperirilor de la Nag-Hamadi? Sau trebuie văzut mai degrabă în acest text un comentariu al *Evangheliei lui Valentin*?

Iată cum sunt descrise, în acest text, eliberarea și iluminarea gnosticilor: „...Ce vrea prin urmare să gândească? Aceasta: Eu sunt asemenea tenebrelor și fantomelor nopții. Când apare lumina, el înțelege că teama ce l-a cuprins nu este nimic. Tot așa erau și cei neștiutori în privința Tatălui, pe care nu-l vedeau... ca și cum ar fi fost cufundați în somn și năpădiți de vise tulburătoare... Cei aflați într-o astfel de stare confuză nu văd nimic, pentru că toate acestea nu erau nimic. Au gonit astfel ignoranța departe de ei, ca somnul pe care nu îl iau drept nimic, tot așa cum nu iau operele sale drept solide. Dar le abandonează ca pe un vis în noapte și apreciază Gnoza Tatălui după măsura Luminii. La fel au acționat toți cei ce erau adormiți, atunci când erau ignoranți, și așa se ridică, parcă s-ar deștepta. Fericit cel ce s-a întors spre sine și s-a deșteptat și preafericit cel ce a deschis ochii orbilor...”

Dobândirea lucidității premergătoare iluminării e comparată cu o trezire. Cât despre ignoranța ce a precedat-o, ea este asimilată materiei. Materia incapabilă de orice întoarcere adevărată spre sine, este, în esență, coruptibilă. La fel se întâmplă cu cei ce nu pot deveni conștienți de originea lor divină. Transpusă în limbaj modern, această asimilare cu materia a zonelor inferioare ale conștiinței conține un element încă valid. Zona inferioară a conștiinței poate lua astăzi forma unei activități intelectuale, preocupată doar să se modeleze după fenomenele fizice pentru a le înțelege mai bine. În acest intelectualism exclusiv, ducând la materialism, jocurile inteligenței și ale materiei se desfășoară în detrimentul vocației ultime a inteligenței, aceea de a asigura, printr-o analiză și o critică mereu mai rafinate, printr-un control din ce în ce mai eficace, dezvoltarea psihismului integral.³⁴

Alte două „*Evanghelii*”, atribuite una lui Toma, cealaltă lui Filip, și din care existau anterior doar fragmente, sunt acum completate datorită descoperirilor de la Nag-Hamadi, la fel și o *Evanghelia a Mariei* - e vorba, foarte probabil, de *Maria-Magdalena*. Marele interes al acestor texte este, printre altele, de a ne prezenta trecerea de la o fângăduință eshatologică la o fângăduință deja realizată sau realizabilă. Împărăția ce va veni nu mai e așteptată la sfârșitul timpurilor, ea este deja aici și se realizează prin interiorizarea conștiinței (întoarcere a conștiinței spre sine - vezi supra, în citatul din *Evanghelia Adevărului*). Împărăția lui Dumnezeu nu este viitoare, ci prezentă. Intrarea în această lume i se deschide gnosticului venit la Lumina de sus, atunci când se cunoaște pe Sine și împlinește voința Tatălui. Voința Tatălui

³⁴ Eliade Mircea, *op. cit.*, pag 364.

constă în a deveni asemenea unui copil, ceea ce presupune suprimarea deosebirilor sexuale: „Cand veți face din doi unul și veți face interiorul să fie ca exteriorul și exteriorul ca interiorul și ceea ce este sus asemănător cu ceea ce este jos și veți face din bărbat și femeie un singur lucru, astfel ca bărbatul să nu mai fie bărbat și femeia să nu mai fie femeie... atunci veți intra în împărăție... Când vă veți lăsa deoparte rușinea, veți scoate veșmintele, le veți pune sub picioarele voastre ca niște copii mici și le veți strivi, atunci veți vedea pe fiul Celui ce este viu și nu vă va mai fi teamă.

În această actualizare a Împărăției are loc același proces ca în căutarea conștiinței mistice, prin interiorizare, fugă din lumea exterioară și din zonele de conștiință pe care le domină și le modelează. Fuga este favorizată de abdicarea voinței personale, reflectare mobilă și locală a presiunilor exterioare. Ea pretinde o integrare a conștiinței, conferindu-i limpezime și luciditate. Împărăția lui Dumnezeu e împrumutată de la vocabularul ambiant pentru a desemna desăvârșirea evoluției psihice realizată în experiența mistică. Vechilor predici ale profeților evrei, anunțând perfectibilitatea istorică a lumii, li se substituie căutarea unei evadări în afara lumii, dincolo de istorie și de timpul istoric. Această substituie se va afirma ca o opoziție, în paralel cu condamnarea lumii - nu a lumii de astăzi, ca în cazul vechilor profeți și al Apocalipsei, ci a lumii de ieri, de mâine, de totdeauna. A lumii celei rele, care este răul în sine. Printr-o logică puțin simplistă, lumea e condamnată, deoarece eliberarea mistică se realizează fugind de ea. Valentinienii suferă, în această privință, influența lui Platon, care concepe Absolutul, Ființa în sine, ca fiind în veci imobile, imuabile. Perfecțiunea eternității e identificată cu perfecțiunea imobilității.³⁵

În zilele noastre, un efort de relativitate ne poate permite să renunțăm la condamnarea lumii exterioare, continuând în același timp, ca odinioară valentinienii, să realizăm interiorizarea lumii exterioare, urmând, cu alte cuvinte, două evoluții ce nu trebuie neapărat să se excludă.

Tot în timpul domniei lui Adrian a venit la Roma un alt ereziarh, Marcion, în care Renan vedea deja precursorul criticii filologice a Bibliei. S-a născut în jurul anului 100 în Asia Mică, la Pontul Euxin.³⁶ Robert M. Grant presupune, în mod verosimil, că Marcion a venit la Roma după catastrofa marii revolte evreiești din 135. Învățătura sa i-a atras expulzarea din Biserica de la Roma, în anul 144. Cu toate acestea, nu a fost considerat un gnostic. În contextul nostru, personalitatea sa prezintă un interes mult mai mic decât cea a lui Valentin³⁷. Nu era un mistic, nu propunea o învățătură ezoterică. Era un filolog, un critic al textelor. Dar e legat de gnostici prin condamnarea Vechiului Testament, prin virulența împotriva evreilor și a Scripturilor evreiești. Pentru el, Dumnezeuul suprem și necunoscut nu este Creatorul prezentat în Geneză, căci lumea materială este rea.

³⁵ Earle E. Cairns, *Crestinismul de-a lungul secolelor*, Chișinău, 1992, pag 133.

³⁶ Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericeasca*, in *Scrieri*. Partea întâi, trad. de T. Bodagae, col. P.S.B., 13, Bucuresti, 1987, pag 205.

³⁷ *Ibidem*, pag 223.

Basilide trebuie situat tot în timpul domniei lui Adrian și în mediul alexandrin. Ceea ce știm despre el provine din două surse contradictorii: cei doi ereziologi Hipolit și Irineu. Anterior prin naștere și formație lui Valentin, activitatea sa s-a desfășurat aproape în aceeași epocă. Unii au crezut că pot vedea în el un adevărat filozof și au fost tentați uneori să tragă de aici o concluzie riscantă: Gnoza s-ar fi dezvoltat mai întâi în mituri, apoi mitul ar fi evoluat în filozofie. Dacă Basilide folosește din plin un vocabular filozofic, dacă a suferit influența lui Aristotel, aceasta nu e de ajuns pentru a face din el un filozof.

Iată, conform lui Hipolit, esențialul învățaturii sale: „A fost o vreme când nimic nu era. Acest nimic nu era unul din lucrurile existente, ci, pentru a vorbi direct, fără ocolișuri, fără artificii, nu era absolut nimic. Iar când folosesc cuvântul „era”, nu o fac pentru a afirma că nimicul „era”, ci pur și simplu pentru a face să se înțeleagă ceea ce vreau să spun. Afirm că absolut nimic nu era, deci nu exista nimic, nici materie, nici substanță, nici ființe simple, nici ființe compuse. Totul, absolut totul, fiind astfel și încă mai minuțios exclus și îndepărtat, Dumnezeu care nu există, pe care Aristotel îl numește „gândirea gândirii” iar basilidienii „Cel ce nu este”, a vrut să facă lumea, fără gândire, fără sentiment, fără intenție, fără plan dinainte stabilit. Dacă folosesc cuvântul „a vrut” este pentru a mă face înțeles, căci nu a fost vorba nici de voință, nici de gândire, nici de sentiment... Astfel, Dumnezeu care nu este a făcut lumea din ceea ce nu este...”

Acest nihilism aparent reflectă o atitudine având valoare filozofică. El afirmă voința permanentă de a nu lăsa să fie contaminată noțiunea de absolut, conștient sau nu, sub influența unor clișee de gândire sau de limbaj, de unde efortul susținut de a se elibera de orice antropomorfism. Acest efort este atât de coerent, încât neagă dreptul absolutului creator la existență, un drept pe care gândirea noastră i l-ar atribui, căci gândirea noastră nu are nici un drept în privința lui, nici măcar pe acela de a afirma că el este.³⁸

Să reluăm citatul din textul lui Hipolit: „Căci nu există nume pentru cosmos; într-atât e de divers: ele lipsesc și este peste puterile mele să găsesc nume potrivite pentru toate lucrurile. Făcând abstracție de numele existente, ar trebui mai degrabă să cuprind cu gândirea proprietățile lor neexprimate”. Această neîncredere în cuvânt, în gândirea verbală, este singura ce poate permite căutarea și exercițiul unei alte gândiri: gândirea mistică. Așa cum foarte bine a observat H. Leisegang: „Ne aflăm în prezența rezultatului unui demers mistic autentic care constă în a nega toate proprietățile lumii sensibile, cu scopul de a ajunge la antipodul lumii fenomenale, în Dumnezeu însuși, spre a se pierde în tăcere în fața neantului pur, fără esență și fără nume”.

Nu trebuie să ne înșelăm asupra sensului acestor termeni: nimic, neant. Dacă e imposibil să definim prin cuvinte tot ce opune absolutul limitărilor lumii sensibile și ale gândirii, este aproape la fel de greu să definim prin cuvinte experiența căutată

³⁸ Menard J., *De la gnosă la maniheism*, Editura Corint, 1999, pag 31.

și trăită de mistic. Cuvântul cel mai apropiat ar fi cel de „vid”. Vidul total, singurul ce poate primi plenitudinea absolută. Și unul și celălalt vor fi denumite prin aceleași cuvinte.³⁹

Gândirea lui Basilide ne este redată de un autor care nu a înțeles-o. Basilide vorbise nu de un Dumnezeu inexistent, ci de un Dumnezeu despre care trebuie afirmat că se sustrage categoriilor, limitărilor ființei și ne-ființei. El se află dincolo. Nu se poate afirma nimic despre el prin cuvinte, dar zădărnicia cuvintelor nu înseamnă că e negat.

Mânat de necesitatea interioară semnalată deja, Basilide a făcut fără îndoială greșeala de a construi un sistem în jurul experienței sale mistice. A împrumutat din plin; iar împrumuturile de la Aristotel l-au făcut să treacă drept un filozof. A împrumutat însă și de la iranieni, după cum a fost bănuit de a fi împrumutat de la indieni și budiști. A împrumutat de asemenea de la creștinism. Dușman al oricărui exces, respectiv al oricărui ascetism, el autorizează o libertate sexuală mai puțin nocivă, după părerea sa, decât pagubele pricinuite de o castitate forțată. Dacă nu condamnă dragostea, condamnă în schimb procreația, căci e un pesimist. Și cum doctrina sa cosmologică prezintă un „sperm”, germene al lumii, discipolii întârziați au crezut de cuviință să deducă de aici niște practici rituale numite „spermatice”⁴⁰, care ne sunt descrise de Epifanie. Aceste practici aberante îl îngroziseră - după cum descrierea lor, pe care e mai bine s-o ometem, ne îngrozește și pe noi. Repulsia a jucat un rol indiscutabil în îndepărtarea creștinilor de sectele gnostice a căror doctrină îi atrăsese la început.

Cercetătorii sunt de acord în a nu considera Egiptul drept țara de origine a Gnozei, care este fără îndoială Siria, mai degrabă decât Iranul. Dar trebuie evidențiată o afinitate tipologică între vechea religie a Egiptului și gnosticism. În aceste două tipuri de religii, adevărul religios nu se întemeiază pe o atitudine de „credință” într-un adevăr revelat de trimișii lui Dumnezeu, ci pe intuiție, pe cunoașterea religioasă personală.

Literatura gnostică este o încercare a omului de a surprinde în formule logico-raționale toate structurile revelației, toate tainele, lucru imposibil pentru o înțelegere creștină ce se fondează pe credință și trăire în câmpul haric al tainelor.

³⁹ Evagrie Ponticul, *Tratatul Practic, Gnosticul*, Editura Polirom, Iași.

⁴⁰ I.P. Culianu, *Arborele...*, pag. 80.

**APOSTOLUL PAVEL LA ATENA. DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ A
CUVÂNTĂRII DIN AREOPAG
(F.AP. 17,15-34)**

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. *St. Paul to Athens. The Theological Dimension of the Sermon in the Areopagus. One of the most important discourses held from Apostle Paul in his missionary activity is that from Areopagus in Athens (Acts 17, 15-34). This discourse means the start of the fight between the two worlds of the first century of Christianity: the Christian world, formally represented at that time by a single man – Paul, and the Heathen cultured world, which was supported not only by the financial and moral authority of the state, but also by the two main philosophical directions: Stoicism and Epicureism.*

Among all the discourses of the Apostle Paul, marked in the Book of Acts (13, 16-41; 20, 18-35; 22, 1-21; 24, 10-21; 26, 2-33), the discourse from Athens is a missionary one, specially addressed to the heathen Athenians and to citizens of Greek language and not to the Jews and having a more theological than Christological message, but with an indirect reference to Christ in its final part (v.31) Due to the lack of kerigmatic elements, which are present in the other missionary orations of Saint Peter or Paul, this Discourse in Athens expresses rather the reaction of a Jewish - Christian intermediary placed in front of the Greek-Roman culture, the intellectual curiosity of Greeks and the heathen devotion.

1. Preliminarii

Cândva pe la mijlocul secolului I, Ap. Pavel sosește la Atena, unde zăbovește câteva săptămâni, propovăduind cuvântul lui Dumnezeu sau Evanghelia cea descoperită lui de Domnul Înviat (F.Ap 17, 15-18,1). Scurta lui ședere în cel mai strălucit centru al culturii antice, constituie unul din cele mai importante evenimente din întreaga istorie a omenirii. Atunci, se poate spune, a început lupta fațișă dintre cele două lumi: *lumea creștină*, formal reprezentată în acel moment de un singur om – Pavel, și *lumea păgână cultă*, care se sprijinea acolo nu numai pe autoritatea materială și morală a statului, dar avea la temelie cele mai de seamă opere filosofice, literare și artistice, pe care le-a produs cândva spiritul uman¹. Chiar în incinta celei mai înalte instituții ateniene - în Areopag - chemat să dea socoteală de marea sa îndrăzneală de a introduce, prin predica sa, zei străini în cetate, «*omul de trei coți*» , cum îl numește Hrisostom pe Pavel, pleșuv, cu barba mare, ușor încovoiat de spate, îmbrăcat în haine orientale de călătorie, ridică

¹ Vezi amănunte **Joseph A. Fitzmyer**, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia: Queriniana, 2003, p.629 urm.

târnăcopul, acolo, la poalele marelui sanctuar al elenismului păgân – Acropolul - năzuind să dărâme o întreagă lume.²

Dar, predica Sf. Ap. Pavel, în Agora și Areopag, a stârnit nedumeriri și chiar ironii între atenieni. Influențați de panteismul stoic și de hedonismul epicureismului decadent, locuitorii capitalei spirituale a lumii vechi s-au arătat foarte puțin înclinați să-și însușească adevărurile înalte ale religiei creștine. Dacă pentru iudei propovăduirea lui Hristos, Cel răstignit, era sminteală, pentru greci aceasta era curată nebunie (I Cor. 1,23). Mâhnit profund, Apostolul neamurilor s-a văzut silit să părăsească, pentru totdeauna, cetatea Atenei. El n-a mai revenit acolo niciodată și nici n-a trimis vreă epistolă bisericii, care a luat ființă în ultimele zile ale activității sale misionare în mijlocul atenienilor.

2. Curente filosofice în Athena veacului I d.Hr.

Potrivit mărturiei lui Luca (F.Ap. 17,18) secolul I rămâne încă dominat de filosofia lumii elenistice cu cele două curente principale: stoicismul și epicureismul.

Tendința filosofiei vechi de a deștepta în om, prin reflexiunile sale, conștiința unui Dumnezeu suprem, față de care omenirea stă în raport de dependență, dispăruse.³ Ajutorul divin sau teama de zei erau noțiuni care nu mai preocupau pe înțelepți. Individul începuse să capete convingerea că nu se poate sprijini în realizarea idealului său decât pe propriile puteri. Cele două sisteme filosofice amintite păreau a fi create pentru a corespunde noilor necesități spirituale pe care le simțea individul eliberat de constrângerea legilor cetății antice în lumea nouă, care începea cu Alexandru M

acedon. Centrul acestor sisteme filosofice era Atena, cu toate că, la venirea Apostolului Pavel, ea nu mai era demult slava lumii antice, așa cum a fost în sec. V și IV î.Hr.

a. Stoicismul

Sprijinindu-se pe filosofii anterioare - stoicismul, pe filosofia lui Heraclit, iar epicureismul pe principiile stabilite de Democrit – amândouă urmăreau dehiderea unui drum spre fericirea individului.

Potrivit cu **fizica stoică**, universul, în totalitatea sa, este material. Părțile sale constitutive, *elementul pasiv* (τὸ πάσχωρον), adică materia inertă și *elementul activ* (τὸ ποιοῦν), nu aveau valoare egală. Se poate chiar afirma că elementul activ, un spirit în formă de foc, o putere rațională (λόγος) este principiul esențial în univers, din el derivând totul și în el sfârșindu-se totul.⁴ Astfel, dând formă și viață tuturor, focul produce lumea.

Acest foc viu, rațiune și cauză a tuturor celor create, este Dumnezeu. Dar, el nu este însă un element separat de lume. În filosofia stoică, Dumnezeu și lumea

² După **Iustin Moiescu**, *Activitatea Sf. Apostol Pavel în Atena*, Ed. „Anastasia”, București 2002, p. 8.

³ Vezi **V. Gheorghiu**, *Sf. Apostol Paul. Viața și activitatea sa*, partea I, Cernăuți 1909, p. 323

⁴ Cf. **I. Moiescu**, *op. cit.* p. 47-48.

constituie un tot unitar, elementul divin confundându-se cu elementul material în mod panteist.⁵

Sub presiunea credințelor religioase tradiționale, filosofia stoică admite existența și a unor divinități subalterne, manifestări particulare ale puterii principale, emanații ale divinității supreme. Spre deosebire însă de rațiunea supremă, care este eternă, divinitățile subalterne, sau zeii, sunt strâns legați de soarta lumii, suferind aceleași transformări; ei se nasc odată cu lumea și dispar, împreună cu ea, la sfârșitul fiecărei perioade cosmice, pentru a apărea, la urmă, din nou.⁶ Zeii stoicismului nu se deosebeau în mod esențial de oameni, ba chiar se poate spune că un om înțelept nu este inferior unui zeu obișnuit.⁷

Cât privește starea sufletelor după moarte, stoicismul nu a lansat un concept constant. Principial, despre o existență personală veșnică a sufletului, nici nu poate fi vorba, întrucât omul, ca și lumea, nu este etern. Potrivit fizicii stoice, sufletul este o substanță materială, unită în mod intim cu corpul. Moartea nu este altceva decât dizolvarea acestei compoziții, elementele constitutive pierzându-se în principiile din care derivă.⁸ Din această perspectivă, se poate spune că stoicismul limita existența umană doar la lumea actuală.

Odată cu filosofia stoică apare însă și doctrina despre **societate** și pentru prima oară în filosofie ideea de **umanitate**, străină atât celui mai mare filosof grec, Platon, cât și republicanilor de la Roma. Ideea aceasta este o consecință logică a metafizicii stoice. După cum există o singură rațiune divină universală, căreia îi sunt părtași toți oamenii, tot astfel există numai un singur drept, o lege, un stat: dreptul natural, legea naturală, lumea. Oamenii, participând în comun și în mod egal la rațiunea divină devin prin natură frați și au cu toții drepturi egale. Dragostea față de aproapele, consecință imediată a acestui principiu, nu a rămas necunoscută filosofilor stoici, acesta fiind cel mai mare merit al lor.⁹ Astfel *stoicismul devine cel mai apropiat sistem filosofic de creștinism*, de aceea și azi unii scriitori atei se străduiesc să stabilească un raport direct între morala stoică și principiile evanghelice.¹⁰

Dar crezul stoic însă, oricât de virtuos părea, era totuși departe de a fi creștin. El nu **accepta ideea libertății de voință și nici existența reală a răului**. Toate relele aparente erau pentru stoici doar părți componente ale unui bine mai mare. O asemenea atitudine exclude orice idee de schimbare în ordinea existentă a

⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶ A se vedea amănunte **L. Gernet** și **A. Boulanger**, *Le Génie grec dans la Religion*, în col. „L'Évolution de l'humanité”, vol. XI, Paris 1932, p. 495 urm.

⁷ Vezi **I. Moiescu**, *op. cit.* p. 50-51.

⁸ Cleante, spre ex. credea în supraviețuirea sufletelor până la sfârșitul fiecărei perioade cosmice. După Hrisip aceasta ar fi numai soarta oamenilor înțelepți. Exista și opinia potrivit căreia, sufletul, eliberându-se din corp ca dintr-o închisoare, trece imediat în divinitatea a cărei pârțică este. (Vezi amănunte **I. Moiescu**, *op. cit.* p. 51-52).

⁹ Vezi **Iustin Moiescu**, *op. cit.*, p.32.

¹⁰ Dintre scriitorii Noului Testament, Sfântul Apostol Pavel este socotit de mulți exegeți ca fiind într-o oarecare măsură influențat de stoicism.

lucrurilor. Individul era obligat să acționeze în mod virtuos pentru sine și să se conformeze rațiunii celei mai înalte pe care o cunoștea, dar nu avea obligația să caute să schimbe soarta comună a indivizilor sau să-i ocrotească de adversități.

În timpul sosirii Sfântului Apostol Pavel la Atena domina filosofia stoică mai nouă, dependentă de filosofia lui Posidoniu, care s-a străduit să înnoiască filosofia lui Zenon, adaptând-o la noile cerințe spirituale ale vremii sale, făcând astfel ca ea să se bucure de o largă răspândire în toate straturile sociale.

Răspândită în marele public de predicatorii de răspântii, filosofia devenise acum un bun comun al întregului popor. Încercând în epoca apariției creștinismului să se substituie religiei, filosofia nu mai constituia, ca în vremurile clasice, o preocupare teoretică a unor cercuri de intelectuali.¹¹ Dar cu toate că, în mod formal, reprezentanții acestei filosofii aparțineau diferitelor școli, ei profesau totuși aceeași doctrină eclectică cu baze stoice. Din această cauză, vorbind despre contactul Sfântului Pavel, cu filosofia greacă, Sfântul Luca nu menționează alături de stoicism, decât epicureismul.¹²

b). Epicureismul

Epicureismul ca sistem filozofic și-a primit numele de la fondatorul său, Epicur, născut în insula Samos în jurul anului 341 î.Hr., ca fiu al ateniului Neocle de profesie învățător și colonist pe această insulă.¹³

Pentru Epicur concepția despre lume și viață trebuie să fie fundamentată pe științele naturii, căci numai pe acestea, și cu acestea, este posibilă știința culturii, al cărei scop practic este arta vieții.¹⁴ Rațiunii i se dădea, la fel, o importanță deosebită, întrucât, după concepția lui Epicur, atât desăvârșirea omului, din punct de vedere spiritual, cât și fizic, precum și progresul umanității spre o autodeterminare liberă, nu sunt posibile decât pe temeiul rațiunii. Rațiunea înseamnă pentru Epicur cea mai adâncă înțelegere a legilor care guvernează fenomenele naturii.¹⁵

Epicur introduce în sistemul său fizica lui Democrit. Potrivit cu aceasta, Epicur afirmă că nimic nu există în afară de spațiu și corpuri materiale, materia constituind prin cuprinsul său esențialul tuturor ființelor și lucrurilor.¹⁶ În acest sens, lumea s-a născut, potrivit concepției sale, dintr-o ploaie de atomi dintre care unii, din pură întâmplare, s-au mișcat pe o traiectorie oblică și s-au ciocnit cu alții.

¹¹ În antichitate, alături de cultele misterelor, de medicină și alte științe, filosofia greacă păstra, într-o oarecare măsură, caracterul de știință secretă. A se vedea în acest sens **Victor Magnien**, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1930, p.10-29.

¹² Acesta era sistemul filozofic, care, arătându-se refractar procesului de modificări doctrinare, necesar sincretismului, își păstra încă ființa sa proprie. (A se vedea **N. Balcă**, *Istoria filosofiei antice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1982, p.264 și urm. - cap."Epicureismul").

¹³ Despre mama sa, Chaerestrata ne spune că înclina ușor spre magie umblând din casă în casă pentru a da sfaturi în legătură cu anumite preziceri de viitor, cu explicarea anumitor formule mitice și cu alungarea spiritelor rele. (Cf. **Diogene Laertius**, X,1, după **Prof. dr. Nicolae Balcă**, *op.cit.*, p.264).

¹⁴ Cf. **N. Balcă**, *op.cit.*, p.267.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Aceste coliziuni au produs și alte coliziuni și, în cele din urmă, mișcarea rezultată a adus în ființă universul prezent.¹⁷ Chiar **sufletul** omului este alcătuit din atomi mai fini și care au o formă rotundă. Aceștia se intercalează în spațiile libere dintre atomii corpului. Mișcarea, care alcătuiește sau dizolvă combinațiile de atomi, fiind perpetuă, face ca nimic să nu fie stabil în lume. Aceasta face ca sufletul, ca și trupul, să se descompună după moarte, în atomii din care este format,¹⁸ așa că despre o nemurire a acestuia nu poate fi vorba. În acest sens, frica de moarte nu trebuie să existe, deoarece moartea este ceva indiferent, întrucât - afirmă Epicur - atâta timp cât noi existăm, moartea nu există, iar în clipa când există moartea, nu mai suntem noi. De aici, concluzia lui Epicur, că noi nu ne întâlnim cu moartea. Prin urmare, *viața omului se desfășoară numai între naștere și moarte*.¹⁹

Privită mai în amănunt concepția lui Epicur despre suflet, se poate constata faptul că după el sufletul se compune din două părți: dintr-o **materie caldă**, cu totul deosebită de cea a aerului sau a suflării, și dintr-o **materie fără de nume**, ai cărei atomi sunt așa de fini, că nu pot fi asemănați cu atomii lumii fizice. Materia aceasta este răspândită în întreaga constituție a corpului. Privit în felul acesta, sufletul este conceput de Epicur ca o entitate și ca atare o parte veritabilă a corpului și nu ceva independent, ca o esență a acestuia. Împărțirea aceasta pe care Epicur o face între diferitele materii din care este constituit sufletul, duce la concluzia unei alte delimitări a constituției sufletului: materia ce nu poate fi numită constituie partea rațională a sufletului "spiritual" (νοῦς λογικόν), iar cealaltă caldă, de o finețe deosebită, constituie partea nerațională sau sufletul în sens restrâns («ψυχ» ἄλογον)²⁰.

Încrederea absolută în fizica lui Democrit îi permite lui Epicur să afirme că în Univers nu există loc pentru o activitate divină. Epicureismul a fost în esență antireligios, numai teama de o atitudine ostilă a poporului l-a împiedicat să nu propovăduiască ateismul. Dacă lumea s-a născut din materie în mod întâmplător, nu a fost necesară atunci o forță creatoare, și dacă întâmplarea este cea care determină rezultatul interacțiunilor cosmice, nu mai rămâne loc pentru o gândire care să dea o direcție și o finalitate acestora.

Principial, epicureismul nu a negat categoric existența zeilor, dar nici nu a vorbit în mod expres despre ei. **Zeii** pe care i-a imaginat epicureismul erau ființe alcătuite dintr-o substanță deosebit de fină, de existența căreia numai rațiunea omenească poate lua act. Cu toate că sunt deosebiți prin nenumăratele manifestări sub care ei se fac cunoscuți oamenilor, totuși, în realitate, zeii lui Epicur aveau înfățișarea unor corpuri omenești.²¹ Ei trăiau închiși într-un tărâm de basm, unde se bucurau de propria lor societate, fără să-i preocupe interesele mărunte ale oamenilor, preocupați numai cu contemplarea propriei lor ființe. Mai mult, ei rămân indiferenți la

¹⁷ Cf. **Adriano Tigrler**, *Viața și nemurirea în viziunea greacă*, București 1995, p.60.

¹⁸ *Ibidem*. Vezi și **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.36.

¹⁹ Vezi **N. Balcă**, *op.cit.*, p.269.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cf. **Iustin Moisescu**, *op.cit.*, p.37.

cererile oamenilor și nu acordă nici o atenție jertfelor ce li se aduc. Din această cauză oamenii pot avea față de zei sentimente de admirație și respect, dar în nici un caz iubire sau teamă de ei.²²

Cel mai puternic argument împotriva concepției despre un Dumnezeu creator rămâne însă, pentru Epicur, existența **răului în lume**.²³

În ceea ce privește **numărul zeilor**, Epicur, sprijinindu-se pe principiul echilibrului universal, credea că mulțimea zeilor este egală cu mulțimea oamenilor.²⁴ Cu toate că epicureismul a fost o filozofie destul de populară, neconținând prea multe raționamente abstracte, n-a avut niciodată o prea mare audiență. **Epicureismul a dat la o parte orice gând cu privire la păcat sau la faptul că omul va trebui să dea socoteală la o judecată finală, deoarece nu a prezis nici un scop și nici un sfârșit al proceselor actuale din lume.** Nemurirea nu era recunoscută, deoarece un trup compus numai din atomi nu supraviețuiește dincolo de viața prezentă, moartea producând dispersarea finală a atomilor constitutivi ai ființei umane. Așa se explică faptul că atenienii au luat în râs predica Sfântului Apostol Pavel din Areopag și au refuzat să-l mai asculte atunci când el le-a vorbit despre Iisus și despre înviere.²⁵ (F.Ap.17,18-32).

Dar, oricât de populare au fost aceste filosofii, ele au fost nesatisfăcătoare, fiind prea abstracte ca să fie înțelese în întregime de oamenii de rând. Divinitatea pe care filosofia o propunea oamenilor spre adorare, nu era decât un principiu abstract, care nu putea deveni obiectul unui adevărat cult și nici nu împlinea cerințele unui suflet cucernic.²⁶ Filosofia nu oferea oamenilor decât o necredință cu temeieri raționale, sau o doctrină echivalentă cu o credință religioasă.

Am prezentat schițat caracteristicile acestor filosofii pentru a înțelege mai bine motivul pentru care Ap. Pavel este întrerupt în cuvântarea sa din Areopag atunci când a vorbit de înviere, de judecată și, implicit, despre o viață dincolo de moarte.

3. Apostolul Pavel la Atena. Dimensiunea teologică a Cuvântării sale (F.Ap. 17,15-34)

Cuvântarea Sfântului Pavel în Areopag, prevestită – după unii exegeți²⁷ - în scurta cuvântare de la Listra (F.Ap.14,15-17), constituie un punct de referință al cărții Faptele Apostolilor pentru originalitatea și pentru importanța acestui exemplu de culturalizare. În ordinea importanței, aceasta este a doua cuvântare relevantă a Sfântului Pavel în această carte²⁸.

²² Vezi amănunte în acest sens **L. Gernet și A. Boulanger**, *Le Génie grec dans la Religion*, p.499-500, și **Constantin Tsatsos**, *Filosofia socială a vechilor greci*, Burești 1979, p.282.

²³ **L. Gernet și A. Boulanger**, *op. cit.*, p.499.

²⁴ *Ibidem*, p.500.

²⁵ Rabinii evrei au folosit cuvântul *apiqôrôs* pentru a indica pe cineva care tăgăduiește viața după moarte, iar mai târziu ca sinonim pentru "necredincios" (Cf. **Dicționar biblic**, Oradea 1990, p.396).

²⁶ Cf. **Iustin Moiescu**, *op.cit.*, p.41.

²⁷ A se vedea **J. Dupont**, *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*. Paris: Cerf, LD 118, 1984, p. 380 urm.

²⁸ Cf. **Joseph A. Fitzmyer**, *op. cit.*, p. 630

Dintre toate discursurile Ap. Pavel consemnate în cartea Faptele apostolilor (13,16-41; 20,18-35; 22,1-21; 24,10-21; 26,2-33) cel din Atena este unul prin excelență misionar, adresat cu precădere atenienilor păgâni și locuitorilor de limbă greacă și nu iudeilor, având un mesaj mai degrabă teologic decât hristologic, dar cu o referire indirectă la Hristos, în finalul ei (v.31).²⁹ Lipsind elementele kerigmatice care se întâlnesc în celelalte cuvântări misionare ale Sfântului Petru sau ale Sfântului Pavel, cuvântarea oglindește mai degrabă reacția unui misionar iudeo-creștin pus în fața culturii greco-romane, în fața curiozității intelectuale a grecilor și a pietății păgâne³⁰.

Versetul 16 este de tranziție și-l prezintă pe Pavel singur în așteptarea întoarcerii lui Timotei și a lui Sila, care rămăseseră la Bereea. Reacția Apostolului în fața numeroaselor statui ale divinităților păgâne este tipică: mânia (indignarea) biblică împotriva slujirii idolești. Expresia *παρωζύνετο* înseamnă *a se inflama, a se aprinde, a se întărâta până la paroxism*, și însoțește expresia *τὸ πνεῦμα αὐτοῦ* (duhul său). Așadar, nu e vorba despre admirația în fața operelor de artă, ci despre mânia împotriva cultului idolatru.

Așteptarea celor doi ucenici îi dă timp Sfântului Pavel de a propovădui. Este folosit verbul *διαλεγέσθαι* (a discuta, la imperfect) și expresia *κατὰ πάσων ἡμέρων* (în fiecare zi), deși s-ar putea traduce și: în orice moment al zilei. Apostolul s-a adaptat deci situației și mediului cultural grecesc, adoptând maniera socratică de a-și aborda interlocutorii pe stradă și în piețele publice. Este singurul loc în care Luca îl prezintă pe sfântul Pavel predicând în piața publică, asemenea unui filozof ambulant³¹.

După câteva peregrinări prin Atena, predicând în sinagogă și agora, Pavel întâlnește într-o zi un altar închinat „*dumnezeului necunoscut*” (*Ἄγνωστω Θεῷ* - F.Ap. 17,23).³² Apostolul predică câteva zile în Atena, despre acest Dumnezeu necunoscut, iar filosofii epicurei și stoici auzindu-l vorbind despre un zeu, pe care ei cred că l-au scăpat din Pantheon, l-au dus pe acest „*semănător de cuvinte*”³³, în

²⁹ Vezi TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*), Paris 1988, p. 2662.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Vezi **Alexandru Moldovan**, *Credința și cultura în lumina Sf. Scripturi*, în vol. Simpozionului internațional «Omul de cultură în fața descreștinării», Alba-Iulia 2005, p. 751.

³² În săpăturile arheologice făcute la Atena s-a căutat o astfel de inscripție, însă până astăzi, nu s-a dat de urmele unei astfel de vestigii. Autorii greci antici vorbesc însă despre „*βῶμοι Θεῶν ὀνομαζομένων ἄγνωστων*” la Atena: altarele unor zei necunoscuți. O bună parte dintre comentatori consideră că prin aceste cuvinte scriitorii antici înțelegeau altare ridicate fără o dedicație particulară vreunui zeu anume. **Joseph A. Fitzmyer** crede că e posibil ca sfântul Luca, care era la curent cu aceste referiri literare, să fi reformulat expresia la singular pentru a-i oferi eroului său un punct de plecare pentru cuvântarea rostită în Areopag. (*op.cit.* p. 637). E posibil ca Luca însuși să fi scris expresia la singular pentru a permite introducerea cuvântării despre Unicul și Adevăratul Dumnezeu, dar cred că în acest caz, ca și în cel în care se exprimă păreri vizavi de faptul că Luca ar fi cules teme bine cunoscute lumii elenistice când a compus structura cuvântării (a se vedea E. Haenchen *op. cit.*), ne-am confrunat cu un proces de prea evidentă „lucanizare” a redării Cuvântării, ceea ce cred că nu este cazul.

³³ οὗτος după *σπερμιολόγος* are valoare depreciativă; *σπερμιολόγος* este un hapax legomena în Sfânta Scriptură și este folosit pentru a-i desemna pe cei care adunau resturile în magazine și pe cei care, asemenea păsărilor care culeg semințe de aici și de colo, iau frânturi de idei dintr-o parte sau alta și apoi

Areopag³⁴, pentru a auzi din gura lui originea, rolul și importanța acestui zeu. Sf. Luca consemnează: *Iar unii dintre filosofii epicurei și stoici discutau cu el, și unii ziceau: Ce voiește, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte? Iar alții ziceau: Se pare că este vestitor de dumnezei străini, fiindcă binevestește pe Iisus și Învierea. Și luându-l cu ei, l-au dus în Areopag,³⁵ zicând: Putem să cunoaștem și noi ce este această învățătură nouă, grăită de tine? Căci tu aduci la auzul nostru lucruri străine* (17,18-19). Așadar, pentru prima dată, creștinismul față în față cu filosofia greacă, în cel mai important centru al ei.

Ultimele cuvinte din 17,18 „binevestește pe Iisus și Învierea” sunt foarte importante, întrucât ele reprezintă singura indicație referitoare la conținutul predicii Ap. Pavel în Agora ateniană.³⁶ Așadar, Apostolului Pavel i se oferă ocazia unică de a binevesti pe adevăratul Dumnezeu în incinta celei mai mari instituții ateniene, împotriva politeismului și antropomorfismului păgân, împotriva ateismului epicureilor și panteismului stoicilor.

Cuvântarea Sf. Ap. Pavel în Areopag poate fi caracterizată ca fiind una foarte diplomată³⁷ și de o mare profunzime teologică.

În ceea ce privește *structura cuvântării* ea ar putea fi axată pe ideea centrală a **înruirii și legăturii acestui „Dumnezeu necunoscut” cu omenirea**, în calitatea Sa de Creator și Proniator a toate. Din acest punct de vedere, structura ar fi următoarea:

le răspândesc în toate părțile (Vezi *Comentariu al Noului Testament*, (O expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul teologic Dallas), editori **John F. Walvoord și Roy B. Zuck**, Ed. Multimedia, Arad 2005, p. 395.

³⁴ Areopagul era numele unei coline stâncoase, unde în vechime se afla templul lui Ares, care a dat socoteală în fața zeilor, pe această colină, pentru uciderea lui Hollirotius, care încercase să-i necistească fiica sa Alkipa (Cf. **I. Moiescu**, *op. cit.* p. 144).

³⁵ În ceea ce privește exprimarea lui Luca și luându-l cu ei, l-au dus în Areopag(17,19) au existat puncte de vedere diferite printre exegeți, unii înțelegând că Ap. Pavel a fost dus în Areopag unde urma să fie judecat pentru vestirea de zei străini, în timp ce alții socotesc că Ap. Pavel a fost condus în Areopag doar pentru a-și putea expune în liniște, departe de zgomotul și tulburarea din cetate, conținutul cuvântării sale. A doua variantă de interpretare este mai potrivită cu contextul desfășurării evenimentului, concluzie la care ne conduc și cuvintele din final, unde publicul, este adevărat, redus ca număr, i se adresează ironic: despre asta te vom asculta altă dată (17, 32), de unde rezultă că Pavel nu era constrâns în nici un sens. El a cuvântat, a fost ascultat, iar în cele din urmă, ironizat. Prof. Iustin Moiescu (*op. cit.* p. 155), este de părere însă că argumentele aduse de exegeți în sprijinul acestor interpretări nu sunt îndeajuns de convingătoare. El pledează totuși pentru teza unui oarecare „proces” intentat Ap. Pavel pentru așa zisa „crimă de împietate”, îndrăznind să propovăduiască zei străini (vezi *op.cit.* p. 167-171).

³⁶ Sf. Ioan Hrisostom informează că atenienii credeau că „Învierea” este un zeu, întrucât erau obișnuiți să adore și zeități feminine. Așadar, familiarizați cu perechile divine ale Orientului, ascultătorii predicii Ap. Pavel sunt dispuși să vadă în el pe crainicul zeilor Iisus și Învierea (Knabenbauer, Jacquier), după **I. Moiescu**, *op. cit.* p. 140.

³⁷ Se pare că Sf. Luca a cules teme bine cunoscute lumii elenistice precum: multitudinea de temple și de imagini ale divinității; pietatea deosebită a atenienilor; școlile filosofice; Areopagul; dialogurile filosofilor în piața publică; prezentarea unor noi divinități; remarcabila curiozitate a atenienilor etc. (Vezi o sinteză a acestor subiecte la **E. Haenchen** în *Apostelgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1968).

1. *Introducere* (v. 22-23)
2. *Raportul „Dumnezeului necunoscut” cu lumea prin actul creației și al pronierii* (v. 24-29)
3. *Raportul „Dumnezeului necunoscut” cu lumea în actul judecării finale* (v. 30-31)
4. *Epilog – rezultatul cuvântării* (v.32-35)³⁸

1. **Introducere (17,22-23).**

Apostolul Pavel își începe cuvântarea cu un cuvânt de laudă la adresa ateniensilor, procedeu retoric bine cunoscut în antichitate – *captatio benevolentiae* - încercând să câștige bunăvoința lor, numindu-i „foarte evlavioși”: „Bărbați Atenieni, în toate vă văd că sunteți foarte evlavioși – *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους*” (17, 22). Deși, unii critici au interpretat cuvintele apostolului ca conținând o nuanță de ironie la adresa ateniensilor³⁹, credem, dimpotrivă, că el face o constatare menită să placă areopagiților, care vegheau la păstarea tradițiilor religioase ale cetății.⁴⁰

Subiectul a fost vestirea *Dumnezeului necunoscut* (Ἀγνώστος Θεός)⁴¹ ateniensilor și pe care ei, cu toate că nu-l cunoșteau, îl cinsteau, ridicându-i un altar. „Deci, pe Cel pe care voi, necunoscându-L, îl cinstiți – spune Ap. Pavel – pe Acela îl vestesc eu vouă” (17, 23). Atenienii aveau convingerea că în afară de zeii cunoscuți și adorați de ei, există și alți zei, ale căror puteri aveau consecințe favorabile sau nefavorabile asupra naturii și a oamenilor. Pentru a câștiga bunăvoința acestor divinități, grecii le-au zidit altare și au instituit chiar forme de cult.

Cu toate că inscripția Ἀγνώστω Θεῷ făcea parte din patrimoniul politeismului, Ap. Pavel privește altarul zeului necunoscut din Atena cu ochi de monoteist, stabilind o legătură între acest zeu și unicul Dumnezeu, zicând: *pe Cel pe care voi, necunoscându-L, îl cinstiți, pe Acela îl vestesc eu vouă*” (17, 23). Cu aceste cuvinte, Ap. Pavel dă și un răspuns învinuirii ce i se aducea, că introduce zei noi în cetate.

³⁸ A se vedea o împărțire asemănătoare la **Joseph A. Fitzmyer** în *Gli Atti degli Apostoli...*p.632:

1. *Introducere* (24-25)
2. *Apropierea de acest Dumnezeu* (26-27)
3. *Legătura de rudenie dintre acest Dumnezeu și omenire* (28-29)

4. *Concluzie* (30-31). În Comentariu al Noului Testament profesorii de la Seminarul teologic din Dallas împart Cuvântarea astfel: 1. *Introducere* (17,22-23), 2. *Dumnezeul necunoscut* (17,24-29), 3. *Mesajul din partea lui Dumnezeu* (17,30-31), p.396.

³⁹ Fer. Ieronim înțelege acest termen în sens peiorativ, traducându-l în latină prin „superstitiosiores”. (Vezi **I. Moisescu**, *op. cit.* p. 180-184).

⁴⁰ În secolul V Sofocle îi descria pe ateniensii ca: „Θεοσεβεστάτους” = cei mai mari adoratori ai divinității, iar Iosif Flaviu în lucrarea „Împotriva lui Apion” 2,11 cunoștea reputația ateniensilor ca: „*ius eusebestatus ton Hellenon*” = cei mai devotați între greci **Joseph A. Fitzmyer**, *op. cit.* p. 636).

⁴¹ Vezi ipotezele legate de existența, sau nu, a unui astfel de altar la **I. Moisescu**, (*op. cit.* p. 212-219).

2. Raportul „Dumnezeului necunoscut” cu lumea prin actul creației și al pronierii (v. 24-29)

Corpusul Cuvântării este concentrat în jurul câtorva idei teologice de mare profunzime:

a. Însușirile acestui Dumnezeu: „Creator al lumii”, „Stăpân al universului” și având natură spirituală (17, 24-25).

Preocupat de a respinge acuzația ce i se aducea în fața Areopagului, apostolul nu se prezintă ca un dușman al ateniilor, declarând zeii lor ca lipsiți de ființă, ba, dimpotrivă; terenul fiind astfel pregătit, el purcede la expunerea adevărului despre „Dumnezeul necunoscut”, declarând: „Dumnezeu, Cel care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, El, fiind Domn al cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini omenești... El dând tuturor viață și suflare și toate” (17,24-25).

Înaintea Areopagului, Ap. Pavel își începe cuvântarea propovăduind adevăruri asupra cărora în păgânism domnea întunericul. El declară că lumea a fost creată de Dumnezeu, cel necunoscut de ei. Doctrina despre un Dumnezeu creator și stăpân al tuturor, era străină grecilor. Platon credea, într-adevăr, că lumea este o manifestare a divinității, dar Dumnezeu nu era, în concepția sa, un creator, ci numai orânduitor al materiei, care coexistă cu divinitatea sau chiar preexistă. Panteismul stoic, la fel, nu îngăduia formularea unei doctrine despre creație, ci cel mult la diferite perioade cosmice. Epicureismul declara și el că lumea a luat naștere la întâmplare.⁴²

Insistând asupra deosebirii fundamentale dintre Dumnezeul propovăduit de el și zeii adorați de ateniieni, Pavel exprimă o primă critică, făcând aluzie la numeroasele temple sacre din Atena, precizând că Dumnezeu „nu locuiește în temple făcute de mâini omenești”. Totuși, această idee nu este chiar străină filosofilor greci, deoarece Zenon, spre exemplu, fondatorul stoicismului, declară că „nu trebuie făcute nici temple, nici statui, căci nu este nici un locaș potrivit pentru demnitatea zeilor.”⁴³ Dar, destinația clară a templului grecesc era de a adăposti chipul unui zeu. Critica nu atinge existența templelor, ci e direcționată împotriva ideii că asemenea edificii ar putea adăposti divinitatea (III Reg.8,27; F.Ap. 7,48-50).

Nu este exclus ca atunci când Pavel a rostit aceste cuvinte să fi avut în vedere cuvântarea Arhidiaconului Ștefan, pe care e posibil să o fi auzit, fiind martor la delapidarea sa, și care a rostit același adevăr (cf. F.Ap. 7, 48-50).

Împotriva epicureilor și stoicilor, Ap.Pavel afirmă că acest Dumnezeu a dat oamenilor ζῶην καὶ πνοήν καὶ τὰ πάντα – viață și suflare și toate. Cuvintele ζῶη și πνοή sunt socotite de unii comentatori ca exprimând o singură noțiune: *spiritum vitalem*.⁴⁴ Această interpretare pare a se inspira din Gen. 2,7, unde nu există însă ζῶην καὶ πνοήν, ci πνοήν ζῶης.

⁴² Vezi în acest sens **Hermann Sasee**, *Kosmos*, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament” (THWNT), herausg. H Kittel, Band III, 19. p.

⁴³ Vezi și **Origen**, *Contra Cels*, I, 5, după I. Moisescu, *op. cit.* p. 231.

⁴⁴ Cf. **I. Moisescu**, *op. cit.* p. 240.

b. În acest Zeu necunoscut își are originea comună întreg neamul omenesc : „Și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc ... așezând vremurile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor” (17, 26)

În acest verset Ap. Pavel reia ideea din vers. 24 insistând asupra creației omului și a proniei divine. Spre deosebire de ceea ce credeau atenienii asupra originii diferitelor neamuri, apostolul afirmă că Dumnezeu **a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc.**

Reluând verbul $\piοιεῖν$ (*a face*), verb pe care LXX îl folosește cu sensul de *a crea*, pentru a vorbi despre crearea neamului omenesc, Ap. Pavel insistă pe dependența omului de Dumnezeu și, mai apoi, pe „legătura de rudenie” care există între om și Dumnezeu. În ceea ce privește construcția acestei fraze se pare că ea nu este foarte clară. În acest sens, au fost propuse de exegeți două interpretări:

- *interpretarea istorică:* Providența divină reglează istoria popoarelor potrivit unor timpuri determinate și stabilește fiecăruia granițele sale;

- *interpretarea cosmică sau naturală:* Dumnezeu a împărțit timpurile (anotimpurile) și a creat un spațiu pentru omenire (separând uscatul de ape).

Având în vedere perspectiva lucanică, care orientează fraza spre „căutarea lui Dumnezeu” din versetul 27, este de preferat a doua interpretare. Dumnezeu a creat întreaga umanitate dintr-un singur sânge, dând tuturor făpturilor Sale posibilitatea de a-L căuta și de a-L găsi.⁴⁵

Punând accentul pe cuvântul „sânge” Pavel vrea să arate că el constituie esența omului, fiind socotit elementul care păstrează în sine sufletul și menține viața, idee întâlnită frecvent în V.T. (Lev. 17,11; Deut. 12,23 etc.).

Ideea pe care Ap. Pavel vrea să o accentueze în acest context este limpede: *tot neamul omenesc* ($\piᾶν ἔθνος ἀνθρώπων$) își are originea în primul om creat de Dumnezeu. La Atena era necesară această precizare, întrucât învățătura despre originea tuturor oamenilor dintr-o singură pereche era cu totul străină lumii păgâne. Ba, atenienii chiar credeau, și de aici orgoliul lor și convingerea că se deosebesc esențial de toate celelalte neamuri, crezând că s-au născut din pământul Aticei, așa cum răsar ierburile pe câmp, numindu-se, din această pricină, $ἀντοχθόνες$. Odată stabilit principiul că toți oamenii sunt făcuți de Dumnezeu, dintr-un singur om, zeii locali dispar, iar oamenii toți, ca fii ai Dumnezeului unic, sunt frați între ei.⁴⁶

Dar, Dumnezeu a rânduit nu numai doarata vieții unui neam, ci și locul lui pe pământ. Ridicându-se împotriva politeismului grecesc, Apostolul exprimă un adevăr, potrivit nu numai credinței comune a atenienilor privitor la superioritatea rasei lor, dar și doctrinei filosofilor stoici și epicurei, care profesau că Dumnezeu nu poate, sau nu vrea, să poarte grijă neamului omenesc.

⁴⁵ Vezi amănunte **Joseph A. Fitzmyer**, *op. cit.* p. 639

⁴⁶ A se vedea amănunte în acest sens **Gr. Marcu**, *Antropologia paulină*, Sibiu 1942.

c. **„Dumnezeul cel necunoscut” de atenieni, poate fi cunoscut.** În acest sens, Ap. Pavel spune: „*Ca ei să-l caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu este departe de fiecare dintre noi*” (17, 27).

Cunoașterea lui Dumnezeu a fost dintotdeauna una din preocupările fundamentale ale filosofiei grecești, așa că, aducând în discuție această problemă, Apostolul se găsea în acord cu năzuințele ascultătorilor săi. Pavel arată acum atenienilor, neîncrezători în revelația supranaturală, calea naturală a cunoașterii lui Dumnezeu. Principial, el afirmă că însuși Dumnezeu a purtat de grijă ca oamenii să-L caute și l-ar găsi chiar dacă, în adevăr, numai l-ar pipăi, mai ales că nu este departe de fiecare dintre noi (17,27). Apostolul făcea referire la faptul că oamenii pot ajunge la cunoașterea Lui nu numai prin actul credinței, ci și prin căutarea instinctivă, care vine din interiorul sufletului uman, privind simplu faptele creației și în care se pot observa urmele lui Dumnezeu Creator. În acest sens, Psalmistul exclamă: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu și lucrul mâinilor Lui vestește tăria puterii lui* (Ps. 18,2). Aceasta era perspectiva la care făcea referire Sf. Pavel când afirma, în fața atenienilor, că Dumnezeu nu este departe de fiecare dintre noi.

d. **Sensul vieții și al întregii existențe se găsește în acest Dumnezeu necunoscut** (17,28).

În sprijinul acestei idei Apostolul citează pe câțiva dintre scriitorii sau poeții și filosofii cunoscuți lor, și anume, pe *Epimenide*, pe *Aratus* din Cilicia (sec. III î.Hr.) și pe stoicul *Cleantes* (sec. III î.Hr.), când spune că „*în El trăim și ne mișcăm și suntem, după cum au zis și unii din poeții noștri, căci al Lui neam și suntem*” (17, 28).

Expresia *în El trăim și ne mișcăm și suntem* constituie câteva versuri care fac parte din poemul în 4000 de hexametri, scris de poetul cretan Epimenides, contemporan cu Solon, fapt pe care îl subliniază și Sf. Ioan Hrisostomul,⁴⁷ iar expresia „*al Lui neam (γενος-rudenie, rasă, origine, generație) și suntem*” pare a fi un citat din opera *Phaenomena* a scriitorului și poetului Aratus (sec. III î.Hr.), originar din ținutul său natal, Cilicia.⁴⁸

Formula ἐν ὅντι, destul de frecventă în stoicism, nu trebuie înțeleasă aici în mod panteist, așa cum se înțelegea în filosofia veche, și anume, că omul s-ar confunda cu divinitatea, deși afirmația Apostolului începe cu o triadă de culoare panteistă (*viața – mișcarea – existența*), dar care nu are paralelă în textele antice. Distincția între Dumnezeu și lume, Ap. Pavel o face clar și în cuvântarea din Areopag. Sensul acestui dicton *în El trăim și ne mișcăm și suntem* nu poate fi găsit dacă facem abstracție de versetul precedent 27. Particula ὅτι indică acest fapt, făcând legătura de sens dintre cele două versete: *...nu e departe de fiecare dintre noi* (v. 27) ὅτι (căci) *în El trăim și ne mișcăm și suntem* (v. 28).

⁴⁷ După I. Moisescu, *op. cit.* p. 258.

⁴⁸ Cf. Sabin Verzan, *Sf. Apostol Pavel - istoria propovăduirii și organizării Bisericii în epoca apostolică*, București 1996, p. 135; TOB, p.2663.

Ceea ce este caracteristic acestor cuvinte pauline, rostite în Areopag, este ideea de existență; întregul mod de *a fi* al ființei umane este cuprins în această frază. Ap. Pavel voia să sublinieze că viața omului, sub toate aspectele ei, este dependentă de Dumnezeu. Toate aceste citate arată cât de bine era orientat Ap. Pavel în filosofia și literatura păgână, ceea ce de fapt a constituit, în bună parte, succesul predicii sale în lumea păgână. De altfel, un cercetător obiectiv al epistolelor pauline nu poate pretinde că autorul lor este străin de vocabularul și subtilitățile limbii grecești din epoca scrierii lor. Atât în modul de argumentare, cât și în metoda de propovăduire a Apostolului se poate constata o puternică influență a culturii și filosofiei grecești asupra sa. Așadar, cultura greacă a Apostolului Pavel nu poate fi pusă la îndoială; gradul ei poate fi însă discutat.

e. Omenirea constituie neamul lui Dumnezeu (17,29).

Prin cuvintele: „*Fiind deci neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim că dumnezeirea este asemenea aurului și argintului sau pietrei cioplite de meșteșugul și de gândirea omului*” (17, 29), Ap. Pavel subliniază, într-un mod accentuat, ideea înrudirii neamului omenesc cu acest Zeu. Versetul de față constituie concluzia celui anterior și, în general, a întregii pericope referitoare la ființa divină. Ideea că divinitatea nu este asemănătoare cu aurul, argintul și piatra este, fără îndoială, învățătură religioasă a V. T. Se găsesc, desigur, expresii similare în scrierile marilor filosofi greci, în diatribele cinico-stoice și, în general, în alte scrieri din epoca elenistică; însă e clar că Ap. Pavel o avea din Scripturile Vechiului Testament (Is. 44,4.9-10; 37,19; Deut. 4,28; Ierem. 2,27).

3. Raportul „Dumnezeului necunoscut” cu lumea în actul Judecății finale (v. 30-31)

a. Decadența religioasă a păgânilor și posibilitatea îndreptării (17,30)

După ce în versetele precedente a arătat starea în care se găsea religia ateniienilor în vremea aceea, Apostolul precizează acum cauza decadenței religioase a păgânilor, în general, și indică soluția de îndreptare: „*Dar, Dumnezeu, trecând cu vederea vremurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți, de pretutindeni, să se îndrepte*” (17, 30). Atenienii, sub influența stoicismului, cunoșteau sensul filosofic comun al termenului *ἀγνοία*: - rădăcina răului, răul în sine etc.⁴⁹ Nu este exclus să fi înțeles foarte bine cei din Areopag faptul că Apostolul viza timpul rătăcirii marcat de conceptele filosofiei păgâne, care, în raportarea la adevăratul Dumnezeu, erau caracterizate de neștiință. La schimbarea acestei mentalități, îndemna Pavel atunci când vorbea de îndreptare, de pocăință – *μετανοία*.

Pentru greci, care nu aveau noțiunea de pocăință în sensul religios al V.T sau N.T., termenul *μετανοία* avea mai mult un sens intelectual decât moral,

⁴⁹ Cf. I. Moisescu, op. cit. p. 284.

referindu-se îndeosebi la schimbarea unei convingeri. Păgânii erau, așadar, îndemnați la ei acasă la schimbarea concepțiilor lor religioase.

Învățătura Ap. Pavel, care la începutul cuvântării părea a nu aduce nimic nou, devine din ce în ce mai supărătoare pentru auzul epicureilor și stoicilor. Întreruperea lui era iminentă, ceea ce se și întâmplă când Apostolul vorbește de o zi a judecării, ceea ce arunca întreaga existență dincolo de tărâmul limitat al celei de aici, pe care îl putea cuprinde filosofia veche.

b. Sensul eshatologic al înaintării lumii spre acest „Dumnezeu necunoscut” (17,31)

Apostolul Pavel nu întârzie să arate și motivul pentru care Dumnezeu cere tuturor oamenilor să se pocăiască, accentuând, în acest sens, **sensul eshatologic al înaintării lumii spre acest Dumnezeu**, Care va face și o judecată a ei prin „Bărbatul ales”, adică prin Fiul Său, pe Care Apostolul îl vestește acum: „*Pentru că Dumnezeu a hotărât o zi în care va judeca lumea, întru dreptate, prin Bărbatul pe care l-a rânduit, dând tuturor încredințare, prin învierea Lui din morți*” (17, 31).

Faptul că această judecată este posibilă, Apostolul Pavel l-a argumentat cu realitatea Învierii din morți a acestui Bărbat, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos (17, 31).

La propovăduirea Învierii din morți, Apostolul este întrerupt, spunându-i-se ironic: „*despre asta te vom asculta altă dată*” (17, 32). Atâta timp cât Ap. Pavel a vorbit despre Dumnezeu și raporturile lui cu lumea în termeni filosofici, areopagiții n-au manifestat nici un semn de împotrivire. Acum „*auzind de învierea morților, unii își băteau joc, iar alții au zis: despre asta te vom asculta altă dată.*”

Ideea despre o înviere a tuturor morților, la sfârșitul lumii, era total necunoscută sistemelor filosofice antice. Stoicii și epicureii socoteau această doctrină o pură absurditate. Este adevărat că în filosofia lui Platon nemurirea zeilor și chiar a sufletului omenesc nu era străină⁵⁰, dar nici un filosof grec nu formulase o învățătură despre învierea morților.⁵¹

Ironizat, Ap. Pavel pleacă din mijlocul lor, dar nu fără un succes, întrucât se convertesc două persoane influente în viața Atenei, *Dionisie Areopagitul*,⁵² după nume, probabil membru al Areopagului și o femeie, numită *Damaris*.⁵³ Dar, Luca

⁵⁰ Vezi Phaedr., 247, după I. Moiescu, op. cit. p. 291.

⁵¹ În cea mai mare parte, grecii credeau că zeii au acordat unor oameni aleși puterea de a readuce la viață pe cei morți (Platon, Symp., 179). Îndeosebi lui Asclepios i se atribuiu în vechime numeroase învieri din morți. Diogene Laertius menționează pe Heraclit din Pont, care cunoștea o istorioară despre învierea unei femei de către Empedocle (vezi J. Bidez, *La biographie d'Empedocle*, Grand 1894, p. 32 urm, după I. Moiescu, op. cit. p. 292.)

⁵² Episcopul Corintului Dionisie (sec. II) a lăsat știrea potrivit căreia primul episcop al Atenei a fost Dionisie Areopagitul (**Eusebiu de Cezareea**, *Istoria Bisericească*, III, 4,10; IV, 23,3,21, în Migne, P.G. I, 1054). Pe vremea împăratului Domițian a suferit moarte de martir, fiind ars de viu (**Nichifor Callist**, *Hist. Eccles.* III, 11, în Migne P.G. CXLV, 919), după I. Moiescu, op. cit. p. 298.

⁵³ Despre Damaris nu ni s-a păstrat nici o informație sigură. În epoca patristică, Damaris era considerată soția lui Dionisie Areopagitul (**Ambrozie**, Ep.ad Vercell., I, 63, în Migne, P.L. XVI, 1196; **Hrisostom**,

mai menționează și faptul că *și alții împreună cu ei* – καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς au primit cuvântul, crezând, fără însă a li se da numele.

4. Epilog – rezultatul Cuvântării (17, 32-35).

În aparență, activitatea misionară a Ap. Pavel la Atena a fost lipsită de roade bogate. Se pare că marea mulțime a ateniienilor se arătase indiferentă la auzul prediciei Apostolului. La plecarea Apostolului numărul creștinilor atenieni trebuie să fi fost destul de redus. Nu există nici o relatare referitoare la înființarea unei Biserici creștine în Atena. Dar, oricum lucrarea Sf. Pavel în Atena nu a fost un eșec. Dacă n-a fost întemeiată totuși o comunitate creștină în vechea cetate a culturii antice, cauza n-a fost nici într-un caz mesajul sau metoda misionară a Apostolului, ci împietrirea inimii ateniienilor.

Cu toate acestea, rădăcinile religiei creștine fuseseră adânc împlântate în însăși inima centrului religios al lumii păgâne culte. Este adevărat, încreștinarea Atenei a fost un proces lent, dar nimic n-a putut însă opri dezvoltarea progresivă a Bisericii ateniene, fondată de Ap. Pavel.

Privit cu neîncredere și poate chiar cu dispreț de reprezentanții culturii grecești din vremea aceea, iudeul călător, ciudat la înfățișare și vorbire, a zguduit din temelie întreaga viață spirituală a Atenei. Doctrinile filosofice, mitologia și superstițiile populare, care își împlăteau firele la cârmuirea vieții religioase a ateniienilor, au fost date uitării, încetul cu încetul, pe măsură ce adevărul creștin pătrundea tot mai adânc în sufletul oamenilor. Strălucitele temple ale zeilor, în jurul cărora se desfășurau, cu neîncetat fast, ceremoniile religioase, nu au întârziat să devină simple vestigii ale trecutului, păstrându-și doar valorarea lor artistică. Lipsite de rodul lor inițial – de a fi locuințe ale zeilor – templele păgâne au fost transformate, cu vremea, în lăcașuri de închinare pentru creștini.

Creștinismul a învins, iar Atena păgână de odinioară se transformă într-un punct central al triumphiului care a inclus între laturile sale - Ierusalim – Atena – Roma – o istorie: istoria mântuirii neamului omenesc.

De Sacerd., IV, 7, în Migne, P.G. XLVIII, 669). Exegeții moderni nu împărtășesc astfel de opinii. Într-adevăr, Luca nu dă nici o informație despre această femeie. El scrie συμπλο καὶ γυνή ἡ νυ καὶ ἡ γυνή αὐτοῦ.

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. *The Academic Graduates of the Orthodox Theological University Institute of Cluj (1949-1952).* The great accomplishment of the unity of Transylvania with its Mother Country – Romania, from the 1st of December of 1918, was not only the beginning of a new life, in freedom and unity, within the northern counties of our country, but of real accomplishments for the Romanian from Transylvania, such as: the foundation of the Bishopric of Oradea (in 1920), the revival of the ancient Bishoprics of Vad and Feleac, with the residence in Cluj (1921) and the foundation of the Bishopric of the Army, with the residence in Alba Iulia (in 1921, too).

Shortly after the foundation of the first two Bishoprics (of Oradea and Cluj), in order to teach the religion personnel there were founded two academic theological schools such as: The Orthodox Theological Academy of Oradea (in 1923) by the Bishop Roman Ciorogariu and The Orthodox Theological Institute of Cluj (in 1924) by the hierarch Nicolae Ivan.

As the orthodox theological university education of Cluj is concerned, during 1924-1952, it had three stages regarding its academic development: 1. *The Theological Institute* (1924-1925) with three years studies; 2. *The Theological Academy* (1925-1948) with four years studies, with graduation diploma; 3. *The Theological University Institute* (1948-1952) with four years study, with academic degree diploma.

After the liquidation of the Theological Institute, all the tenured professors of Cluj were transferred to the other two Theological Institutes of Bucharest and Sibiu, which were not liquidated, fact that entirely proves that the orthodox theology of Cluj reached its highest prestige that period.

We will present the description of the graduates of The Orthodox Theologic University Institute during 1948-1952, out of which we will find out not only the thoroughness of the academic degree examination, but also the names of many outstanding clergies of our Church.

Marele act al Unirii Transilvaniei cu Patria Mamă – România, de la 1 Decembrie 1918, a fost nu numai începutul unei vieți noi, în libertate și unitate, în ținuturile de nord ale țării noastre, ci și de reale împliniri pentru românii transilvăneni, precum: înființarea Episcopiei Oradiei (în 1920)¹, reînvierea vechilor Episcopii de

¹ Cel dintâi ierarh care a dorit să se înființeze încă trei Eparhii în Transilvania și Banat a fost Marele Mitropolit Andrei Șaguna, în centre ca: Timișoara, Oradea și Cluj.

Vad și Feleac, cu sediul la Cluj (în 1921)² și înființarea Episcopiei Armatei cu sediul la Alba-Iulia (tot în 1921)³.

La scurtă vreme, după aducerea la viață a primelor două Eparhii (din Oradea și Cluj), pentru pregătirea personalului de cult au fost întemeiate noi școli teologice superioare și anume: Academia Teologică Ortodoxă din Oradea (în 1923)⁴, de către Episcopul Roman Ciorogariu⁵ și Institutul Teologic Ortodox din Cluj (în 1924)⁶, de către Ierarhul Nicolae Ivan⁷.

Cât privește învățământul teologic universitar ortodox din Cluj din perioada 1924-1952, în progresul său academic a cunoscut trei etape: 1. *Institutul Teologic (1924-1925)*, cu trei ani de pregătire; 2. *Academia Teologică (1925-1948)*, cu patru ani de pregătire și cu diplomă de absolvire; 3. *Institut Teologic de grad Universitar (1948-1952)*, cu patru ani de pregătire și cu diplomă de licență⁸.

De precizat că, autoritățile de stat ale acelor vremi nu au aprobat Academiiile Teologice Ortodoxe din Transilvania precum: Sibiu, Arad, Caransebeș, Oradea și Cluj să acorde și titlul de *licențiat în Teologie*, până mai târziu (Sibiu din 1946 și Cluj din 1949), cu toate că planurile de învățământ, programele analitice și cadrele didactice din această parte a țării nu erau cu nimic mai prejos decât cele ale Facultăților de Teologie din: București, Cernăuți și Chișinău; astfel că, absolvenții academiilor teologice ortodoxe transilvănene care doreau să obțină și diplomă de licență în teologie, trebuiau să se înscrie la facultățile de teologie pomenite; abia în urma unor examene de diferență, a alcătuirii unei lucrări de licență și a susținerii acesteia în cadrul unui alt examen, deveneau licențiați în Teologie.

După ajungerea la putere a comuniștilor în România, aceștia au impus, prin Reforma învățământului din 1948, desființarea Academiilor Teologice din Arad, Caransebeș și Oradea și înălțarea la rang de Institute Teologice de grad Universitar a Academiilor Teologice din Sibiu și Cluj. La scurta vreme (în vara anului 1952)⁹, același regim „binevoitor” a dat o nouă lovitură învățământului Teologic Universitar Ortodox din Transilvania, desființând solida școală Teologică Superioară din Cluj; a rămas, în schimb, aici, la Cluj, tot cu aprobarea aceluiași regim comunist, un Institut Teologic de grad Universitar Protestant, pentru etnicii maghiari din Transilvania. Comentariile sunt de prisos!

² Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului*, Cluj-Napoca 2001.

³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. 3, ed a II-a*, București 1997, p.413

⁴ Pentru amănunte, vezi: Ștefan Lupșa, *Istoria Academiei Teologice Ortodoxe Române din Oradea (1923-1943) și încercările de organizare învățământului teologic român în legătură cu ea*, Beiuș, 1944; *Academia Teologică Ortodoxă Româna Oradea. 75 de ani de la înființare*, Oradea, 1995.

⁵ Vasile Popeangă, Gheorghe Lițiu, *Roman R. Ciorogariu (1852-1936). Studii și Documente*, Oradea, 1981.

⁶ Ioan Vască, *Zece ani în slujba Bisericii și Neamului, 1924-1934*, Cluj, 1934; Alexandru Moraru, *Învățământul Teologic Universitar Ortodox din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca 1996.

⁷ Nicolae Vasile, Ioan Bunea, *Episcopul Nicolae Ivan (1855-1936), ctitorul reînviatului Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului. Studii și documente*, Cluj-Napoca 1985.

⁸ Alexandru Moraru, *Învățământul...*, p. 115-129.

⁹ *Ibidem*, p. 126-129.

Prin urmare, prin desființarea Institutului Teologic Ortodox de Grad Universitar din Cluj s-a dat o lovitură puternică nu numai Ortodoxiei transilvănene, ci, mai cu seamă, populației majoritare românești din această însemnată parte a țării noastre.

Faptul că majoritatea profesorilor titulari de la Cluj, în urma desființării Institutului Teologic (în 1952) au fost transferați la celelalte două Institute Teologice rămase în viață: București și Sibiu, dovedește din plin că Teologia Ortodoxă Clujeană ajunsese atunci pe cele mai înalte culmi ale prestigiului său.

De amintit că aici au predat vestiți profesori de teologie¹⁰ precum: *Andrei Buzdug* (1891-1939), care a predat Omiletică și Catehetică; *Orest Bucevschi* (1897-1992), la Dogmatică și Sociologie; *Gheorghe G. Stănescu* (1897-1956), la Istoria Bisericească Universală, Patrologie și Istoria Bisericii Române; *Liviu Galaction Munteanu* (1898-1961), la disciplinele biblice, martir al neamului; *Vasile Petrașcu* (1889-1973), la Muzică bisericească și Ritual; *Alexandru Filipașcu* (1902-1952), la Istoria Bisericii Române, martir al neamului; *Nicolae Balca* (1903-1983), la Omiletică și Catehetică; *Ilarion Felea* (1903-1961), la Dogmatică, martir al neamului; *Isidor Torodan* (1906-1985), la Apologetică și Dogmatică; *Petru Deheleanu* (1909-1979), la Noul Testament și Misionarism; *Ioan Zăgrean* (1912-1991), la Morală creștină; *Dumitru Bodea* (1912-1986), la Liturgică și Artă creștină; *Ioan Brie* (n. 1919), la Muzică Bisericească și Ritual; ș.a.

În același timp au predat la această înaltă școală teologică vestite cadre universitare din Cluj, precum: *Ioan Lupaș* (1880-1961), Istoria Bisericii Ortodoxe Române; *Coriolan Petranu* (1893-1945), Istoria Artelor; *Mihail P. Dan* (1911-1976), Limba slavă, Literatura slavo-rusă și Istoria Literaturii Teologice ruse; *Ioan Oțoiu*, Îndrumări Agricole și Economie; *V. D. Pârvulescu*, Economie; *Constantin Martinovici*, Îndrumări Agricole și Economie; de asemenea, medici de seamă clujeni au predat Higienea, și anume: Dr. *Dominic Stanca* și Dr. *Octavian Stanca*; Dr. *Eugen Nicoară*, Medicină pastorală; Dr. *Virgil Ciobanu*, Medicină pastorală și Dr. *Liviu Telea*, Medicină pastorală.

Dintre absolvenții acestui Institut, unii au devenit personalități bisericești de frunte¹¹, precum: Mitropolitul Dr. *Antonie Plămădeală* al Ardealului (1926-2005); Prea Sfințitul Părinte *Ioachim (Ioan) Mareș*, (n. 1927), al Hușilor; Prot. Dr. *Iuliu Goșescu* (1912-1961), vicar eparhial la Cluj; Pr. Prof. Univ. Dr. *Isidor Todoran* (1906-1985), la Academii Teologice (respectiv Institutele Teologice) din Oradea, Cluj și Sibiu; Arhid. Prof. Univ. Dr. *Ioan Zăgrean* (1912-1991), la Academia, respectiv Institutele Teologice din Cluj și Sibiu; Pr. Dr. *Florea Mureșanu* (1907-1961), profesor suplinitor la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj, martir al neamului; Pr. Lect. Univ. Drd. *Ion Bunea* (1906-1990), la Institutul Teologic Universitar Ortodox din Cluj, care a suferit ani grei de închisoare comunistă; Arhid Conf. *Ioan Brie*, (n. 1919), la Institutul Teologic Ortodox din Cluj, ș.a.

¹⁰ *Ibidem*, p. 178-254.

¹¹ *Ibidem*, 157-162.

În cele de mai jos prezentăm tabloul licențiaților¹² Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj din perioada 1949-1952, din care vom afla nu numai temeinicia acestui examen de licență (cu teme din principalele puncte de credință ale Bisericii noastre, probleme morale, etice, de asistență socială, de Istorie bisericească universală, de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, ș.a.), ci și numele multor clerici de frunte ai Bisericii străbune.

**REGISTRUL
cu situația la examenul de licență ***

Nr. cu- rent	Data examenului	Numele și pronumele candidatului	Titlul temei de licență	Nota și semnătura profesorului referent	Pozițiile susținute	Nota la poziții	Semnătura profesorului de specialitate	Observa țiuni / Media generală/
1.	7 iulie 1949	Diacon Văleanu Remus	Aspectul moral al denatalității bănățene	Prof. Dr. I. Zăgreanu 8 (opt)	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Logodna și căsătoria la Evrei Educația copiilor. Hilel Șamai	9 (nouă)	Gh. Barna	7,87 - bine -
					Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Andrei Șaguna	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Spovedania	7 (șapte)	D. Bodea	
2.	7 iulie 1949	Păunescu Nicolae	Concep ția Bisericii creștine despre dogme	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Logodna și nunta. Căsătoria legală și divorțul	6 (șase)	Gh. Barna	6 - suficient-
				6 (șase)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mitropolitul Dosofteiu	6 (șase)	Al. Filipașcu	

¹² Vezi: *Registrul cu situația la examenul de licență*, Institutul Teologic Ortodox Universitar – Cluj [1949 – 1952].

* De la poziția 117 – 140 a fost schimbat sistemul de notare al licențiaților, pentru lucrarea în sine neacordându-se nici o notă, iar la disciplinele teologice neindicându-se temele (subiectele) propriu-zise.

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia sistematică: prof. Dr. I. Zăgreanu, Votul, făgăduința sau juruința	6 (șase)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Felurile de căsătorie, esența, proprietățile subiectul și condițiile	6 (șase)	V. Ienciu	
3.	7 iulie 1949	Marinescu I. Ilie	Cultul sfintelor icoane	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Căsătoria în Vechiul Testament la Evrei	8 (opt)	Gh. Barna	8 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sinodul VII ecumenic	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Rolul icoanelor în viața morală a credincioșilor	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Divorțul	8 (opt)	V. Ienciu	
4.	7 iulie 1949	Bănățeanu Gh. Florin	Patimile Mântuitorului	Prof. Dr. G.L. Munteanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Marele Sinodriu	8 (opt)	Gh. Barna	7, 62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Sinodul dela Iași, 1864	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Urmările păcatului strămoșesc	7 (șapte)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Condițiile intrării în ierarhie	9 (nouă)	V. Ienciu	
5.	7 iulie 1949	Vlădulescu Gh. Nicolae	Presa în slujba pastorației	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Activitatea literară a Apostolilor	7 (șapte)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -

ALEXANDRU MORARU

				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Activitatea literară a lui Dosoftei	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Faptele milei creștine (trupești și sufletești)	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Administrarea puterii de a învăța	9 (nouă)	V. Ienciu	
6.	7 iulie 1949	Preot Popescu M. Gheorghe	Episcopat, presbiterat și diaconat în primele secole	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Îndrumări pastorale date de Sf. Ap. Pavel	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Samuil Micu-Clain	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Consecințele uniunii ipostatice	7 (șapte)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Cerințele unui viitor preot	9 (nouă)	I. Pop	
7.	7 iulie 1949	Verdeș Nicolae	Preotul ca păstor după modelul Sf. Apostol Pavel	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	7 (șapte)	G.L. Munteanu	8 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Viața și activitatea Apostolului Pavel	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Combateră predestinaționismului	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Taină a botezului	9 (nouă)	D. Bodea	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

8.	7 iulie 1949	Pelin Constantin	Ființa moralei	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Porunca iubirii. Ioan 18 ³⁴⁻³⁵	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Participarea preoțimei la revoluția din 1848 în tustrele țări și la unirea Principatelor	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia siste- matică: Prof. Dr. I. Todoran, Combaterea concepției protestante asupra euharistiei	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Ierarhia bisericească	10 (zece)	V. Ienciu	
9.	7 iulie 1949	Popescu Elinor	Virtutea teologică a credinței	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Concepția despre credință în Epistola cătore Romani.	9 (nouă)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Sinodul dela Iași	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia siste- matică: Prof. Dr. I. Todoran, Obiecții făcute argumentului cosmologic	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Dragostea, virtutea de bază a păstorului sufletesc	7 (șapte)	I. Pop	
10.	8 iulie 1949	Handrache Ioan	Influența husitism- ului asupra vieții noastre	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Temeiurile biblice ale primatului papal	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9 - foarte bine -
			Religioase, culturale și sociale	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Savonarola	9 (nouă)	Gh. Stănescu	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: prof. Dr. I. Zăgoreanu, Influența religiei asupra vieții morale	9 (nouă)	I. Zăgoreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Impedimente cu privire la esența cununiei	9 (nouă)	V. Ienciu	
11.	8 iulie 1949	Bușu I. Gheorghe	Mănăstirea Horezu-Vâlcea	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Esei	8 (nouă)	Gh. Barna	8 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Gh. Stănescu, Începutul și organizarea vieții monahale în Orient	9 (nouă)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Comparație între jertfa V. Testament și jertfa N. Testament	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Gradele ierarhice în monahism	10 (zece)	V. Ienciu	
12.	8 iulie 1949	Diacon Nicolaescu Nicolae	Rolul social al femeii creștine	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Azazel	8 (opt)	Gh. Barna	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Monica, mama Fericitului Augustin	9 (nouă)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Lector I. Bunea, Personalitatea misionarului	7 (șapte)	I. Bunea	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Căsătoria și impedimentele ei	9 (nouă)	V. Ienciu	
13.	8 iulie 1949	Matei F. Dumitru	Preotul în slujba poporului	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Sărbători anuale în V. Testament (Sărbătoarea Paștilor,	8 (opt)	Gh. Barna	7,62 - bine -

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Cincizecimea și a Corturilor)			
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sinodul al 3-lea ecumenic	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Rolul virtuților cardinale în viața creștină	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Ierarhia jurisdicțională și onorifică	9 (nouă)	V. Ienciu	
14.	8 iulie 1949	Gașpar Ioan	Dragoste, virtutea de bază a păstorului	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Îndemnul Sf. Pavel în Epistolele pastorale	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9 - foarte bine -
			sufletesc	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Biserica Banatului	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Problema chenozei	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Izvoarele și colecțiunile Dreptului Canonic	10 (zece)	V. Ienciu	
15.	8 iulie 1949	Tătulescu Ioan	Preotul ca păstor în mediul rural	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Locașuri de închinăciune (evoluție)	9 (nouă)	Gh. Barna	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Ignatie cel Mare	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Familia preotului ca factor moralizator în mediul rural	7 (șapte)	I. Zăgreanu	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Organele locale	9 (nouă)	V. Ienciu	
16.	8 iulie 1949	Preot Păunescu I. Dumitru	Taina Sf. Euharistii la cele trei confesii: ortodoxă, romano-catolică și protestantă	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Dr. G. L. Munteanu, Citatele în N. Testament în legătură cu Sf. Euharistie	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9 - nouă -
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Încercări de unire după 1054	9 (nouă)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Sfaturile evanghelice	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: I. Pop, Liturghisirea, mijloc de sfințire personală a păstorului sufletec	9 (nouă)	I. Pop	
17.	8 iulie 1949	Usturoi Victor	Pastorația individuală	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Origen	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Iubirea față de aproapele	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Impedimentele la căsătorie	9 (nouă)	V. Ienciu	
18.	8 iulie 1949	Dobrin Constantin	Munca, datorie morală	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Gh. Barna, Cultivarea pământului la Evrei	8 (opt)	Gh. Barna	7,62 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Cîtorile lui Neagoe Basarab	7 (șapte)	Al. Filipașcu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Simbolul Apostolic	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Atributele Bisericii	8 (opt)	V. Ienciu	
19.	8 iulie 1949	Scopos Ghinuță	Sinodul I-II particular din Constanța	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Procesul Mântuitorului	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Iconoclasmul	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Urmările păcatului original (combaterea concepției protestante)	7 (șapte)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Mijloace pentru desăvârșirea sufletească a preotului păstor de suflete	8 (opt)	I. Pop	
20.	9 iulie 1949	Brânaru I. Ioan	Sf. Liturghie privită scripturist, istoric,	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Gh. Barna, Arhierul, cultul lui în V. Testament	9 (nouă)	Gh. Barna	9 - foarte bine -
			dogmatic și practic	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Prereformatorul Wiclif	9 (nouă)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Sf. Liturghie din punct de vedere moral	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Taina Sf. Euharistii	9 (nouă)	V. Ienciu	
21.	9 iulie 1949	Plămădeală Leonida	Importanța antropo-	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu,	10 (zece)	G.L. Munteanu	10

ALEXANDRU MORARU

			logiei carreliene		Pedagogia Paulină după Ep. I Cor.			- excepțional-
			pentru pedagogia creștină	10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Statutul organic al lui Șaguna	10 (zece)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Aspectul moral al concepției lui Alexis Carrel	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Rugăciunea ca formă esențială a cultului creștin	10 (zece)	D. Bodea	
22.	9 iulie 1949	Gheju Cornel	Calitățile preotului ca păstor de suflete	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Personalul cultului (Leviții, preoții și arhierul)	7 (șapte)	Gh. Barna	7,62 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Evoluția pregătirii profesionale a preoților	8 (opt)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Erezii privitoare la uniunea ipostatică	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Drepturile și datoriile parohilor	8 (opt)	V. Ienciu	
23.	9 iulie 1949	Andreescu Marcel	Pocăința	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Predica pocăinții la Ioan Botezătorul	6 (șase)	G.L. Munteanu	6 - suficient -
				6 (șase)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Grigore de Nazians	6 (șase)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Senzul moral al pocăinții	6 (șase)	I. Zăgreanu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Mărturisirea ca mijloc de pastorație individuală	6 (șase)	I. Pop	
24.	9 iulie 1949	Sămărescu Florian	Funcțiunea cateheti -că a Bisericii	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Tinerii în Sf. Scriptură	7 (șapte)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Catehumenatul la părinții Capadochieni	7 (șapte)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Porunca a 5 ^a bisericească și extensiunea ei	7 (șapte)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop Pilda vieții preotului ca metodă de pastorație	8 (opt)	I. Pop	
25.	9 iulie 1949	Milici Laurențiu	Ierarhia bisericească	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9 - nouă -
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Evoluția istorică a organizării ierarhice a bisericii române	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Dragostea, virtutea de bază a păstorului sufletesc	9 (nouă)	I. Pop	

ALEXANDRU MORARU

26.	9 iulie 1949	Sandu Nicolae	Rolul preotului în asistența socială	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Partidele politico- religioase în Vechiul Testament	8 (opt)	Gh. Barna	7,62 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Viața și opera Sf. Vasile cel Mare	7 (șapte)	Gh. Stănescu	
					Teologia siste- matică: Prof. Dr. I. Todoran, Creația după creștinism și concepții opuse despre originea lumii	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Organizația parohială	8 (opt)	V. Ienciu	
27.	9 iulie 1949	Preot Bugeanu Teodor	Minunea la creș- tini și la celelalte religii	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Cultul morților la Evrei	8 (opt)	Gh. Barna	8 - bine -
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Istoricitatea lui Hristos	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia siste- matică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Înrâurirea minunii asupra vieții morale	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Cum reacționează preotul la ivirea unei false minuni în parohie	8 (opt)	V. Ienciu	
28.	9 iulie 1949	Cușmuliuc Adrian	Sinodul al II-lea ecume- nic	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Vorbirea în limbi (glossolalia)	10 (zece)	G.L. Munteanu	10
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh.	10 (zece)	Gh. Stănescu	- excepți- onal-

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Stănescu, Grigorie de Nissa			
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Universalitatea harului divin	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Sfințenia vieții preotului, calitate indispensabilă a păstorului sufletec	10 (zece)	I. Pop	
29.	9 iulie 1949	Stăncescu I. Marin	Epoca lui Constantin cel Mare	Prof. Dr. Gh. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Gh. Barna, Sectele religioase și politice la Evrei	9 (nouă)	Gh. Barna	9
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Antim Ivireanul	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Ipotezele raționaliste asupra faptului Învierii Domnului	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Sinodul I ecumenic	10 (zece)	V. Ienciu	
30.	15 sept. 1949	Preot Neamțu Aurel	Baptismul în Eparhia Aradului	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Botezul lui Ioan și Botezul creștin	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9 - foarte bine -
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Cauzele unirii dela 1700	10 (zece)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Argumentul cosmologic. Formele lui. Obiecții	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Catezhația adulților	9 (nouă)	D. Bodea	

ALEXANDRU MORARU

31.	15 sept. 1949	Preotul Cuzman Dimitrie	Botezul copiilor	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Combaterea primatului papal Mt. 16 ¹⁸⁻¹⁹ ; Io. 21 ¹⁵⁻¹⁷	10 (zece)	G.L. Munteanu	9
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Biserica ardeleană și unirea în anii 1697-1701	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Esența doctrinară a celor trei confesiuni	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Pastorația individuală	9 (nouă)	I. Pop	
32.	15 sept. 1949	Preotul Geomolean Florian	Dogma Sf. Treimi în imnologia Pentecostarului	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, "Fericirile evanghelice"	10 (zece)	G.L. Munteanu	9 - foarte bine-
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Constantin cel Mare	9 (nouă)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Păcatul strămoșesc (urmările, combaterea concepției protestante)	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Perspective pastorale în lumina noului statut de organizare bisericească	9 (nouă)	I. Pop	
33.	17 sept. 1949	Diaconul Afilipoaiei Gheorghe	Morala și viața sexuală	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Căsătoria de levirat	9 (nouă)	Gh. Barna	9,50 - foarte bine -
				10(zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Ambrozie din Mediolanum	9 (nouă)	Gh. Stănescu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Judecata particulară	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Impedimentul hirotonei la căsătorie	9 (nouă)	V. Ienciu	
34.	17 sept. 1949	Ierom. Ruja Alexandru Antonie	Jertfa în lumina învățături creștine	Prof. Pr. Gh. Barna	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistola I Cor. 11 ¹⁷⁻³⁴	9 (nouă)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Zvinglianismul în Elveția	8 (opt)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Sfânta Euharistie	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. I. Pop, Combaterea superstițiilor și credințelor deșarte	8 (opt)	I. Pop	
35.	17 sept. 1949	Manu Alexandru	Secta Nazarenilor	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistola către Galateni	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,62 - bine -
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Antim Ivireanul	9 (nouă)	Al. Filipașcu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Taina botezului	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Necesitatea cunoștințelor medicale în activitatea pastorală a preotului	8 (opt)	I. Pop	
36.	24 sept. 1949	Preotul Foltiș Ioan	Lupta de conservare a Ortodoxiei în Bihor	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Cartea mângâierii lui Isaia, cap. 40-66.	7 (șapte)	Gh. Barna	6,12 - suficient -

ALEXANDRU MORARU

				6 (șase)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sinodul al 7-lea ecumenic	6 (șase)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Judecata particulară	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Îngrijirea pastorală a bolnavilor	6 (șase)	I. Pop	
37.	24 sept. 1949	Borcan Octavian	Activitatea Sf. Apostol Pavel în Corint	Prof. Dr. G.L.	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Profeții mesianice în cartea: Facerea	9 (nouă)	Gh. Barna	9
				Munteanu	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Procedura de judecare a creștinilor; Persecuția lui Nero	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine -
				9 (nouă)	Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Păcatul strămoșesc	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Preotul după chipul paulin	9 (nouă)	I. Pop	
38.	24 sept. 1949	Vasiuc Ioan	Pretinsele temeuri biblice ale primatului	Prof. Dr. G.L.	Teologia exegetică: Prof. Gh. Barna, Psalmii mesianici 2 și 22	9 (nouă)	Gh. Barna	9,25
			papal și combaterile lor.	Munteanu	Teologia istorică: Pr. Dr. Al. Filipașcu, Propaganda catolică în Moldova	10 (zece)	Al. Filipașcu	- foarte bine -
				9 (nouă)	Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Combaterile învățării despre Filioque	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Condițiile intrării în ierarhie	9 (nouă)	I. Pop	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

39.	24 sept. 1949	Nogea Aron	Predica de pe munte	Prof. Dr. G.L.	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Legea talionului	8 (opt)	Gh. Barna	8
				Munteanu	Teologia istorică: Dr. Gh. Stănescu, Starea socială și politică la ivirea creștinismului	7 (șapte)	Gh. Stănescu	- bine -
				8 (opt)	Teologia sistematice: Prof. Dr. I. Zăgoreanu, Feri- cirea a 5-a (Fap- tele miledi tru- pești și sufletești)	8 (opt)	I. Zăgoreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Familia păsto- rului sufleteșc, model de pastorație	9 (nouă)	I. Pop	
40.	24 sept. 1949	Preotul Pop Ioan	Omul cel nou	Prof. Dr. G.L.	Teologia exe- getică: Conf. Dr. P. Deheleanu, Prologul ev. IV-a, Ioan	10 (zece)	P. Deheleanu	8,25
				Munteanu	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Schisma dela 1054	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine -
				7 (șapte)	Teologia sistematice: Prof. Dr. I. Todoran, Consecințele uniunii ipostatice	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Liturgie a Sf. Grigorie Dialogul,	9 (nouă)	D. Bodea	
41.	24 sept. 1949	Opriș Traian	Căsători a privită sub aspect dogmatic	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exe- getică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Pro- blema libertății sociale în V.T.	7 (șapte)	G.L. Munteanu	8
			și canonic	8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Încreștinarea popoarelor slave	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine -
					Teologia sistematice: Prof. Dr. I. Todoran, Judecata particulară	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I.	8 (opt)	I. Pop	

ALEXANDRU MORARU

					Pop, Rolul familiei preotului în pastorație			
42.	24 sept. 1949	Ștefănuț Petru	Originea sufletului omenesc	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Conf. Dr. P. Deheleanu, Temeiurile biblice referitoare la monahism	9 (nouă)	P. Deheleanu	7,62
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Maxim Mărturisitorul	8 (opt)	Gh. Stănescu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Asceza	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Impedimente la căsătorie	8 (opt)	V. Ienciu	
43.	24 sept. 1949	Vasileanu Vasilescu Elvira	Problema răului	Prof. Dr. I. Todoran	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Mântuitorul e ispitit de diavol în pustie	10 (zece)	G.L. Munteanu	9
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Ioan Chrisostomos	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Răul din punct de vedere moral: păcatul	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Funcția harismatică a Sfintei Liturghii	10 (zece)	D. Bodea	
44.	24 sept. 1949	Pop Liviu	Codicii Bisericii Ortodoxe	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Faptele Apostolilor 15 ¹⁻²⁹	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,62
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Bisericile eterodoxe în prezent	8 (opt)	Gh. Stănescu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Taina căsătoriei	8 (opt)	I. Todoran	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia practică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Presa și literatura în slujba pastorației	9 (nouă)	I. Pop	
45.	11 febr. 1950	Prot. Buiu Ioan	Sf. Evangelist Marcu	Prof. Dr. G.L.	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Marcu fiul spiritual al lui Petru și ucenicul lui Pavel	10 (zece)	Gh. Barna	9,50 - foarte bine -
			Viața și activitatea lui	Munteanu 9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Mărturia lui Papiu asupra Evangheliei lui Marcu	10 (zece)	Gh. Stănescu	
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Învierea lui Hristos (combateră ipotezelor raționaliste privitoare la înviere)	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Evanghelia lui Marcu și Sf. Liturghie	10 (zece)	D. Bodea	
46.	20 iunie 1950	Preotul Grama Dimitrie	Sectele religioase în jud. Caraș și Severin	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Venirea a doua a Mântuitorului	8 (opt)	G.L. Munteanu	8,62
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mănăstirile din jud. Severin	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Valoarea apologetică a martirajului	8 (opt)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Preotul ortodox păstor și raportul lui cu sectarii	8 (opt)	V. Ienciu	
47.	20 iunie 1950	Preotul Emandi Mircea	Spiritismul în lumina Evangheliei	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Rugăciunile pentru morți	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,75
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Bisericile de lemn din județul Arad	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine -

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Morala și Arta	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Școala de Duminecă – mijloc de pastorație colectivă.	10 (zece)	V. Ienciu	
48.	20 iunie 1950	Prot. Șendrea Pavel	Auto-conștiința Divinității	Prof. Dr. G.L.	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Figura lui Mesia la profetul Isaia	10 (zece)	Gh. Barna	9,50
			Mântuit orului	Munteanu	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Ereziile primelor veacuri creștine	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine -
				9 (nouă)	Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Dogma Hristologică la sin. IV ecumenic	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Jertfa de pe Golgota și Sf. Euharistie	10 (zece)	D. Bodea	
49.	20 iunie 1950	Prot. Lungu Ștefan	Omul și rostul lui în lume (probleme de	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Conf. Dr. P. Deheleanu, Omul trupesc și duhovnicesc, după Sf. Ap. Pavel. Gal. 5 ¹⁶⁻²⁶	10 (zece)	P. Deheleanu	10
			antropologie creștină)	10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Rolul cultural al mănăstirilor	10 (zece)	Al. Filipașcu	- excepțional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Sfaturile evanghelice și deosebirile confesionale	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Despre rostul rugăciunilor, cântărilor și cetirilor la Sf. Liturghie	10 (zece)	D. Bodea	
50.	20 iunie 1950	Preotul Lazar Ioan	Pătrunderea și răspândirea	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Activitatea misio-	8 (opt)	G.L. Munteanu	8,25

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					ară la gurile Dunării			
			creștinismului în Dacia	8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. G. Stănescu, Episcopul Ulfila al Goților	9 (nouă)	G. Stănescu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Biserica ortodoxă, adevărata biserică a lui Iisus Hristos	9 (nouă)	I. Pop	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Liturghia în primele veacuri creștine	8 (opt)	D. Bodea	
51.	20 iunie 1950	Preotul Racoveanu Ioan	Conștiința morală și reflexul ei în viața	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Conf. Dr. P. Deheleanu Emanciparea femeii în N.T.	10 (zece)	P. Deheleanu	10
			socială	10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Poporul român născut creștin	10 (zece)	Al. Filipașcu	- excepțional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Dogmă și teologumena	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. Dr. N. Balca, Catehizația adulților	10 (zece)	N. Balca	
52.	20 iunie 1950	Diaconul Brie Ioan	Mitropolitul Veniamin Costache	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8,62
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Prezența Mitropolitului Damian al Moldovei la Sinodul dela Florența	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Argumentul teologic pentru	10 (zece)	I. Pop	

ALEXANDRU MORARU

					existența lui Dumnezeu			
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Impedimentele absolute la căsătorie	9 (nouă)	T. Țifu	
53.	20 iunie 1950	Preotul Vasiescu Ștefan	Învățătura despre întruparea	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Logosul din Prologul evg. lui Ioan	10 (zece)	G.L. Munteanu	
			Mântuirii după cărțile liturgice	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Unirea dela 1700	8 (opt)	Al. Filipașcu	
54.	21 iunie 1950	Prot. Mușet Aurel	Preotul și sănătatea poporului	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Îndatoriri medicale ale preoților în L.V.	10 (zece)	Gh. Barna	9
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Inochentie Micu Clain	10 (zece)	Al. Filipașcu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, învierea Domnului (Diferite ipoteze raționaliste și combaterea lor)	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Rânduiala Sf. Maslu	10 (zece)	D. Bodea	
55.	21 iunie 1950	Preotul Greabu Leonida	Mijloacele de perfecționare ale preotului	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	7 (șapte)	G.L. Munteanu	7,62
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Diaconul Coresi	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Ființa religiei	8 (opt)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. Dr. T. Țifu, Despre participarea mirenilor în treburile bisericești	9 (nouă)	T. Țifu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

56.	21 iunie 1950	Vulcu Toma	Sfinții anarghiri Cosma și Damian	Prof. Dr. Gh. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Problema sfințeniei la evanghelistul Ioan	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mitropolitul Ilie Iorest.	10 (zece)	Al. Filipașcu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Despre minune în general	9 (nouă)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Cultura generală a preotului	9 (nouă)	V. Ienciu	
57.	21 iunie 1950	Pruteanu Mihai	Univer- sitatea religiei	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Universalitatea creștinismului în ep. Pauline	10 (zece)	G.L. Munteanu	9
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Tertulian	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Cunoașterea religioasă	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Formarea preotului din punct de vedere științific	10 (zece)	V. Ienciu	
58.	21 iunie 1950	Rățiu Ioan	Metodele prin care s-a propovedit "Unirea"	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Temeiurile biblice ale primatului papal	10 (zece)	G.L. Munteanu	9,50
			cu Roma, între Români bihoreni	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sinoadele unioniste	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Sf. Euharistie (Prefacerea)	10 (zece)	I. Todoran	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Liturghie a Sf. Grigorie Dialogul	10 (zece)	D. Bodea	
59.	21 iunie 1950	Şandru Nicolae	Problema durerii în Budism şi în Creştinism	Prof. supl. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, "N'am venit să aduc pace pe pământ, ci sabie"	10 (zece)	G.L. Munteanu	10
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Maniheism	10 (zece)	Gh. Stănescu	- excepţional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Valoarea morală a suferinţei	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Cult creştin şi cult păgân	10 (zece)	D. Bodea	
60.	21 iunie 1950	Protos. Georgescu Caliopie	Calinic "cel sfânt" Episcopul Râmnicului	Prof. Dr. Al. Filipaşcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, De vrei să fii desăvârşit vindeţi averile şi urmează mie (Aplicat la Pavel)	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,75
			Noului Severin	10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Isihasmul	10 (zece)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Necesitatea harului în actul mântuirii	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Mijloacele de perfecţionare ale preotului	10 (zece)	V. Ienciu	
61.	21 iunie 1950	Popa Virgil	Sfintele Taine ca mijloc de pastoraţie	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Botezul – temeiuri biblice	10 (zece)	G.L. Munteanu	9

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Concepția protestantă referitoare la Sfintele Taine	10 (zece)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Sfânta Taină a botezului	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Duminecile din periodul Triodului	10 (zece)	D. Bodea	
62.	22 iunie 1950	Pricop Ioan	Apostolatul preotului	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Îndrumări practice în epistolele pastorale	10 (zece)	G.L. Munteanu	10
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Clementie Romanul	10 (zece)	Gh. Stănescu	- excepțional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Temeiurile tainei preoției	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Despre căsătoria a II-a a preoților	10 (zece)	T. Țifu	
63.	22 iunie 1950	Popescu D. Theodor	Dreptatea creștină	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Judecățile păgâne și judecata creștină în ep. I Corinteni	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,75
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Urmările revoluției franceze între 1789/1830 în Biserica din Italia și Franța	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Servirea arhierescă a Mântuitorului	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu,	9 (nouă)	V. Ienciu	

ALEXANDRU MORARU

					Pastorația celor din închisori			
64.	22 iunie 1950	Diacon Șepețan Aurel	Pentecos-tarul în Biserica românească	Conf. dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Har, Dar, Harisme	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Combaterăa lui Arie în imnologia Pentecostarului	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Erezii în legătură cu harul divin	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Mărturisirea ca mijloc de pastorație	10 (zece)	V. Ienciu	
65.	22 iunie 1950	Voin Nicolae	Personalitatea ca scop al educației religioase	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Profetul Daniil	10 (zece)	Gh. Barna	9
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Paisie Velicovschi	10 (zece)	Al. Filipașcu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Nemurirea sufletului	10 (zece)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Mijloacele de perfecționare a preotului	10 (zece)	V. Ienciu	
66.	22 iunie 1950	Danciu Maxim Maria	Ignatie cel Mare al Antiochiei	Prof. Dr. G. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Matei cap. 16 ¹⁸	10 (zece)	G.L. Munteanu	10
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Anastasia Șaguna	10 (zece)	Al. Filipașcu	- excepțional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Aspectul moral al scrisorilor Sf. Ignatie	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu,	10 (zece)	V. Ienciu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Îndatoririle mamei creștine			
67.	19 sept. 1950	Preotul Anghel Dimitrie	Despre preoție	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Originea divină a evangheliei și apostolatului lui Pavel	8 (opt)	G.L. Munteanu	8
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Iconoclasmul	8 (opt)	Gh. Stănescu	-bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Doctrina despre voința liberă a omului ca principiu al activității morale	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Scopul sfintei Liturghii în general	8 (opt)	D. Bodea	
68.	19 sept. 1950	Preotul Băloni Dimitrie	Penticostalismul în lumina Sf. Scripturi	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Roadele Duhului. Epistola Sf. Ap. Pavel către Galateni cap. V v.13-25	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Legăturile Ierarhiei între biserica română din Ardeal și cea din Principate în sec. XV-XVI	9 (nouă)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Păcatul	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Actul primirii în cler: Hirotonia	9 (nouă)	T. Țifu	
69.	19 sept. 1950	Preotul Vișoiu Horea	Învățătura Ortodoxă privitoare la Stat și	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Atitudinea creștinilor ca cetățeni ai organismelor politice conform ep. sobornicești	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9
			erorile sectare	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al.	9 (nouă)	Al. Filipașcu	-foarte bine-

ALEXANDRU MORARU

					Filipașcu, Biserica Ort. Rom. din Transilvania sub Mitropolitul Andrei Șaguna. Opera lui			
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Războiul și inadmisibilitatea lui	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Despre libertatea religioasă în R.P.R.	9 (nouă)	T. Țifu	
70.	19 sept. 1950	Ierom. Drahnea Simon	Mănăstirea Iz buc	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Concepția despre post în Sf. Evanghelie și epistolele Pauline	8 (opt)	G.L. Munteanu	
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Sinodul de la Iași	8 (opt)	Al. Filipașcu	8 - bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Valoarea morală a monahismului	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Calitățile preotului	8 (opt)	V. Ienciu	
71.	19 sept. 1950	Petrașcu Gheorghe	Familia preotului ca ajutor în pastorație	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Bama, Puritatea morală a căsătoriei din V.T. (după cartea: Ruth)	8 (opt)	Gh. Bama	8,12
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Rolul femeii în Biserica română	8 (opt)	Al. Filipașcu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Problema familiei din punct de vedere moral	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Taină a cununii	9 (nouă)	D. Bodea	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

72.	20 sept. 1950	Preotul Gorea Theodor	Mitropo- litul Veniamin Costache - ctitor de școli	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exege- tică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Evan- ghelia lui Hristos este lumina cunoa- șterii celei mai înalte	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Școalele catehetice	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Aspec- tul dintre legea morală a V. Testa- ment și legea morală a N. Testament	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Funcțiunea liturgică a celor trei trepte de hirotonie	9 (nouă)	D. Bodea	
73	20 sept. 1950	Mareș Ioan	Concor- datul cu Papa	Prof. supl. Dr. Titus Țifu	Teologia exege- tică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Pretinsele temeiuri biblice ale „Primatului Papal”	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,75
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Marea schismă papală	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Todoran, Dogma despre imaculata concep- ție a Sf. Fecioare Maria	8 (opt)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Pastorația bolnavilor	9 (nouă)	V. Ienciu	
74.	20 sept. 1950	Păriuc Vasile	Desbinarea religioasă a românilor ardeleni în prima jumătate a sec. XVIII-lea	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exege- tică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Temeiurile biblice ale pretinsului primat al ap. Petru	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,62
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh.	8 (opt)	Gh. Stănescu	-bine-

ALEXANDRU MORARU

					Stănescu, Cearta pentru învestitură			
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Atributele Bisericii	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Puterea bisericească	9 (nouă)	T. Țifu	
75	20 sept. 1950	Șerb Ioan	Viața sexuală în lumina canoanelor	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Familia monogamă, divorțul, desfrâul și fecioria	10 (zece)	G.L. Munteanu	9,50
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sistemele gnostice	10 (zece)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Originea religiei	10 (zece)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Castitatea preotului	10 (zece)	V. Ienciu	
76.	10 oct. 1950	Babuția Teodor	Școala de Dumine -că	Conf. Dr. D. Bodea	Teologia exegetică: Conf. Dr. P. Deheleanu, „N'am venit să stric legea” (Mt. 5 ¹⁷)	9 (nouă)	P. Deheleanu	9
					Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mănăstirea Hodoș-Bodrog	9 (nouă)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Învățătura creștină ortodoxă despre natura Sf. Har	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Vizite pastorale individuale	9 (nouă)	V. Ienciu	
77.	10 oct. 1950	Preotul Bodea Octavian	Literatura românească bisericească din Ardeal, până la	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Manuscrisele și tipăriturile biblice românești în	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8,62

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

			sfârșitul sec. al.		Ardeal la finea sec. 17-lea			
			XVII- lea	8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Luteranismul	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Păcatele capitale	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Rolul liturgului în păstra- rea riturilor bise- ricii ortodoxe	10 (zece)	D. Bodea	
78.	10 oct. 1950	Preotul Boldea Zamfir	Problema pedep- sei și morala creștină	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exege- tică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Evanghelia lui Mateu (cap. 23)	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mână- stirile Banatului și activitatea lor în trecut și prezent	10 (zece)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Spiritua- litatea și liber- tatea sufletului	9 (nouă)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Mijloace de pastorație indivi- duală în parohie (în general)	9 (nouă)	V. Ienciu	
79.	10 oct. 1950	Preotul Bugariu Nicolae	Îngrijirea sufleteas- că a tineretu- lui	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exege- tică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Tinerii și copiii în N.T.	8 (opt)	G.L. Munteanu	8,37
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mitropolia Banatului	8 (opt)	Al. Filipașcu	-bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Todoran, Despre îngeri	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea Sf. Cuminecătura pentru bolnavi	9 (nouă)	D. Bodea	

ALEXANDRU MORARU

80.	10 oct. 1950	Preotul Florescu Ioan	Însușirile preotului ca om și păstor	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Calitățile Episcopului și Preotului în epistolele pastorale ale Sf. Apostol Pavel	10 (zece)	G.L. Munteanu	9,25
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Eresia lui Marcion	10 (zece)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Sfânta cuminecătură ca Taină și ca jertfă	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Proscomidia	9 (nouă)	D. Bodea	
81.	10 oct. 1950	Preotul Popa Roman	Sabatul ebraic și Dumineca creștină	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Atitudinea Sf. Ap. Pavel în Epistola către Romani	8 (opt)	G.L. Munteanu	8,37
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Religia Dacilor și importanța ei	10 (zece)	Al. Filipașcu	-bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Criteriile revelației	8 (opt)	I.Pop	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Duminecele Triodului	9 (nouă)	D. Bodea	
82.	10 oct. 1950	Preotul Tănăsescu Octavian	Iconoclasmul	Prof. Dr. Gh. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Cultul crucii, temeuri biblice	8 (opt)	G.L. Munteanu	9
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Husitismul și influența lui asupra bisericii române	10 (zece)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Cultul sfinților	9 (nouă)	I. Todoran	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Cultul icoanelor în biserica ortodoxă	9 (nouă)	D. Bodea	
83.	10 oct. 1950	Preotul Vădeanu Ioan	Viața și activitatea Sf. Apostol Pavel de la anul 58-67	Prof. Dr. G.L. Munteanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Păcatul strămoșesc în epistola către Romani	9 (nouă)	Gh. Barna	8,50
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Persecuția Împăratului Nero	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Divorțul din punct de vedere moral	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Apostolatul laic și combaterea sectelor	10 (zece)	V. Ienciu	
84.	11 oct. 1950	Diaconu Nicolae	Sf. Apostol Pavel, chip al adevăratului păstor	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Legi privitoare la avere în V.T. (Ex.22)	7 (șapte)	Gh. Barna	6,25
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Origen	7 (șapte)	Gh. Stănescu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I.Pop, Învierea Domnului nostru Iisus Hristos	6 (șase)	I.Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Organele colective de [...] a puterii Bisericii	6 (șase)	T. Țifu	
85.	11 oct. 1950	Diaconul Munteanu D. Mircea	Cultul morților la religiile păgâne și în creștinism	Prof. supl. Pr. I.Pop	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Învierea morților în epistolele Pauline (Corinteni și Tesaloniceni)	7 (șapte)	G.L. Munteanu	7,75
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Iconoclasmul	8 (opt)	Gh. Stănescu	-bine-

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Judecata particulară	6 (șase)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, [subiect lipsă]	9 (nouă)	V. Ienciu	
86.	11 oct. 1950	Petru Nicolae	Contribuția Psihologiei în pastorația sufletelor	Prof. supl. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Pavel, cunoscător al sufletului omenesc (în ep. C. Galateni)	7 (șapte)	G.L. Munteanu	6,87
				6 (șase)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Episcopul Vasile Moga	10 (zece)	Al. Filipașcu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Raportul dintre psihologie și morală	7 (șapte)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu, Statutul de organizare al bisericii ortodoxe române	7 (șapte)	T. Țifu	
87.	11 oct. 1950	Prot. Pop Petru	Istoricul protopopiatului Huedin	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Propovădania creștinismului în mijlocul lumii păgâne prin Ap. Pavel	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8,50
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Propaganda catolică în Ardeal după încreștinarea unguilor	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Caracterul desinteresat al moralei creștine în motivația faptelor	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Dr. T. Țifu Principiile	9 (nouă)	T. Țifu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					fundamentale ale noului Statut al B.O.R.			
88.	2 martie 1951	Preot Șupeală Mihail	Viața și activitatea Sf. Vasile cel Mare	Prof. Dr. Gh. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, „Omul cel nou” în epistolele Pauline	7 (șapte)	G.L. Munteanu	6,50
				6 (șase)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Organizational viefii monahale la români	8 (opt)	Al. Filipașcu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Ideile morale din scrierile Sf. Vasile cel Mare	6 (șase)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Liturghia Sf. Vasile cel Mare	7 (șapte)	D. Bodea	
89.	2 martie 1951	Preot Pavel Mihai	Adventismul Istoric, doctrină și combatere	Lector Ion. Bunea	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Primele legi progresiste din lume	8 (opt)	Gh. Barna	7,86
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sistemele gnostice mai însemnate	7 (șapte)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Existența, libertatea, spiritualitatea și nemurirea sufletului	7 (șapte)	I. Pop	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea Ritualul botezului	9 (nouă)	D. Bodea	
90.	2 martie 1951	Ierodion Popescu Dumitru Paulin	Mănăstirea Putna și monumelele sale de cultură veche și artă	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Problema sclăviei în Sf. Scriptură	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,75
			Bisericească din epoca slavonismului	10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Începutul monahismului și dezvoltarea lui (Sec. 4-5)	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-foarte bine-

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Simbolul Athanasian	10 (zece)	I. Todoran	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Tipicul iconografiei ortodoxe	10 (zece)	D. Bodea	
91.	9 martie 1951	Preot Man Traian	Prietenia și rolul ei în viața morală	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Prietenii Mântuitorului	10 (zece)	G.L. Munteanu	9,50
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Lupta episcopului Inochentie Micu Clain	10 (zece)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Moartea reală a Domnului nostru Iisus Hristos	10 (zece)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Colaborații preotului	10 (zece)	V. Ienciu	
92.	25 iunie 1951	Preot Stanciu Vasile	Cultul sfinților și al îngerilor. Doctrina ortodoxă și erorile sectare	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Îngerii în Noul Testament	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,37
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Sfântul Ioan cel Nou dela Suceava	10 (zece)	Al. Filipașcu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos	10 (zece)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Vizitele pastorale	10 (zece)	V. Ienciu	
93.	25 iunie 1951	Preot Biliboacă Victor	Istoria răspândirii bap-tis-mului în Bihor	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Locurile din V.T. ca locaș de închinare	10 (zece)	Gh. Barna	9,37
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh.	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Stănescu, Istoricul sectelor neo-protestante			
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Sfaturile evanghelice	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Taină a botezului (istoric, rânduială)	10 (zece)	D. Bodea	
94.	25 iunie 1951	Vasiloiu Ștefan	Pedago- gia celor trei mari capado- lieni	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Școalele catehetice din Alexandria, Antiohia și Capadochia din punct de hermeneutic	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8,37
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Viața și opera sf. Grigorie de Narianz.	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Distracțiile din punct de vedere moral	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Liturgia Sf. Vasile cel Mare	9 (nouă)	D. Bodea	
95.	25 iunie 1951	Florea V. Roman	Caracte- rul religios moral, scopul suprem al educației	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Omul trupesc și duhovnicesc în concepția Paulină din Epistola către Corinteni	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9,50
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Refor- mele religioase ale lui Constantin cel Mare	9 (nouă)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu Caracterul din punct de vedere moral	9 (nouă)	I. Zăgreanu	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Preotul și realizarea caracterului moral al credincioșilor săi	9 (nouă)	V. Ienciu	
96.	25 iunie 1951	Dăneț I. Ioan	Liturghia și educația religioasă	Prof. Dr. N. Balca	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Conceptul sacrificiului. Sacrificiile V.T. Prefigurările Sf. Euharistii	10 (zece)	Gh. Barna	10
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Cărțile de slujbă ale Mitropolitului Dosofteiu	10 (zece)	Al. Filipașcu	- excepțional-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Valoarea morală a Liturghiei	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Numirile, ființa și însemnătatea Sf. Liturghii	10 (zece)	D. Bodea	
97.	25 iunie 1951	Dragalina Tiberiu	Învățătura Bisericii Ortodoxe despre sfaturile evanghelice	Prof. Dr. I. Zăgreanu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Căsătoria în vechiul Testament	10 (zece)	Gh. Barna	8,25
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Monahismul românesc, înființarea lui	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Istoricitatea lui Iisus Hristos	10 (zece)	I. Pop	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Însmormântarea monahilor	9 (nouă)	D. Bodea	
98.	26 iunie 1951	Corcheș Emil	Divorțul : Studiu comparativ canonic și juridic	Prof. Dr. Titus Țifu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Profetul Ioil	7 (șapte)	Gh. Barna	7,25

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Celibatul clerical și Monahismul în Apus	8 (opt)	Gh. Stănescu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Desfrânarea și combaterea desfrâului în parohie	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. Pr. V. Ienciu, Pastorația familiei	7 (șapte)	V. Ienciu	
99.	26 iunie 1951	Tudoran Cesar	Recăsătorirea din punct de vedere canonic	Prof. Dr. Titus Țifu	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Problema căsătoriei în ep. Sf. ap. Pavel	8 (opt)	G.L. Munteanu	7,75
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sinodul Tridentin	8 (opt)	Gh. Stănescu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Nestorianismul	7 (șapte)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. Dr. N. Balca, Examinarea mirilor ca mijloc de cathezare	7 (șapte)	N. Balca	
100	26 iunie 1951	Păltineanu Vasile	Episcopul Ioan Inocențiu Klein 1728-	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Cartea psalmilor	9 (nouă)	Gh. Barna	7,87
			1751 (Viața și activitatea lui)	7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Biserica ortodoxă a Românilor din Ungaria dela 1700-1848	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Existența sufletului	9 (nouă)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. Ienciu, Vocația preotească	8 (opt)	V. Ienciu	
101	26 iunie 1951	Dragoș Octavian	Mohamed și doctrina lui	Prof. Dr. Gh. Stănescu	Teologia exegetică: Prof. Pr. Gh. Barna, Cântarea cântărilor	9 (nouă)	Gh. Barna	9,50

ALEXANDRU MORARU

				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Mitropolitul Varlaam	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine -
					Teologia sistematică: Prof. supl. Pr. I. Pop, Criteriile revelației supranaturale	9 (nouă)	I. Pop	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Caritatea creștină ca mijloc de pastorație	9 (nouă)	V. Ienciu	
102	26 iunie 1951	Giurgiua Ioan	Budism și Creștinism	Prof. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Profetul Maleahi	9 (nouă)	Gh. Barna	8
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu Maniheismul	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Morala budistă și morala creștină	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. Ienciu, Apostolatul laic în Biserica ortodoxă română	9 (nouă)	V. Ienciu	
103	26 iunie 1951	Modoianu Ioan	Mănăstirea Bistrița-Vâlcea	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Instituții sociale în V. Testament	9 (nouă)	Gh. Barna	9
			(Istoricul -Arta-Cultura)	9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Începutul și dezvoltarea monahismului în sec. IV	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Iubirea față de sine.	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Influența bizantină în arta creștină	9 (nouă)	D. Bodea	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

104	27 iunie 1951	Tuță I. Ilie	Evan- gheliștii sau „Creștinii după Evanghe- -lie”	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exege- tică: Prof. Dr. Gh. Barna, Sectele Iudaice	8 (opt)	Gh. Barna	8,62
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Sectele mistice (istoric)	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Ideile morale din învăță- turile „Creștinilor după Evanghelie”	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. V. Ienciu, Atitudinea preotului față de sectari	8 (opt)	V. Ienciu	
105	27 iunie 1951	Popescu C. Mircea	Sfânta Cruce și sectanții	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exege- tică: Prof. Dr. Gh. Barna, Jertfele din V. Testament	8 (opt)	Gh. Barna	8,62
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Preoți cu crucea în frunte	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- foarte bine-
					Teologia sistema- tică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Iubirea de vrășmași	8 (opt)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. Dr. N. Balca, Problema metodei de învățământ în Catehetică: metode de învățământ în învățământul laic și religios	8 (opt)	N. Balca	
106	27 iunie 1951	Giurgiu Eugen	Vizitele pastorale în parohie	Prof. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna Obligațiile tagmei preotești	9 (nouă)	Gh. Barna	8,75
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Idei misionare pastorale și sociale la Sf. părinți, 3 ierarhi	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine-

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Faptele milei sufletești	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Pregătirea preotului pentru săvârșirea Sf. Liturghii	10 (zece)	D. Bodea	
107	27 iunie 1951	Nicolau Ioan	Învățătura baptistă despre „Cina Domnului”	Conf. Dr. P. Deheleanu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Botezul pocăinței și botezul creștin	10 (zece)	G.L. Munteanu	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Concepțiile protestante cu privire la taine	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Concepția creștină despre proprietate	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Raportul dintre jertfa liturgică (euharistică) și jertfa de pe Golgota	9 (nouă)	D. Bodea	
108	27 iunie 1951	Preot Mocanu Traian	Principii de organizare în Biserica Ortodoxă cu	Prof. Dr. Titus Țifu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Organizarea primelor comunități creștine după datele Faptelor Apostolilor	7 (șapte)	G.L. Munteanu	6,00
			privire la Biserica Ortodoxă română	5 (cinci)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Urmările reformei lui Martin Luther	7 (șapte)	Gh. Stănescu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Raportul dintre Biserică și Stat din punct de vedere moral	7 (șapte)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Diferențe	7 (șapte)	D. Bodea	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					cultice între Biserica Ortodoxă și cea catolică			
109	27 iunie 1951	Dumitrescu Gh. Florea	Predica parte integrantă din cult	Prof. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Ce a fost misiunea profetică și ce este misiunea preotească	7 (șapte)	Gh. Barna	7,25
				8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Operile omiletice ale celor trei capadochieni	7 (șapte)	Gh. Stănescu	- suficient -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Predici morale la predicatori români	6 (șase)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. Dr. N. Balca, Problema organizării catehumenatului	6 (șase)	N. Balca	
110	27 iunie 1951	Vesa A. Dean	Islamismul și Creștinismul	Prof. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Profetul Iona	9 (nouă)	Gh. Barna	9,12
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Opera urmașilor lui Mohamed	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Morala islamică în comparație cu morala Vechiului Testament	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Condițiile mărturisirii din punct de vedere pastoral	9 (nouă)	V. Ienciu	
111	27 iunie 1951	Micliuc M. Constantin	Maniheismul	Prof. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Restricții alimentare la Iudei	9 (nouă)	Gh. Barna	9,50
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Vieța și opera Fer. Augustin	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-

ALEXANDRU MORARU

					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Todoran, Obiecțiuni împotriva providenței	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Atitudinea pastorală față de secte	9 (nouă)	V. Ienciu	
112	28 iunie 1951	Diacon Toacsen Petru	Cum se realizează o parohie model	Prof. Pr. V. Ienciu	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Sinagogile	10 (zece)	Gh. Barna	9,25
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Organizația sinodală a Bisericii Ortodoxe	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Păcatul concubinajului și combaterea lui	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Liturghie a lui Grigorie Dialogul	9 (nouă)	D. Bodea	
113	28 iunie 1951	Ciochină I. Valeriu	Cartea Imanuel din profetul Isaia	Prof. Pr. Gh. Barna	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Originea după trup a Mântuitorului	9 (nouă)	G.L. Munteanu	9
				9 (nouă)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Mărturii istorice profane despre existența Mântuitorului	9 (nouă)	Gh. Stănescu	- foarte bine-
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Legile lui Noe	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. Dr. N. Balca, Problema educației la Evrei	9 (nouă)	N. Balca	
114	28 iunie 1951	Ștefanin C. Virgil	Dualismul antropologic	Prof. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Dr. Gh. Barna, Nemurirea sufletului în concepția poporului Iudeu	10 (zece)	Gh. Barna	9,75
				10 (zece)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Tertulian	10 (zece)	Gh. Stănescu	- foarte bine-

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					și concepția lui despre suflet			
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Consecințele morale ale dualismului antropologic	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Datoria preotului de a învăța poporul	9 (nouă)	V. Ienciu	
115	28 iunie 1951	Preot Glodeanu Dumitru	Păgânism și Creștinism sub raport social	Prof. Pr. I. Pop	Teologia exegetică: Prof. Pr. G.L. Munteanu, Ideea de libertate în creștinism față de instituția sclaviei din păgânism după epistolele pauline	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8
				7 (șapte)	Teologia istorică: Prof. Dr. Al. Filipașcu, Obiceiuri păgâne în creștinismul românesc	9 (nouă)	Al. Filipașcu	- bine -
					Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Superioritatea morală a creștinismului față de păgânism	9 (nouă)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu, Combateră viciilor în societatea creștină	9 (nouă)	V. Ienciu	
116	28 iunie 1951	Prot. Rușdea Ioan	Biserica Ortodoxă din Maramureș.	Prof. Dr. Al. Filipașcu	Teologia exegetică: Prof. Dr. G.L. Munteanu, Epistolele pastorale	10 (zece)	G.L. Munteanu	9
			Continuitatea Episcopilor maramureșeni și	8 (opt)	Teologia istorică: Prof. Dr. Gh. Stănescu, Patriarhul Antonie și Biserica Ortodoxă din Maramureș	10 (zece)	Gh. Stănescu	-foarte bine-
			reînființarea Episcopiei		Teologia sistematică: Prof. Dr. I. Zăgreanu, Conștiința	10 (zece)	I. Zăgreanu	
					Teologia practică: Conf. Dr. D. Bodea, Sf. Biserică	10 (zece)	D. Bodea	

ALEXANDRU MORARU

1952								
117	18 Febr. 1952	Preotul Oprisoniu Iulian	Împărăția lui Dumnezeu	Pr. Conf. Dr. P. Deheleanu	Studiu Noului Testament Prof. Dr. G.L. Munteanu,	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Dogmatică Prof. Dr. I. Todoran,	9 (nouă)	I. Todoran	9 - foarte bine -
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Îndrumări misionare	9 (nouă)	I. Todoran	
					Teologia practică: Practică liturgică: Conf. Dr. D. Bodea	9 (nouă)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
118	18 Febr. 1952	Preotul Petruț Alexandru	Sfântul Apostol Pavel și iudai-zanții	G.L. Munteanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	8 (opt)	G.L. Munteanu	
			(Conflic-tul din Antiochia, Ierusalim,		Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
			Galatia, Corint și Roma)		Specialitatea din care face parte subiectul tezei	7 (șapte)	G.L. Munteanu	7,60 - bine -
					Teologia practică: Cateheză: D. Bodea	8 (opt)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	7 (șapte)	T. Țifu	
119	19 Febr. 1952	Preotul Isaiu Gheorghe	Misiunea preotului după datele Noului	G.L. Munteanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	6 (șase)	G.L. Munteanu	
			Testa-ment		Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	6 (șase)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei	7 (șapte)	G.L. Munteanu	6,20 - suficien-t-
					Teologia practică: Predică Prof. supl. Pr. V. Ienciu	6 (șase)	V. Ienciu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	6 (șase)	T. Țifu	
120	19 Febr. 1952	Arsin Ioan	Raportul dintre Biserică și Stat	T. Țifu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	7 (șapte)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Drept și administrație bisericească: Prof. Dr. T. Țifu	7 (șapte)	T. Țifu	7,80 - bine -
					Teologia practică: Predica, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	7 (șapte)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	7 (șapte)	T. Țifu	
121	20 Febr. 1952	Brânanu I. Marin	Muzica bisericească în general și rolul ei în cultul divin	D. Bodea	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	7 (șapte)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Liturgica, Conf. Dr. D. Bodea	9 (nouă)	D. Bodea	7,60 - bine -
					Teologia practică: Predica, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	7 (șapte)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	7 (șapte)	T. Țifu	
122	20 Febr. 1952	Diaconul Manilici I. Emilian	Chema-rea preotului (vocația)	V. Ienciu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	7 (șapte)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică	6 (șase)	I. Todoran	

ALEXANDRU MORARU

					Prof. Dr. I. Todoran			
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	7 (șapte)	V. Ienciu	6,60 - suficient -
					Teologia practică: Practică liturgică Conf. Dr. D. Bodea	7 (șapte)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	6 (șase)	T. Țifu	
123	20 Febr. 1952	Lazăr T. Aurel	Sentimentul religios și psihologia copilului		Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	8 (opt)	G.L. Munteanu	
			(traducere din l. franceză după cartea:		Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
			Le sentiment religieux et la psychologie de		Specialitatea din care face parte subiectul tezei: I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	8,20 - bine-
			l'enfant par Pierre Bovet. Edit. Della-chaux		Teologia practică: Practică liturgică, Conf. Dr. D. Bodea	9 (nouă)	D. Bodea	
			S.A. Paris, 26 Rue St. Dominique - nu specifică anul -		Problemele sociale: Prof. supl. Dr. D. Bodea	8 (opt)	T. Țifu	
124	24 iunie 1952	Preotul Bența Emilian	Istoricitatea fenomenului sectar	P. Deheleanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	9 (nouă)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Îndrumări misi-	9 (nouă)	P. Deheleanu	9,40 - foarte bine -

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					onare: Conf. Dr. P. Deheleanu			
					Teologia practică: Practică liturgică, Conf. Dr. D. Bodea	10 (zece)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
125	24 iunie 1952	Preotul Ciurea Dumitru	Biserica lui Hristos	P. Deheleanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	9 (nouă)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Îndrumări misionare, Conf. Dr. P. Deheleanu	9 (nouă)	P. Deheleanu	9,40 - foarte bine -
					Teologia practică: Practică liturgică, Conf. Dr. D. Bodea	10 (zece)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
126	24 iunie 1952	Preotul Balint Petru	Problema Sf. Scripturi din punct de vedere antisectar	P. Deheleanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică; Prof. Dr. I. Todoran	9 (nouă)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Îndrumări misionare, Conf. Dr. P. Deheleanu	9 (nouă)	P. Deheleanu	9,20 - foarte bine -
					Teologia practică: Omiletică, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	9 (nouă)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
127	24 iunie 1952	Preotul Hojda Ioan	Rasismul în lumina teologiei creștine	Ion Pop	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	7 (șapte)	G.L. Munteanu	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	6 (șase)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Teologia fundamentală și Istoria religiilor, Prof. supl. Pr. Ion Pop	9 (nouă)	I. Pop	7,40 - suficient -
						8 (opt)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	7 (șapte)	T. Țifu	
128	25 iunie 1952	Iancu Constantin	Pastorația familiei	V. Ienciu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	8 (opt)	V. Ienciu	8,80 - foarte bine-
					Teologia practică: Liturgică, Conf. Dr. D. Bodea	9 (nouă)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
129	25 iunie 1952	Păduraru Dragoș	Totemismul în evoluția fenomenului religios	I. Pop	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică; Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Teologia, fundamentală și Istoria religiilor, Prof. supl. Pr. I. Pop	9 (nouă)	I. Pop	8,60 - foarte bine-
					Teologia practică: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	9 (nouă)	V. Ienciu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	
130	25 iunie 1952	Iuga Mihai	Aposto- latul laic	V. Ienciu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	8 (opt)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogma- tică; Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Pastorala, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	8 (opt)	V. Ienciu	8 - bine -
					Teologia practică: Catehetică, Prof. Dr. N. Balca	8 (opt)	N. Balca	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	
131	25 iunie 1952	Rusănescu A. Stan	Parohia ca teren de activitate pastorală	V. Ienciu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	8 (opt)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică; Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Pastorala, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	8 (opt)	V. Ienciu	8 - bine -
					Teologia practică: Catehetică, Prof. Dr. N. Balca	8 (opt)	N. Balca	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	
132	25 iunie 1952	Preotul Panga Iacob	Activis- mul în învăța- mântul religios	N. Balca	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei:	9 (nouă)	N. Balca	9,20 - foarte

ALEXANDRU MORARU

					Catehetică, Prof. Dr. N. Balca			bine -
					Teologia practică: Omiletică, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	10 (zece)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
133	27 iunie 1952	Militaru Gh. Ioan	Sfințenia și moralita- tea vieții preotului	V. Ienciu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu,	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	9 (nouă)	V. Ienciu	8,60 - foarte bine -
					Teologia practică: Catehetică, Prof. Dr. N. Balca	8 (opt)	N. Balca	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
134	27 iunie 1952	Preotul Ionescu Ernest	Monoteis- mul Vechiu- lui Testa- ment	Gh. Barna	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Studiul Vechiului Testament, Prof. Pr. Gh. Barna	10 (zece)	Gh. Barna	9 - foarte bine-
					Teologia practică: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	10 (zece)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

135	27 iunie 1952	Ghițescu I. Alexandru	Concep- tul de creație în filosofia greacă și în concepția creștină	I. Todoran	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	10 (zece)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Dogmatică, Prof. Dr. I. Todoran	10 (zece)	I. Todoran	10 - excep- țional-
					Teologia practică: Liturgică, Conf. Dr. D. Bodea	10 (zece)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	10 (zece)	T. Țifu	
136	27 iunie 1952	Avram Teodor	“Problema mântuirii neamului omenesc prin Iisus Hristos în ep. Pauline”	G.L. Munteanu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Studiul Noului Testament, Prof. Dr. G.L. Munteanu	9 (nouă)	G.L. Munteanu	8,80 - foarte bine-
					Teologia practică Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	9 (nouă)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
137	28 iunie 1952	Diaconescu Mihai	“Problema eredității și pedagogia creștină”	N. Balca	Studiul Noului Testament, Prof. Dr. G.L. Munteanu	8 (opt)	G.L. Munteanu	

ALEXANDRU MORARU

					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	6 (șase)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Catehetică, Prof. Dr. N. Balca	8 (opt)	N. Balca	7,60 - bine -
					Teologia practică: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	8 (opt)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	
138	28 iunie 1952	Diacon Lazăr Aurel	Un filosof antropolog contemporan, Paul Haerberlin și antropologia creștină ortodoxă – studiu critic-	N. Balca	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	9 (nouă)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	9 (nouă)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Catehetică, Prof. Dr. N. Balca	10 (zece)	N. Balca	9 - foarte bine-
					Teologia practică: Prof. supl. Pr. V. Ienciu	8 (opt)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	9 (nouă)	T. Țifu	
139	28 iunie 1952	Stângă C. Tiberiu	Iulian Apostatul	G. Stănescu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	10 (zece)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică: Prof. Dr. I. Todoran	8 (opt)	I. Todoran	

LICENȚIAȚII INSTITUTULUI TEOLOGIC DE GRAD UNIVERSITAR ORTODOX DIN CLUJ (1949-1952)

					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Istoria bisericii universale, Prof. Dr. G. Stănescu	10 (zece)	G. Stănescu	9 - foarte bine-
					Teologia practică: Liturgia, Conf. Dr. D. Bodea	9 (nouă)	D. Bodea	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	
140	28 iunie 1952	Damianov Leonid	Sinodul III Ecumenic din Efes (431)	Al. Filipașcu	Studiul Noului Testament: Prof. Dr. G.L. Munteanu	6 (șase)	G.L. Munteanu	
					Teologia Dogmatică; Prof. Dr. I. Todoran	6 (șase)	I. Todoran	
					Specialitatea din care face parte subiectul tezei: Istoria bisericii universale, Prof. Dr. Al. Filipașcu	8 (opt)	Al. Filipașcu	7 - suficient -
					Teologia practică: Pastorală, Prof. supl. Pr. V. Ienciu	7 (șapte)	V. Ienciu	
					Problemele sociale: Prof. supl. Dr. T. Țifu	8 (opt)	T. Țifu	

THEOLOGIA SISTEMATICĂ

**TEOLOGIA LOGOSULUI LA
SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL**

ANA BACIU

ABSTRACT. The Theology of Logos to St. Justin the Martyr and the Philosopher. St. Justin the Martyr and Philosopher is the first one who uses the term of “Logos” in his religious works. The teaching about the Logos took both central concepts from the Greek philosophy, “logos” and “nomos”, but included them in a new theological conception. He introduces the concept of “logos spermaticos”, and he doesn’t understand by “logos” the thinking, but the divine “logos”.

St Justin finds the proof for the identity of the embodied “logos” with the pre-existent logos, which is the intermediate of creation and revelation.

As a theologian, Justin the Martyr makes a step forward, which will be of great importance for Christology and for the concept about God.

Inițiatorul filosofiei Logosului este filosoful grec Heraclit, care vedea în această noțiune **o lege și o rațiune de a fi a existenței umane** și nu o forță divină, generatoare a Universului. Ulterior, noțiunea de logos s-a diversificat și s-a nuanțat, ajungând ca la Platon să însemne **axiomă** sau **cauza cauzelor**; la Zenon – **rațiunea divină**; la Krissipos – **providență**; în Biblie - **porunca pe care Elohim o dă haosului primordial**, adică beznei și luminii potențiale de a se organiza și de a căpăta concretețe. „Și a zis Elohim «*Să fie Lumină*» Și s-a făcut lumină” (Facerea, 1,3); în mozaism se numea **dabar** și reprezenta forța energetică de creație a lumii din nimic, deci nu o însuflețire a haosului, și, prin urmare, lipsită de dimensiunea de suflet universal; în teologia rabinică se numea **memra** și reprezenta Cuvântul dumnezeiesc care operează asupra naturii, depășind, pentru prima dată în evoluția gândirii omenești, sensul primar de forță dinlăuntrul naturii, și definind o forță care vine din afara acesteia. În **Noul Testament**, capătă sensul de **cuvânt creator**, „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1;1-5), consacrand sensul noțiunii de Logos drept **Cuvântul viu, adică Fiul întrupat al lui Dumnezeu, Iisus Hristos**.

Termenul Logos (gr. **λόγος**), în filosofia și cultura antică, are sensul de cuvânt, noțiune, sens, categorie, raționament, gând, determinare, concluzie, relație, temei,

cauză, principiu, argument, dovadă, teorie, metodă, rațiune, lege, știință, vorbire, expresie, grai, convorbire etc.

În teologia creștină, cuvântul Logos are două sensuri majore: **Rațiunea** sau **sensul divin** care subzistă în creaturi ca suport al existenței lor și ca principiul lor personal, inteligibil și dinamic și **Cuvântul ipostatic**, a doua persoană a Sfintei Treimi¹.

1. Potrivit **Vechiului Testament**, primitorii Legii și profeții au primit lumina din revelația **Logosului** cu mult timp înainte de Întruparea Acestuia: „Din Avraam, cu adevărat, se va ridica un popor mare și printr-însul se vor **binecuvânta** toate popoarele pământului”(Fac. 18, 18).

Plecând de la Evanghelia după Ioan (1;1-5), pentru Sf Iustin Martirul, Logosul este Cuvântul lui Dumnezeu, înțeles, chiar de la început, ca a doua ipostază a Treimii, rațiunea divină organizatoare, întrupată în Iisus Hristos, principiul generator și mântuitor al Universului, izvorul general al ființelor, care s-a revelat în timp, „El este puterea Părintelui celui negrăit și nicidecum o intervenție simplă a rațiunii omenești”².

În teologia patristică clasică se vorbește pe larg despre **logoi**, adică rațiunile generale ale lumii, care preexistă în Dumnezeu, prin care El comunică din moment ce El creează lumea cu sensul existenței acesteia. Aceste imagini sau modele divine devin sensibile și se manifestă la nivelul concret al lucrurilor și entităților individuale. Ele sunt reflexul rațiunii lui Dumnezeu, care se exprimă în cuvinte și în evenimente, și constituie suportul rațional al creației. Mai mult, ele fortifică realitățile în existența lor concretă, dându-le o plenitudine a existenței. Ele exercită o putere de atracție și de mișcare către Dumnezeu³.

Prin **logoi**, Dumnezeu păstrează armonia și raționalitatea creației. În acest sens, lumea este nu numai sensibilă, ci și inteligibilă. Știința este posibilă tocmai pentru că lumea are raționalitatea ei în virtutea acestor **logoi**.

Logosul este încorporat atât în creație, prin revelația naturală, cât și în cuvinte, în Sfânta Scriptură, sub forma unei mari diversități de „rațiuni”⁴.

Logosul este mai transparent în Sfânta Scriptură ca Revelație scrisă (cuvinte, imagini, evenimente), decât în creație. Ordinea creației este mai bine evidențiată în ordinea Revelației biblice⁵.

În creație, rațiunile se combină și se ramifică într-un mod complex și continuu. Amploarea, multiplicitatea și diferențierea acestor combinații nu pot fi descifrate fără ajutorul lui Dumnezeu. Omul însuși este prezent în acest univers complex al rațiunilor și el se dezvoltă în acest dialog „rațional” în care se află Dumnezeu

¹ Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura IBMBOR, București, 1994, p. 242.

² Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a, X*, în *Apologeți de limbă greacă*, Ed. IBMBOR, București, 1980, trad. Pr. prof. Olimp N. Căciulă, p. 112.

³ Preot Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura IBMBOR, București, 1994, p. 242.

⁴ *Ibidem*, p. 242.

⁵ *Ibidem*, p. 242.

cu creștia Sa. Omul intră în acest dialog cu particularitatea răspunsului său, care este hotărâtor în dezvoltarea lumii, conform cu rațiunea generală a acesteia⁶.

Logosul Evangheliei după Ioan trece în *elaboratele filosofice* ale Sfântului Iustin Martirul și ale celorlalți apologeți ca **Logos seminal**, **Logos total**, **Logos immanent**, **Logos verbal**, apoi, în școala alexandrină a lui Clement și Origen ca „esență a esențelor și idee a ideilor”, ca chip al lui Dumnezeu și arhetip al omului, ca **Logos creator** și **armonizator** al lumii, concepții uneori influențate de gândirea greacă și de Filon⁷.

Preluând, dezvoltând și transformând în sens creștin filosofia clasică grecească referitoare la înțelepciunea divină precreștină, fragmentară, răspândită în întreaga gândire antică, pledoaria teologică a Sf. Iustin Martirul și Filosoful se edifică în jurul Cuvântului întrupat, „cuvântul Însuși, Care S-a întrupat, a devenit om și S-a chemat Iisus Hristos”⁸, „Hristos este Domn, Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu”⁹.

2. În cele două *Apologii* ale sale și în *Dialogul cu iudeul Tryphon* încearcă să-i convingă pe iudei despre mesianismul lui Iisus Hristos și despre adevărul religiei întemeiat de El, luând apărarea credinței creștine. El afirmă că tot ceea ce este bun și sublim, nu numai în filosofia și cultura grecească, ci în toată filosofia și cultura popoarelor, în toată cultura umanistă precreștină, a fost împărtășit lumii de Logosul divin, pe calea revelației naturale. De aceea, după părerea sa, „ filosofia este bunul cel mai mare și vrednic de Dumnezeu, către Care numai ea singură poate să ne înalțe și să ne apropie”¹⁰.

Bun cunoscător al filosofiei lui Platon și al filosofiei școlii platoniciene, precum și al filosofiei stoice, Sfântul Iustin este, o bună perioadă, cea dinainte de încreștinarea sa, adeptul teoriilor filosofice platoniciene și stoice, fiind preocupat, în principal, de destinul omului pe pământ, de aspectele ontologice ale omului și de raporturile acestuia cu Dumnezeu. Referitor la capacitatea rațională a omului, în perioada precreștină a activității sale, împărtășește opiniile lui Platon, potrivit căruia puterea minții i-a fost dată omului „pentru a putea privi, prin curăția ei, însăși ființa aceea (Dumnezeu, n.n.), care este cauza tuturor celor intelectuale... care este mai presus de orice ființă... care este numai frumusețe și bunătate, găsindu-se deodată în sufletele cele bune de la natură”¹¹, dar care putere este interzisă celorlalte ființe, dat fiind faptul că sufletul omenesc ar fi fiind divin și nemuritor. În cea de a doua perioadă, cea a încreștinării, reformulează această opinie în sensul că „sufletele nici nu văd pe Dumnezeu și nici nu rătăcesc în alte trupuri. Căci, dacă ar fi așa, ele ar ști

⁶ *Ibidem*, p. 242.

⁷ Pr. Prof. dr. Ioan G. Coman, *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice* în *Studii Teologice*, anul XXIV, nr. 9 – 10, noiembrie – Decembrie, 1972, București, p. 666 - 673.

⁸ *Apologia I, V*, p. 38

⁹ Dialog cu iudeul Tryfon, CXXVIII, în *Apologeți de limbă greacă*, p. 321.

¹⁰ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, I, III, p. 94 – 95.

¹¹ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, I, IV, p. 96.

că sunt astfel pedepsite și s-ar teme, mai departe, de a păcătui, chiar și numai din întâmplare, dar... ele pot înțelege că există Dumnezeu, și că dreptatea și pietatea sunt ceva frumos”¹² ... „sufletul se împărtășește de viață, pentru că Dumnezeu voiește ca el să trăiască... căci sufletul nu trăiește prin el însuși cum trăiește Dumnezeu. Ci – după cum nu este cu puțință ca omul să trăiască continuu și nici ca sufletul să fie continuu cu trupul și atunci când trebuie ca armonia aceasta să se desfacă, sufletul părăsește trupul și omul nu mai există – tot astfel, și atunci când sufletul nu trebuie să mai existe, „*spiritul vivificator*” pleacă din el, iar sufletul nu mai există, ci se întoarce iarăși acolo de unde a fost atras”¹³.

Sf. Iustin este cel dintâi comentator creștin al noțiunii de Logos, care se referă, în scrierea sa, nu numai la Dumnezeu cel nenumit, Tatăl, creatorul tuturor celor văzute și nevăzute, ci referințele sale se îndreaptă și spre Fiul Acestuia, „cel venit de la El, care ne-a învățat toate acestea, și oștirea celorlalți îngeri buni, care-L urmează și care I se aseamănă, precum și pe Duhul cel profetic, (pe care, n.n.) noi îi respectăm și ne închinăm lor, cinstindu-I în Duh și adevăr”¹⁴.

Procesul de edificare și de formulare a tezelor creștine ale Sântului Iustin nu este atât de simplu pe cât se crede și nu este doar o translație în manieră creștină între o parte a teoriei platoniciene despre Demiurg spre imaginea Dumnezeului creștin. Un rol important în explicitarea unor structuri filosofice platoniciene ca posibile formulări precreeștine îl are activitatea filosofului Filon din Alexandria sau Filon Evreul (cca. 25 î. Hr. – cca. 40 d.Hr.), care are influență asupra gândirii teologice a Sfântului Iustin, deoarece Filon afirmă clar participația Logos-Înțelepciunii în actul creării universului.

Câteva sugestii din filosofia lui Filon se pot identifica și în cele două **Apologii** anterioare, ale Sfântului Iustin, vizând identificarea Rațiunii lui Dumnezeu cu Logosul: Acesta este punctul în care Filon se detașează de lumea ideilor lui Platon și se descoperă ca teolog iudaic, fidel monoteismului¹⁵.

3. Sfântul Iustin, precum și alți apologeți contemporani cu el, a sesizat o posibilă legătură între gândirea lui Platon și cuvintele lui Moise, atrăgând atenția asupra unor similitudini în formulările cu conținut religios ale acestora și acordând întâietate temporală și prioritate doctrinară lui Moise în raport cu Platon, deoarece, cel dintâi, a primit adevărul Duhului prin revelație, adică prin lucrarea Duhului Sfânt: „Cu mult înainte de acești așa-ziși filosofi, au fost niște oameni fericiți, drepiți și iubitori de Dumnezeu, care au vorbit în Duhul Sfânt și care au arătat cele viitoare, care se întâmplă acum: aceștia sunt profeții. Numai aceștia au văzut și au spus oamenilor adevărul, netemându-se și neascultând de nimeni. Ei nu au fost

¹² *Dialogul cu iudeul Tryfon*, I, IV, p. 96.

¹³ *Dialogul cu iudeul Trifon*, I, VI, p. 99.

¹⁴ *Apologia I*, VI, 2, p. 38.

¹⁵ cf. Ioan Chirilă *Fragmentarium exegetic filonian*, p. 29.

învinși de dorința de slavă, ci au spus numai ceea ce au auzit și au văzut, fiind plini de Duhul Sfânt.

Scrierile lor se păstrează chiar și acum și, îndeletnicindu-se cineva cu ele, dacă crede în ele, poate folosi foarte mult: atât cu privire la începuturi, cât și cu privire la sfârșit și la toate cele ce trebuie să știe un filosof. Ei nu vorbesc cu dovezi, căci sunt niște martori vrednici ai adevărului, mai presus de orice dovadă. Cele ce s-au întâmplat, însă, sau se întâmplă și acum, silesc pe oricine să fie de acord cu cele grăite de ei. Chiar și numai pentru minunile pe care le-au săvârșit, ei pot fi socotiți drepti, atunci când au slăvit pe Făcătorul tuturor, Dumnezeu și Tatăl și au vestit pe Hristos, Care avea să vină de la El și Care avea să fie Fiul Lui. Lucrul acesta nici nu l-au făcut și nici nu-l fac profeții mincinoși, care sunt plini de duhul cel necurat și rătăcitor...¹⁶.

Este evident că Sfântul Iustin urmărește să demonstreze transmiterea învățaturii de la Moise la Platon, prin motivul cosmologic (Dumnezeu ca principiu cosmotic în raport cu materia amorfă), dar, mai cu seamă, prin acela al sufletului universal, pus în lume, ca structură a ei în formă de X, ceea ce n-ar fi fost departe de cruce, de **crucea** din aramă (șarpele de aramă), ridicată de Moise, pentru a-și salva poporul... „și a făcut Moise un șarpe de aramă și-l puse pe stâlp; și când un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele de aramă și trăia” (Numeri, 21, 9).

Apropierea dintre Moise și Platon, pe care încearcă să o realizeze Sfântul Iustin, este forțată căci, în viziune vetero- și neotestamentară, Demiurgul imaginat de Platon (*Timaios*, 34c – 36c) este foarte departe de Dumnezeul creștin, întrucât Demiurgul platonician operează ca un matematician în domeniul diferențialelor, asociind și combinând **identical (Același)** cu **diferitul (Altul)** care dau naștere unui **Al treilea**, care participă, pe de o parte, la **Același**, iar, pe de altă parte la **Altul**. Amestecându-le pe primele (**Același** și **Altul** n.n.), paradigmatic, cu cea de a treia, Demiurgul,... din întregul rezultat, separă o parte, apoi, alta dublă, în continuare, pe cea de a treia: o dată și jumătate mai mare decât precedentă și triplă față cu prima; separă pe cea de a patra (dublă în raport cu secunda), pe cea de a cincea (triplă față cu cea de a treia), pe cea de a șasea (octuplă în raport cu prima) și, în fine, pe cea de a șaptea, de 27 de ori mai mare ca prima. Rezultă seria numerică 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, în care se poate distinge șirul parelor (cu 1 unitatea, ca la pitagorici, simbolizând monada, de aceea dublu prezentă): 1, 2, 4, 8, și imparele 1, 3, 9, 27. Din cele două șiruri (sub-serii) Demiurgul ar fi întocmit un fel de „lume”, fiecare „sudată” la extremități și ambele încrucișându-se în structura lui „X”, ca două cercuri care se întrețeau: unul, pe orizontală (ecuatorul), altul înclinat, ecliptica sau zodiacul.

Operă defensoare, în raportul dintre creștini și autoritatea imperială romană, și inițiatică, în raport cu cei dornici să îmbrățișeze învățătura creștină, prin această lucrare apologetică a Sfântului Iustin, precum și prin lucrarea apologetică a celor din timpul său și a celor care l-au urmat, ca discipoli sau continuatori, se prefigurează

¹⁶ *Dialogul cu iudeul Trifon*, I, VII, p. 99 - 100.

marea ruptură dintre filosofia grecească și doctrina creștină, cu convulsiile, tragediile, apostaziile și triumfurile dramatice, teribile și fascinante ale celor care propovăduiau învățătura creștină, care aveau să genereze „un fermecător și impozant creuzet al concepțiilor, unde, diverse idei, aspirații și speranțe s-au întâlnit și s-au împletit între ele, creând puternice curente sincretice. Înăluntru acestor curente tumultuoase, creștinismul a avut misiunea de a altoi concepțiile curente ale mediului la viața noii comunități, după modelul „altoiții măslinului sălbatic în măslinul bun”, așa cum formulează acest lucru Apostolul Pavel în *Epistola către Romani*”¹⁷.

4. În această uriașă operă de asimilare, prefacere, recorelare și autodefinire, Sfântul Iustin are meritul de a construi o operă apologetică care intră în dialog cultural cu tradiția și contribuie la justificarea istorică, filosofică și religioasă a creștinismului, fundamentându-se pe propovăduirea atotputerniciei Logosului.

Raportându-ne la opera apologetică a Sfântului Iustin, putem sintetiza demersul acesteia din perspectiva realității că Logosul este mijlocitorul dintre Dumnezeu de neimaginat și lumea sensibilă. Omul se unește cu Logosul prin cunoaștere și acesta se întrupează în om. Ca purtător al Logosului, omul este personalitatea care evoluează spre spiritualitate. Logosul se află între Dumnezeu și lume, Dumnezeu aflându-se deasupra Logosului, iar lumea trecătoare dedesubtul Logosului, omul având menirea de a încheia acest lanț al revelației și cunoașterii prin asimilarea cuvântului dumnezeiesc. În perioada pre-creației, Cuvântul era în Dumnezeu, ieșind din Acesta printr-un fel de „iradiere”, fără a-I micșora nici slăbi substanța, întocmai ca lumina într-un focar¹⁸, fiind primul-născut al lui Dumnezeu. Minunata ordine a cosmosului duce, în chip logic la ideea existenței unei ființe creatoare și cârmuitoare, mai presus de fire.

Existența și prezența lui Dumnezeu nu este una concretă, tactilă, accesibilă experienței externe. Pe Dumnezeu „îl văd” „cei curați cu inima”, în sensul că domeniul intuiției interne este cel al realităților spirituale.

Meritul Sfântului Iustin este și acela, că preluând o serie de sugestii precreștine din gândirea grecească, are capacitatea de a exprima și de a demonstra rațional existența Cuvântului și de a-și afirma credința în Cuvântul întrupat, punând în valoare autoritatea tradiției și a mărturisirilor din Memoriile Apostolilor: „Hristos este primul-născut – **πρωτότοκος** – al lui Dumnezeu, Cuvântul Său, la Care participă toți oamenii: iată ce am învățat și declarat”¹⁹... după cum am aflat din Memoriile Apostolilor, v-am arătat, mai înainte, că El era Unul-născut al Tatălui tuturor, Care S-a născut în chip deosebit din El, cuvânt și Putere, El este puterea Părintelui celui negrăit și, nicidecum, o invenție simplă a rațiunii omenești²⁰... și, mai pe urmă, născut om, din Fecioara²¹.

¹⁷ Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 49.

¹⁸ Anton I Adămuț, *Literatură și Filosofie Creștină*, Ed. Fides, Iași, 1997, p. 90.

¹⁹ *Apologia I*, XLVI, 2, p. 75.

²⁰ *Apologia II*, X, p. 112.

²¹ *Dialog...*, CV, p. 285.

Sf. Iustin își începe demonstrația hristologică pornind de la profețiile existente în Vechiul Testament, demonstrând dumnezeirea lui Hristos, pe baza acestora: „Printre iudei, unii oameni au fost profeți ai lui Dumnezeu, prin care Duhul cel profetic a vestit de mai înainte de a fi, cele ce urmau să fie. Și profețiile acestora, regii de pe vremuri ai iudeilor dobândindu-le, le-au păstrat cu multă grijă, așa cum au fost spuse, atunci când au fost profețite... în cărțile profeților noi găsim propovăduit de mai înainte, că Iisus, Hristosul nostru, va veni, născându-Se dintr-o Fecioară, că va ajunge la vârsta bărbăției și va vindeca toată boala și toată slăbiciunea (Mt. 4,23; 9,35; 10,1), că va învia morții și că, prigonit, desconsiderat și răstignit, va muri, că va învia și Se va înălța la ceruri, că va fi și Se va numi Fiul lui Dumnezeu, că unii vor fi trimiși de El să propovăduiască acestea la tot neamul omenesc și că oamenii cei dintre neamuri vor fi aceia care vor crede mai degrabă în El. Și aceste profeții s-au făcut uneori cu cinci mii de ani înainte de arătarea Lui, alteori cu trei mii de ani, alteori cu două mii de ani și, iarăși, alteori cu o mie sau opt sute de ani; căci profeții s-au succedat unii după alții, de-a lungul generațiilor.”²².

5. Hristologia lui Iustin se întemeiază pe profețiile din **Cartea Facerii** (49, 10 – 11), cu referințe la cuvintele lui Moise despre Cel care va fi „așteptarea neamurilor”, pe cele ale lui **Isaia**, care propovăduiește în termeni metaforici „răsăritul” unei stele (7,14; 11, 1, 10) și pe cele din **Numerii**, referitoare la același „răsărit” (24, 17). El este unul dintre primii exegeți care aplică consecvent credința în Hristos ca principiu fundamental în interpretarea Vechiului Testament: „Iar cuvintele «*Care va lega de vița-de-vie asinul său, spălând în sânge de strugure îmbrăcămintea Sa*» au fost un simbol lămuritor de cele ce aveau să se întâmple lui Hristos și de cele ce aveau să fie făcute de El însuși. Căci un mânz de asină se găsea la intrarea într-un sat, legat de o viță-de-vie și pe acesta a poruncit atunci cunoscuților Lui ca să I-l aducă și, aducându-I-l, suindu-Se pe el a stat, și a intrat în Ierusalim, unde se găsea cel mai mare templu al iudeilor, care, după aceea, a fost distrus de voi; și după aceasta a fost răstignit, pentru ca să se împlinească restul profeției. Căci cuvintele «*spălând în sânge de strugure îmbrăcămintea Sa*» au fost vestitoare de mai înainte ale pătimirii pe care avea să o sufere, curățind prin sânge pe cei ce aveau să creadă în El. Căci *îmbrăcămintea*, despre care vorbește Duhul cel dumnezeiesc prin profetul, sunt oamenii care cred în El, în care locuiește sămânța cea de la Dumnezeu-Cuvântul. Cuvintele *sânge de strugure* vor să însemne că Cel ce avea să vină va avea sânge, dar nu din sămânță omenească, ci din puterea dumnezeiască. Cea dintâi putere după Părintele tuturor și Stăpânul Dumnezeu, este Fiul și Cuvântul Lui (In.1, 4)... Căci după cum sângele viței-de-vie nu l-a făcut omul, ci Dumnezeu, tot așa s-a arătat că și sângele acesta nu s-a făcut din sămânță omenească, ci din puterea lui Dumnezeu... Un alt profet, Isaia, profețind același lucru cu alte cuvinte, a zis astfel: «*Răsări-va o stea din Iacob și o floare se va ridica din rădăcina lui Iessei; neamurile vor nădăjdui în brațul Lui*». Steaua cea strălucitoare

²² *Apologia I*, XXXI, p. 45.

care a răsărit și floarea care s-a ridicat din rădăcina lui Iessei, este acest Hristos. El S-a născut, prin puterea lui Dumnezeu, dintr-o fecioară, care se trăgea din sămânța lui Iacob, cel ce a fost părintele lui Iuda, care, așa cum am văzut, a fost strămoșul iudeilor. Cât privește pe Iessei, care, de-a lungul generațiilor, a fost fiul lui Iacob și al lui Iuda, el a fost, la rândul lui, protopărintele lui Hristos”²³.

În viziunea lui Iustin, toate teofaniile din Vechiul Testament sunt manifestări clare ale Cuvântului lui Dumnezeu, Mijlocitorul revelației, și, de câte ori Dumnezeu s-a arătat patriarhilor și S-a adresat profeților, El a făcut aceasta prin Cuvântul care, apoi, S-a întrupat în Iisus Hristos.

Ca putere dumnezeiască veșnică, Cuvântul sau Logosul poate să se nască în existența pământească din Fecioara: ”S-a spus așa: *«Iată, Fecioara în pântece va lua și va naște Fiul și-I vor da Lui numele „Dumnezeu cu noi”*»... Pentru ca nu cumva unii care nu înțeleg profeția arătată, să ne reproșeze nouă, ceea ce noi înșine am reproșat poezilor, care spun că Zeus s-a năpustit asupra femeilor, împins de plăcerile afrodisiace, vom încerca să lămurim aceste cuvinte. Cuvintele *«Iată, Fecioara în pântece va lua»* nu înseamnă că Fecioara va concepe ca urmare a unei împreunări omenești; căci, dacă ar fi avut loc o împreunare omenească cu orișicine, ea nu ar mai fi fost fecioară; ci puterea lui Dumnezeu, venind asupra Fecioarei, o a umbrat și a făcut-o, deși era fecioară, să poarte în pântece. Iar îngerul, care a fost trimis de Dumnezeu, în vremea aceea, i-a binevestit ei, zicând: *«Iată, vei concepe în pântece de la Duhul Sfânt și vei naște un Fiul, care se va chema Fiul Celui Prea Înalt și-I vei pune numele Iisus, căci El va mântui pe poporul Lui de păcatele lui»* (Lc.1,31–32; Mt.1,20–21), așa cum ne-au învățat despre Mântuitorul nostru Iisus Hristos cei ce ne-au păstrat toate memoriile în legătură cu El și cărora am crezut, deoarece Duhul cel profetic a amintit și prin Isaia, cel menționat mai înainte, așa cum am arătat, că Acesta Se va naște. Prin Duhul, deci și prin puterea cea de la Dumnezeu, nu este îngăduit să înțelegem altceva decât Cuvântul, Care este primul- născut al lui Dumnezeu, așa cum Moisi, profetul cel mai înainte amintit, a arătat... Cum cei ce profetează nu sunt inspirați de nimeni altul decât de Cuvântul lui Dumnezeu, socotesc că și voi înșivă sunteți de acord”²⁴.

După cum ne putem da seama din cuvintele de mai sus, pentru Iustin este deosebit de important să se evidențieze și să fie puse în valoare datele istorice ale acestei existențe pământești a Logosului întrupat: „Iisus Hristos singur este propriu-zis Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul Său, Primul Său Născut și Puterea Sa și S-a făcut om prin voința Sa, învățându-ne acestea, în vederea schimbării și ridicării neamului omenesc”²⁵ ... „pe bună dreptate cinstim pe Cel ce a fost Învățătorul nostru... Care

²³ *Apologia I*, XXXII, p. 46 - 47.

²⁴ *Apologia I*, XXXIII, p. 47 - 48.

²⁵ *Apologia I*, XXIII, p. 41.

pentru aceasta S-a născut, Iisus Hristos, Cel răstignit sub Pontius Pilat... care aflase că acest Iisus Hristos a fost Fiul adevăratului Dumnezeu²⁶.

6. Această întrupare este, însă, ultimul act dintr-un lanț de evenimente²⁷, prin care Logosul a lucrat deja mai înainte în lume, în alte condiții (Ieș. 20, 22), pentru a revela voia Tatălui, în calitate de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni: „Dă-i atenție și ascultă-L; nu fi nesupus față de El, căci El nu te va părăsi, întrucât numele Meu este asupra Lui. Deci, cine a introdus în pământul (făgăduinței) pe părinții voștri? Poate înțelegeți acum, că acesta a fost cel supranumit cu numele de Iisus... căci El se mai numea și Israel și a numit cu numele acesta pe Iacov... Și este lămurit tuturor că fiul lui Navi, cel numit cu numele de Iisus, a fost un profet puternic și mare. Dacă știm, deci, că Dumnezeu S-a arătat în atâtea forme lui Avraam, lui Iacov, lui Moisi, cum să ne mai mirăm atunci și să nu credem că a fost cu puțință să se și nască om din Fecioară, după vrerea Tatălui tuturor?”²⁸.

Asimilând perspectiva istorică, Sfântul Iustin sugerează că nu trebuie să etapizăm istoria în funcție de creșterea sau descreșterea unor imperii, ci în legătură cu momentele în care s-a propovăduit sau s-a arătat Cuvântul lui Dumnezeu de-a lungul istoriei omenirii: „Când auziți cuvintele profeților exprimate ca din partea lor, să nu socotiți că ele au fost grăite de către acești oameni inspirați, ci de Cuvântul cel dumnezeiesc, care i-a pus în mișcare. Căci El spune, uneori, în chip de prevestire, cele ce se vor întâmpla, alteori vorbește ca din partea Stăpânului tuturor și Părintelui Dumnezeu, alteori din partea lui Hristos, și, în fine, alteori din partea popoarelor care răspund Domnului sau Părintelui Său”²⁹, pentru că prezența Acestuia conferă istoriei un parcurs continuu și unitar „Iar voi, auzind că noi așteptăm o împărăție, ați subînțeles că noi vorbim, fără să ne dăm seama, despre o împărăție omenească, în timp ce noi vorbim despre o împărăție laolaltă cu Dumnezeu”³⁰.

În opinia lui Alois Grillmeier³¹, Sfântul Iustin găsește la toți oamenii, chiar și la păgâni, părți din puterea seminței dumnezeiești. Într-o măsură neobișnuit de mare s-au împărtășit de aceasta profeții Vechiului Testament. Și creștinul este plin de Logosul personal întreg. Acesta locuiește în el printr-o pace lucrată în har. Exemplul suprem al acestei uniri între Logos și om este, însă, Hristos. Tocmai în acest punct, în care Iustin încearcă să explice deosebirea între diferitele grade ale prezenței Logosului în trecut, pe de o parte, și, în Hristos, pe de altă parte, se pare că varietatea posibilităților de interpretare ar vrea să ne pună în fața unei dileme indisolubile. Este vorba despre următorul text, mult discutat: „Acum se dovedește, ceea ce ni s-a transmis, superioară oricărei învățături omenești, pentru că, în Hristos, care

²⁶ *Apologia I*, XIII, p. 33.

²⁷ *Apologia I*, XXXIV - XXXV, p. 48 - 49.

²⁸ *Dialog* ..., 2, LXXV, p.181.

²⁹ *Apologia I*, XXXVI, p. 49.

³⁰ *Apologia I*, XI, p. 31

³¹ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, p. 202 - 206.

a apărut pentru noi, întreg principiul Logos s-a făcut trup, spirit rațional și suflet³²: **ἵδιὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγοέναι καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν**ζ. Căci, tot ceea ce au spus și au descoperit gânditorii sau legiuitorii vechi, a avut loc prin cercetare, care a fost condusă numai de o parte din Logos. Deoarece, însă, n-au cunoscut Logosul deplin, care este Hristos, au spus multe (lucruri) care se contrazic.

Aici s-a presupus o aranjare ciudată a cuvintelor și s-au făcut speculații. C. Andersen³³ este cel ce a condus pe drumul corect al interpretării. El accentuează că subiectul propoziției **τὸ λογικὸν ὅλον** este un neutru și, așa cum a fost valorificat deja în textul nostru, trebuie tradus cu „întreg principiul Logos”. Acest principiu este, însă, Hristos „care S-a arătat pentru noi”. Cum lucrează **λόγος σπερματικός** în mintea (rațiunea) omenească, se înțelege, la Iustin, din perspectiva premiselor sale platonice.

7. El arată, însă, și un mod deosebit prin care vechii filosofi s-au împărtășit din revelațiile Logosului, în lume, din perspectiva Vechiului Testament. Filosofii s-au împrumutat, în acest sens, de la profeți și de la Moise: „Dar, pentru ca să știți că și Platon, atunci când a zis că Dumnezeu, schimbând materia, care era informă, a făcut lumea, a luat această învățătură de la didascalii noștri, adică din învățătura pe care am primit-o prin profeți, ascultați cuvintele spuse literalmente de către Moisi, care, așa cum am arătat mai înainte, a fost cel dintâi profet, mult mai vechi decât scriitorii eleni, prin care Duhul cel profetic, arătând cum și din ce a creat Dumnezeu, la început, lumea, a zis astfel: „La început a creat Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era nevăzut și fără de formă și întuneric era peste fața adâncului. Și Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra apelor. Și a zis Dumnezeu: Să se facă lumină ! Și lumină s-a făcut (Fac. 1, 1–3) . Încât, cu Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut întreaga lume, din cele ce existau și care au fost arătate și de către Moisi, iar Platon și cei ce spun la fel ca el și noi înșine am aflat lucrul acesta, iar voi înșivă vă puteți convinge de el. Iar cuvântul Erebos, pe care-l întâlnim adesea la poeți, știm că a fost folosit cel dintâi de către Moisi”³⁴.

Ideea fundamentală pe care o subliniază Sfântul Iustin este aceea că Moise este cel mai vechi dintre profeți, mai vechi decât toți scriitorii grecilor. În raport cu revelația divină cunoașterea filosofilor rămâne, însă, o cunoaștere parțială și aceasta, cu atât mai mult, cu cât filosofii participă la Revelație pe ocolite, prin intermediul demonilor³⁵.

În *Dialogul cu iudeul Tryfon* se folosește de tipologia Iosua – Iisus. Persoana lui Iosua ajunge, în mod surprinzător, în acel loc al tipologiilor creștine timpurii pe care îl are, de altfel, Moise, ca tip al lui Hristos. Observăm, la Iustin, o inversare a aprecierii lui Moise, față de cum se obișnuia în teologia iudaică. Această apreciere este deplasată pe Iosua, pentru că, acesta, față de Moise, este receptat ca superior, deoarece

³² *Apologia II*, X, p. 84 – 85.

³³ C. Andersen, *Logos und nomos*, Berlin, 1955, p.312.

³⁴ *Apologia I*, LIX, p. 64 - 65.

³⁵ *Apologia I*, XLIV, 9, p. 54 - 55; *Apologia II*, X, 2, p. 84 – 85.

el i-a condus, într-adevăr, pe israeliți în Țara Făgăduinței. Tocmai faptul acesta i-a atras pe creștini să facă din numele și figura lui Iosua un capital pentru Iisus, adevăratul conducător în Țara Făgăduinței. Deja **Epistola către Evrei (4, 1 - 14)** a accentuat, citând din **Psalmul 95, 11** că odihna pe care i-a procurat-o Iosua poporului său nu era încă adevărata odihnă a Sabatului (Evr. 4, 8 – 9).

Numai Arhiereul Iisus, care a străbătut cerurile, îi poate aduce poporului său această odihnă (Evr. 4, 14). Iustin extinde această tipologie Iosua – Iisus în toate posibilitățile ei de interpretare și introduce în ea și alți purtători ai acestui nume, precum **Ausis**, pentru a dovedi numele lui Iisus ca „nume al puterii” **τὸ τῆς δυναμεως ὄνομα**: „...voi v-ați închinat și v-ați grăbit să vă împreunați, în chip nelegiuit, cu fiicele străinilor și să deveniți idololatri, chiar și după ce pământul v-a fost dat, printr-o minune atât de mare încât ați putut vedea și soarele, la porunca bărbatului acela supranumit cu numele lui Iisus, oprindu-se pe cer și neapunând până după treizeci și șase de ore (Ieș. 10, 12), și toate celelalte minuni, care s-au făcut vouă, dintre care mi se pare că este potrivit acum să vă enumăr una, care vă va ajuta să înțelegeți pe Iisus, pe Care L-am cunoscut și noi ca Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a răstignit, a înviat, S-a suit la ceruri și iarăși va veni ca judecător al tuturor oamenilor, în genere, până la Adam. Căci știți, am zis eu, că atunci când cortul mărturiei a fost răpit de către vrăjmașii din Azot și când o plagă ucigătoare și fără vindecare s-a abătut asupra lor, ei s-au sfătuit și l-au pus pe o căruță, la care au înjugat două vaci... s-au dus în satul unui bărbat numit **Ausis**, acesta având același nume cu cel supranumit cu numele de Iisus... care a introdus pe popor în pământul făgăduit... prin cel ce a luat numele de Iisus și care, mai înainte, se chemase Ausis (I Regi. 4)”³⁶.

8. În numeroase contexte, Sfântul Iustin se referă adesea la faptul că numele Fiului lui Nuns (Navi) a fost transformat de către Oseea **ὠσης** în Iosua (c.f. Numeri, 13, 16): „în neamul vostru a fost un preot Iisus... prin numele lui Iisus, fiul lui Navi, cuvântul a arătat că s-au săvârșit puteri și fapte, care propovăduiau de mai înainte cele ce aveau să fie făcute de către Domnul nostru, tot astfel și descoperirea care s-a făcut lui Iisus, care a fost în Babilon preot,... vă voi dovedi că a fost o propovăduire a celor ce aveau să fie făcute de Preotul, Dumnezeul și Hristosul nostru, Fiul Părintelui tuturor... dintre cei ce au ieșit din Egipt, numai fiul lui Navi, dintre cei de aceeași vârstă cu el, a intrat în pământul cel sfânt, dimpreună cu acei ce erau mai mici în vârstă din neamul acela...”³⁷.

În cuprinsul *Dialogului...*, Tryfon pune mare accent pe mici schimbări de nume în care este vorba numai de anumite litere: „Și nu te vei mai numi **Avram**, ci **Avraam** va fi numele tău” (Fac.17, 5) „Pe Sarai, femeia ta, să nu o mai numești **Sarai**, ci **Sarra** să-i fie numele (Fac.17, 15); el nu ține, însă, cont de „numele cu totul nou”, pe care l-a primit fiul lui Nuns (Noui)³⁸.

³⁶ *Dialogul... II*, CXXXII, p. 247 - 248.

³⁷ *Dialogul... II*, CXIII, p. 227 – 228.

³⁸ *Dialogul... II*, CXIII, p. 227 – 228.

Fapte importante ca schimbarea numelui, calitatea de urmaș al lui Moise, capacitatea de a conduce cu succes a ceea ce a mai rămas din poporul ales în Țara Sfântă de către el, ca singurul din generația lui Moise și, în sfârșit, împărțirea Țării Sfinte, toate acestea îl fac pe Iosua prototip al lui Hristos. Desigur, acesta își depășește condiția în multe privințe: dar Iosua nu a fost „Hristos Dumnezeu” și nici „Fiul lui Dumnezeu” și putea „numai trecător să dea moștenire”. Iisus Hristos ne dă, însă, „după sfânta Sa înviere, moștenirea veșnică”³⁹.

Cu adevărat, numele Lui este numele puterii. Acest nume este numele lui Dumnezeu însuși, pe care El l-a dat celor pe care i-a orânduit să salveze poporul său; mai întâi, lui Iosua, apoi, Fiului Său întrupat⁴⁰. Această tipologie, Iosua – Iisus își arată clar scopul său printr-un amestec de citate⁴¹, în *Dialogul cu evreul Tryfon*, Iosua a fost adevărat, deja, prin punerea mâinilor, prin Moise (Numeri, 27, 20; 11, 17), ca prototip al lui Iisus Mesia. Semnificația mântuitoare a numelui lui Iisus se cuprinde, așadar, pentru Iustin, în titlul de Hristos, care se află în mijlocul hristologiei apologetilor. Numele „Hristos” își dobândește, la rândul său, deplinătatea, întrucât purtătorul acestui nume și titlu este Dumnezeu și Fiul lui Dumnezeu. „Iisus” este înțeles, așadar, mai întâi, din perspectiva tipologiei lui Iosua. Iustin dezvoltă, însă, și o filosofie și o teologie a numelui și a numelor. Apologia a II-a conține un loc semnificativ atât pentru numele „Iisus”, cât și pentru cel de „Hristos”: „Părintele universului fiind nenăscut, nu are nici un nume pozitiv; căci acela căruia i se dă un nume oarecare trebuie să aibă pe cineva mai în vârstă ca el, care să-i dea acest nume. Cuvintele de: Părinte, Dumnezeu, Ziditor, Domn și Stăpân nu sunt propriu-zis nume, ci numai moduri de adresare, care provin de pe urma binefacerilor și lucrărilor Lui. Iar Fiul Său, Care singur este numit în chip propriu Fiu, Cuvântul, Care a fost împreună cu El și S-a născut mai înainte de toate celelalte făpturi și prin Care, la început, a zidit și a împodobit toate, se numește Hristos, pentru faptul că **este uns** și că Dumnezeu a împodobit toate prin El. Cuvântul acesta își are și el un sens deopotrivă de necunoscut, după cum și cuvântul Dumnezeu nu este un nume, ci o idee înăscută în firea oamenilor, despre ceva cu totul greu de explicat. Numai cuvântul Iisus este un nume și de om și de mântuitor.... Hristos S-a făcut om, născându-Se, după voința lui Dumnezeu-Tatăl, pentru oamenii care vor crede în El și pentru nimicirea demonilor”⁴². Numele Iisus înseamnă, deci, ceva palpabil în unicul Fiu al lui Dumnezeu-Întrupat.

9. Prin această realitate, demonstrată de Sfântul Iustin în cuvintele de mai sus, nu numai Revelația culminează în Logosul întrupat și înviat, ci cosmosul întreg își va etala luminoasa sa concentrare și bogăție de sensuri în Persoana lui Hristos, sau a Logosului întrupat. Esența sau sensul suprem al creațiunii nu se

³⁹ *Dialogul... II*, LXXV, p. 181 – 182.

⁴⁰ *Dialogul LXXV*, p.181 – 182.

⁴¹ *Dialogul CXIII*, p.227 – 228

⁴² *Apologia II*, VI, p. 81 – 82.

concretizează într-o lege impersonală cu caracter general, nu se materializează într-o substanță oarecare, ci capătă contur în Persoana plină de sens, sens al tuturor sensurilor, a Logosului. Totul culminează în Persoana de la care provine Logosul, Pantocratorul, susținătorul și împlinitorul Bisericii și al tuturor celor văzute și nevăzute și care este izvorul Logosului Întrupat. Cu alte cuvinte, nesfârșitul dragostei, libertății și credinței în Dumnezeu se deschide în Hristos⁴³.

În viziunea Sfântului Iustin, Logosul are funcția de a fi Mijlocitor al revelației până la sfârșitul lumii, misiunea acestuia încheindu-se la „o a doua parusie”, noțiune formulată pentru prima dată de el în contextul apologiilor creștine. Sfântul Iustin se sprijină aici atât pe Evangheliștii sinoptici, cât și pe **Evanghelia după Ioan**. Sfântul Iustin găsește în acestea dovada pentru identitatea **Logosului întrupat** cu **Logosul preexistent**, care este și Mijlocitorul creației și al revelației. În acest context, Sfântul Iustin afirmă: „profeții au vestit de mai înainte **două venituri** ale lui Hristos; una, cea care a fost deja, ca a unui om disprețuit și pătimitor, iar a doua oară va avea loc atunci când El va veni cu slavă din ceruri, împreună cu oștirea Lui îngerească și când va învia trupurile tuturor oamenilor care au fost vreodată și va îmbrăca pe cele ale celor vrednici în nestrucăciune, iar pe acelea ale celor nedrepti le va trimite în focul cel veșnic, ca să se chinuiască de-a pururea, laolaltă cu demonii cei răi”⁴⁴. „căci veți ieși întru veselie și veți fi învățați întru bucurie, munții și colinele vor sălta, primindu-vă pe voi și toți arborii de pe ogoare vor lovi din ramuri; în locul spinului va răsări chiparosul; în locul urzicii va răsări mirtul; iar **Domnul** va fi spre **nume și semn veșnic** și nu se va șterge (Is.55, 3 – 13). Dintre cuvintele acestea și din altele de felul acesta, spuse de profeți, am accentuat, o, Tryfon, că unele s-au spus cu privire la prima venire a lui Hristos, în care avea să Se arate oamenilor «*necinstit, disprețuit și muritor*» (Is.53, 2 – 3), iar celelalte, la cea de a doua arătare a Lui, «*când va veni întru slavă și deasupra norilor*» și poporul vostru «*Îl va vedea și-L va cunoaște pe Acela pe Care L-au împuns cu sulița*» (Zah.12, 10)”⁴⁵.

Această funcție de Mijlocitor al revelației între Dumnezeu și om implică o ființare a Cuvântului, o materializare a Sa, pentru care grecii au introdus noțiunea de Nomos. Astfel, Iisus Hristos devine și Nomos, iar, prin acțiunea revelatoare neîntreruptă a Logosului, istoria omenirii se încadrează într-un plan spiritual și existențial care se caracterizează printr-un început, o culminare și un sfârșit⁴⁶.

Incluzându-le într-o teologie a istoriei, Sfântul Iustin le schimbă și sensul fundamental: „peste tot unde Hristos este numit Logos și Nomos ca Mijlocitor al revelației divine, este numit în sensul unei înțelegeri istorice a revelației”⁴⁷, sau,

⁴³ cf. Nicolae Cabasila „omul a fost creat spre Hristos ca spre un dreptar (canon) și normă ... ca să-L poată primi pe Dumnezeu”, *Despre viața în Hristos*, P.G. col.560 D.

⁴⁴ *Apologia I*, LII, p. 59.

⁴⁵ *Dialog* ..., 1, XIV, p.107.

⁴⁶ C. Andersen, *Logos* ..., p. 312.

⁴⁷ *Ibid*, p. 312.

după cum spune J. Daniélou, „învățătura lui Iustin despre Logos a preluat, așadar, ambele noțiuni centrale ale grecilor, Logos și Nomos, însă le-a inclus într-o concepție a teologiei istoriei”⁴⁸. Elocvente sunt, în acest sens, luările de poziție ale lui Iustin, care se bazează pe textele biblice consacrate⁴⁹: „taina mielului pe care a poruncit Dumnezeu ca să-l jertfiți de Paște, era o imagine a lui Hristos, cu sângele Căruia, după cuvântul credinței în El, se ung casele lor (Ieș. 2, 7 – 21), adică voi înșivă, care credeți în El.

10. Căci puteți cu toții să înțelegeți că, Adam, creatura pe care a creat-o Dumnezeu, a fost casă a suflării lui Dumnezeu (Fac. 2, 7; I Cor. 3, 16). Cum că și această poruncă era, însă, trecătoare, vă voi dovedi acum. Dumnezeu nu îngăduie ca să se jertfească mielul pascal nicăieri, decât numai pe locul în care s-a chemat numele Lui, știind că vor veni zile, după pătimirea lui Hristos, când și locul Ierusalimului se va da vrăjmașilor voștri și se va înceta, pur și simplu, de a se mai aduce orice ofrandă. Și porunca de a fi consumat tot mielul, acela era un simbol al pătimirii crucii, prin care Hristos avea să pătimească. Căci mielul, atunci când se frige, se așează tot în felul crucii. Într-adevăr, o sulică dreaptă se trece din părțile cele de jos, până la cap, și alta, iarăși, pe la spate, de care se atârna și labele mielului. De altfel, poruncind ca cei doi țapi, care se aduceau în post (Lev. 16, 5 ș.u.), dintre care unul era trimis ca ispășire, iar altul se aducea ca ofrandă, să fie, de asemenea, și aceasta **o vestire a celor două veniri ale lui Hristos**: una, în care bătrânii poporului vostru și preoții L-au trimis ca pe o ispășire, punând mâinile pe El și omorându-L, iar cea de a doua venire a Lui, când, în același loc al Ierusalimului, îl veți cunoaște pe Cel necinstit de voi. Căci El a fost ofrandă pentru toți păcătoșii care vor voi să se pocăiască și care postesc postul acela pe care-l arată Isaia, rupând lanțurile contractelor siluitoare și păzind toate celelalte, arătate deopotrivă de el (Is. 58, 5 -7), pe care eu însumi vi le-am istorisit, lucruri pe care le săvârșesc cei ce cred în Hristos”⁵⁰.

Prezența lui Iisus Hristos, Cuvântul cel dumnezeiesc, consacră instaurarea unei noi învățăături, bazată pe „Întruparea din iubire a Logosului”, în calitate de a doua Persoană a Sfintei Treimi și constituirea unui nou model de existență, în care guvernează Rațiunea sau Logosul suprem, din care derivă, prin creație, rațiunile lucrurilor, precum și rațiunile existențiale ale tuturor ființelor și ale tuturor legăturilor dintre ele. Prezență activă, emanație a Tatălui ceresc, Logosul este o putere în continuă mișcare, putere care determină transformarea vieții și a istoriei Bisericii prin iubire și Jertfă, sau, după cum afirmă pr. prof. dr. I.G. Coman: „El (Logosul n.n.) este rațiunea supremă care arde în și din iubire de la începutul și până la sfârșitul veacurilor”⁵¹.

⁴⁸ J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, p. 317 - 353.

⁴⁹ Ieș. 2, 7 – 21; Fac. 2, 7; Lev. 16, 5 ș.u.; Is. 58, 5 -7; Ps. 1,2; I Cor. 3, 16.

⁵⁰ *Dialogul...I*, XL, p. 135 – 136.

⁵¹ Pr. prof. dr. I.G. Coman, *Valoarea literaturii patristice a primelor patru secole în cadrul literaturii antice*, în *Studii Teologice*, seria II, an. XXIV (1972), nr. 1 – 2, p. 6.

Logosul, din terminologia filosofică grecească, Iisus – Cuvântul, din terminologia creștină, cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi, care există din veci din Tatăl și prin care Dumnezeu a creat universul, a lucrat permanent în lume, din preexistență și până la întruparea Sa, semănând în conștiința omenească semințele adevărului și permanentizând neîncetat, în aceasta, puterea Revelației. Acest Logos precreeștin a acționat ca o „lumen mentis”, întrupare a Minții divine, lumină vie, care s-a arătat patriarhilor, înțelepților și profeților, precum și oamenilor care au manifestat credință tare, stimulând inteligența și frumusețea morală a acestora, și oferindu-le posibilitatea de a prevesti viitorului calea, adevărul și viața. Cuvântul cel dumnezeiesc a fecundat, în chip fericit, inteligența, rațiunea și puterea de înțelegere a credincioșilor, orientându-le năzuințele prin cultivarea credinței în triumful păcii, binelui și frumosului.

În *Apologii* și în *Dialogul cu iudeul Tryfon*, Sfântului Iustin Martirul și Filosoful vorbește despre Logosul seminal, **λόγος σπερματικός** și despre Logosul total ca ipostaze creatoare ale Cuvântului dumnezeiesc. În *Apologia a doua*, Sfântul Iustin pune în discuție participarea filosofilor precreeștini la asimilarea și afirmarea credinței creștine, datorită faptului că el provenea dintre aceștia, cu sublinierea adeziunii sale totale la credința creștină, dusă până la sacrificiul suprem.

11. În comentariile sale, termenul Logos are cel puțin patru sensuri: logos – cu sensul de „rațiune”, „judecată”; logos – cu sensul de „formă rațională pură”; logos – cu sensul de „conținut supranatural”; logos – cu sensul de „putere divină”, identic cu Logosul propriu-zis, Fiul lui Dumnezeu.

Potrivit afirmațiilor Sfântului Iustin, Logosul, emanație a lui Dumnezeu, aflată în unire cu Acesta, este preexistent tuturor creaturilor și nu are un sens inteligibil⁵², după cum nici denumirea de Dumnezeu nu este un nume, ci un concept înăscut făpturii omenești, pentru un lucru cu neputință de explicat. În explicațiile pe care le oferă lui Tryfon, numele de Logos și de Hristos sunt improprii pentru persoana Mântuitorului, după cum nici lui Dumnezeu nu i se poate da un nume, pentru că El este nenăscut, iar acelaia „căruia i se dă un nume oarecare trebuie să aibă pe cineva mai în vârstă ca el”⁵³, singura excepție nominală fiind aceea a lui Iisus, care înseamnă Om și Mântuitor.

În această demonstrație teologico-filosofică constă superioritatea și originalitatea gândirii Sfântului Iustin, în raport cu filosofii greci din care s-a inspirat. El pornește de la premisa că, înainte de venirea lui Iisus, întreg neamul omenesc a participat la Logosul Hristos, în sensul că toate neamurile sunt opera lui Dumnezeu și acestea nu puteau fi lipsite de ajutorul și îndrumarea Logosului dumnezeiesc. Prin această alegație Sfântul Iustin demonstrează modul în care rațiunea umană tinde să se apropie de rațiunea divină.

⁵² *Apologia II*, VI, p. 81 – 82.

⁵³ *Ibidem*, p. 81.

Tributar, într-o anumită măsură, filosofiei neoplatoniciene, Sfântul Iustin afirmă că orice rațiune, posedând sămânța Logosului, este capabilă de cunoașterea adevărului. Formularea este oarecum hazardată, din moment ce, în altă propoziție filosofică, afirmă că rațiunea profană nu se poate compara cu învățătura creștină, aducând ca argument faptul că, tot ceea ce filosofii și legislatorii au afirmat ca fiind drept sau adevărat, a fost opera reflecției imperfecte a rațiunii lor. Contradicțiile din gândirea filosofilor care au trăit înaintea lui se datoresc cunoașterii imperfecte, parțiale a Logosului. Acest lucru i se pare normal din moment ce filosofii respectivi nu au avut cunoștință de propovăduirile învățaților și proorocilor biblici. Acești filosofi, anteriori venirii lui Hristos, anteriori Logosului întrupat, au încercat să înțeleagă și să dovedească adevărurile prin rațiune, prin mijloace omenești, drept pentru care au ajuns, de cele mai multe ori, în fața instanțelor de judecată ale autorităților vremii. Un exemplu edificator este cel al filosofului grec Socrate, care, căutând adevărul și exprimându-și punctul de vedere în legătură cu acesta, a sfârșit prin a fi învinuit cu aceleași acuze pe care puterea imperială romană le aduce acum creștinilor.

Deși au căutat adevărul și s-au sacrificat în numele acestuia, Socrate, Heraclit sau Rufus Musionius nu au reușit să-i determine pe contemporanii sau pe urmașii lor să se sacrifice, așa cum au făcut cei ce au crezut și cred în cuvintele lui Iisus Hristos.

Cu toate acestea, acești filosofi, căutători sinceri ai adevărului, merită numele de creștini, înaintea lui Hristos, pentru că ei au fost victimele demonilor care au lucrat în așa fel „ca toți cei ce s-au străduit, în orice fel, să trăiască potrivit Cuvântului și să fugă de răutate, să fie întotdeauna urâți. Așa că nu este câtuși de puțin de mirare, dacă demonii, dați pe față, fac în așa fel ca să fie urâți cu mult mai mult, nu acei care participă numai în parte la acest **Cuvânt spermatic**, ci care posedă cunoștința și contemplarea întregului Cuvânt, care este Hristos”⁵⁴.

12. Sfântul Iustin atestă prezența Logosului la precreștini, cu sublinierea că aceștia nu au pătruns întregul sens al Cuvântului, dovadă fiind contradicțiile și contrazicerile din atitudinea și din lucrările lor. Ceea ce îi deosebește pe creștini de precreștini este faptul că creștinii posedă întregul sens al Cuvântului: „...cele ale noastre depășesc orice altă învățatură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. 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. Dar, deoarece ei nu au cunoscut toate cele ale Cuvântului, Care este Hristos, ei au spus, de multe ori, și lucruri contrare.

De altfel, chiar și cei ce au fost mai înainte de Hristos și au încercat să-și dea seama de niște asemenea lucruri în chip omenesc, cu ajutorul rațiunii”⁵⁵. Fiind de natură fizică, efort de înțelegere al ființei umane, prin rațiune, Logosul precreștin este imperfect, logos seminal, deci fragmentar. După opinia Sf. Iustin, acest logos seminal

⁵⁴ *Apologia II*, VIII, p. 83.

⁵⁵ I.G. Coman, *Patrologia*, I, p. 23.

acționează în trei domenii: religios, filosofic și moral. În domeniul religios, Logosul seminal a acționat asupra lui Socrate și Platon. Socrate, în *Apologia* sa, afirmă că a fost asistat de un daimon (Logos) în lupta împotriva demonilor, declarându-se exponentul Logosului ca rațiune și virtute; Platon vorbește, în *Timaios*, de existența unui Demiurg care a creat Rațiunea Universală, realitate din care Sfântul Iustin trage concluzia că Iisus este Logosul pe care fiecare categorie, fiecare rasă de oameni îl împărtășește.

Sfântul Iustin afirmă că Logosul seminal, Logos spermatikos, după ce își împlinește lucrarea de luminare a spiritului omenesc, de-a lungul istoriei precreștine, devine Hristos, Cuvântul întreg, „Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet”, adică Logos total, expresie a Rațiunii divine care „lucrează în oameni prin puterea rațiunii naturale sau a seminței de rațiune. Dar, la momentul cuvenit, Rațiunea divină s-a întrupat, Logosul spermatikos devenind Logos total. Întruparea s-a făcut, grație voinței lui Dumnezeu, prin puterea însăși a Logosului și prin Fecioara. Logosul întrupat s-a numit Iisus, a fost răstignit, a murit, a înviat și s-a înălțat la ceruri. El încununează opera Logosului spermatikos prin venirea Adevărului însuși în lume. El implică nu numai o cunoaștere desăvârșită a realului, ci și mântuirea deplină”.

Meritul deosebit al Sfântului Iustin este acela că a intuit posibilitatea de unire și armonizare a lumii precreștine cu cea creștină prin Logosul seminal, iar prin Logosul total a definit epifania integrală a divinității în rolul său de Învățător, Pilduitor și Mântuitor. Cuvântul său de ordine este „noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet”, prin care identifică Logosul total cu Hristos. Prin aceasta, logosul total este consubstanțial cu Dumnezeu și egal Lui.

În raportul dintre Logos și Nomos, Sfântul Iustin aduce o contribuție esențială prin identificarea Logosului divin cu persoana istorică a lui Iisus, privită în evoluția seculară a omenirii, de la primii profeți și până la întruparea Lui. Dacă prima fază a istoriei Logosului este creația, a doua este întruparea, cu chip și nume omenesc, cel mai mare eveniment pe care l-au trăit vreodată cerul și pământul. Prin întruparea lui Iisus Hristos, Logosul pătrunde în mod real în istoria omenirii, iar existența sa istorică a schimbat definitiv destinul omului și al lumii.

În virtutea celor demonstrate mai înainte, Sfântul Iustin vorbește despre creștinism ca despre o nouă Lege, νόμος și o nouă Alianță **ιαθήκ**, opuse celor vechi, adevăratul legiuitor nemaifiind Moise, ci Iisus Hristos.

Cuvântul lui Dumnezeu, după ce a fost comunicat parțial filosofilor, după ce s-a arătat patriarhilor în teofaniile Vechiului Testament, S-a întrupat în Iisus Hristos, și aceasta constituie sâmburele rațional al gândirii și propovăduirii teologice ale Sfântului Iustin, întemeiate pe realitatea întrupării Cuvântului și pe demonstrarea divinității lui Iisus Hristos.

13. După cum afirmă Sfântul Iustin în nenumărate locuri din lucrările sale, Iisus rămâne într-o continuitate vizibilă cu succesorii lui Adam și ai lui Moise și, prin aceasta, firea Sa omenească primește legitimitate și consacrare, luând chip omenesc din Fecioara Maria. În acest fel, Iisus Hristos își asumă destinul urmașilor

lui Adam și contribuie decisiv la înnoirea acestui destin din interiorul său, devenind „trup, Cuvânt și suflet”. Prin această întrupare, El nu neagă șirul de nașteri anterioare, ci îl purifică de păcatele acumulate pe parcurs, aducând modelul unui nou tip uman, reprezentând calea, adevărul și viața în litera și spiritul Cuvântului dumnezeiesc. În acest fel, Iisus Hristos unește modul venirii la existență **prin creație** cu modul de venire la existență **prin naștere**, reabilitând acest parcurs care se desfășura încă din vremurile adamice.

În temeiul creațiunii protopărinților, toți primeau sufletul ca întruchipare a Cuvântului prin comunicarea Duhului Sfânt din suflarea de viață a lui Dumnezeu, iar, odată cu primirea sufletului, se împărtășeau de relația dialogică cu Dumnezeu-Cuvântul.

Noutatea întrupării lui Iisus Hristos, în raport cu șirurile anterioare de oameni, constă în faptul că El este Unul-născut, Fiul Tatălui ceresc, care ia „chipul lui Dumnezeu” și este destinat să contribuie, prin pilde și suferințe, la iertarea păcatelor lumii.

În Iisus Hristos, firea umană se ipostaziază, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, adică Însuși Fiul lui Dumnezeu. Se face subiectul firii umane, prin lucrarea Duhului Sfânt, respectiv, Hristos însuși. Se face partener uman al dialogului cu Dumnezeu, rămânând, în același timp, și partenerul divin al acestui dialog.

THE ECCLESIOLOGIC PROBLEM IN THE WORKS OF TWO REFORMED THEOLOGIAN REPRESENTATIVE FOR THE CONTEMPORARY OECUMENISM

DACIAN BUT- CĂPUȘAN

REZUMAT. Problema eclesiologică în operele a doi teologi reformați reprezentativi ai ecumenismului contemporan. La mijlocul secolului XX, prin Adunarea generală de constituire a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Amsterdam, 1948), a fost deschis drumul spre refacerea unității bisericești, spre sfârșitul mileniului al II-lea creștin, care debutase cu Marea Schismă de la 1054, urmată de alte dezbinări: apariția Protestantismului, la mijlocul acestui mileniu (1517) și apoi a neoprotentantismului, cu diferite denominațiuni. În afara CEB s-au dezvoltat mai multe dialoguri interconfesionale, care progresează, în același timp, o serie de teologi protestanți mai noi – ne-am oprit în studiul de față asupra a doi teologi reformați – manifestă o mare deschidere față de Ortodoxie, fiind familiarizați cu Teologia ortodoxă. O grupă de teme abordate de către aceștia este de ordin eclesiologic. Descoperind comorile spirituale conținute de textele liturgice și tradiția bisericească, imaginea acestora despre Biserica Ortodoxă s-a schimbat în mod semnificativ.

Primul secretar general al CEB, Willem Adolf Visser't Hooft susține supremația cuvântului și respinge instituționalismul, dar se înscrie pe făgașul efortului Protestantismului actual de a face vizibilă Biserica, el expune aspectele eclesiologiei ortodoxe: sobornicitatea, infailibilitatea, temeiul hristologic deopotrivă cu cel pnevmatologic al Bisericii, raportul dintre Biserica locală și cea universală, echilibrul între aspectele teocratice și antropocentrice, poziția și rolul deosebit al clerului, posibilitatea comuniunii umanului cu divinul, afirmând în concluzie: "e greu pentru protestanții apuseni să aprecieze aceste credințe la dreapta lor valoare."

Lukas Vischer, fost director al Secretariatului unității "Credință și constituție" a CEB și președinte al Adunării Mondiale a Bisericilor Reformate, deși exclude din procesul mântuirii subiective orice rol al Bisericii, descrisă ca Verbi Creatura și redă centralitatea conceptului de preoție a tuturor credincioșilor pentru tradiția reformată, depășește conceptul de Biserică-sumă sau elementele teoriei ramurilor, considerând CEB un instrument de tranziție prin care se poate ajunge la comuniune euharistică. Este de acord cu Hooft că acesta nu este o Biserică, Biserica prin excelență sau o supra-Biserică. Biserica nu este o asociație voluntară, ci e instituită de Dumnezeu, nu rezultatul inițiativei omenești. De asemenea subliniază importanța apartenenței la Biserica văzută și afirmă că unitatea Bisericii nu înseamnă o uniformitate, iar la baza unității Bisericilor trebuie să fie hristocentrismul. Vischer recunoaște că Bisericile Reformate nu au o înțelegere foarte clară asupra ministerului și a slujitorilor și este de acord că problema centrală în cadrul dialogului ortodox-reformat, cu privire la învățătura despre Biserică este cea a continuității apostolice și a consacrării episcopale.

During the contemporary period, Christian Churches feel, through various organisations, a permanent wish to remake the Christian unity. This work of remaking began about half a century ago through the General Assembly for constituting the World Council of Churches (WCC), at Amsterdam, in 1948. It was thus opened the way to unity, in the middle of the 20th century, therefore towards the end of the second Christian millenium, which made its debut with the Great Schism of 1054, followed by others scissions and the appearance of Protestantism, just in the middle of this millenium, i.e. in 1517, and then that of neoprotestantism, with its various denominations.

The area where it still persists more vaguenesses is ecclesiology, because here there is a great diversity of doctrines and ecclesial practices.

The purpose of the interconfessional dialogue within WCC, or besides it, is the debate of the doctrinaire questions, which differentiate and separate the Churches and the finding of solutions for removing obstacles in the way of unity, too.

We hereby present the ecclesiological conceptions of two protestant personalities who brought a major contribution to the contemporary Oecumenism.

1. Willem Adolf Visser't Hooft

The Dutch Reformed pastor D. Dr. Willem Adolf Visser't Hooft, the first general secretary of the WCC, showed an outstanding opening towards Orthodoxy.

His name is linked with the period of the WCC building. On the oecumenical level, he started his activity as secretary of the Young Mondial Committee of Associations – YMCA (1924). Then he served as secretary general of the Mondial Federation of Christian Students (1931), and from 1938 as general secretary of the provisional Committee of WCC and its general secretary during the period of 1948 –1966. From 1968 he was its honorary president. In 1962 and 1975, when was awarded the title of Doctor Honoris Causa of the Theological Institute of Bucharest, he pays a visit to the Romanian Patriarchate. During his mandate, Romanian Orthodox Church became a member of WCC at General Assembly from New Delhi - November 19th - December 5th, 1961.

Taking the stand of the contemporary Protestantism regarding the laying of the stress on pneumatological elements, Hooft speaks about christological as well as about the pneumatological foundation of the Church, the rightful successor of Israel, representing the new people of God, the renewed humanity whose mellow is Christ. Christ is Head of the Church and at the same time the first born of the mortals, and the new life in the Church is a life in Holy Spirit, as “Holy Spirit ceaselessly builds the Church. Our communion is Holy Spirit’s communion. Church is a spiritual dwelling, it is a dwelling built, and constantly renewed by the Holy Spirit.”¹ Christ is the head stone on which “God built a well-coordinated dwelling in which He lives through Holy Spirit.”²

The author shows that Church is neither identic to the Kingdom of God, nor separated from this. Church waits for the Kingdom and preaches its Gospel, and its members belong to the Kingdom of God, because they constitute the people of God.

¹ W.A. Visser't Hooft – *Le renouveau de l'Église*, Ed. Labor et Fides, Geneve, 1956, p.22

² Idem – *Misère et grandeur de l'Église*, Ed. Je Sers, Paris, 19, p. 30.

About saints' perseverance it is said that it represents the real Church of God. The quoted text Heb 12,1 refers to Christians who persist in faith and in the new life, it does not speak about a community of the selected ones, which is the Church. Only God alone knows who are and who are not its members. It is brought as an argument a quotation from Happy Augustine's *De civitate Dei*: "God's will is to be kept hidden the names of those who belong to the Devil and of those who belong to Him. These are hidden now because nobody knows whether those who belong at the beginning, will not fall and that who are on the earth will not raise."³ This fragment proves the existence of the righteous ones and of the sinners, who can straighten themselves as they are within the Church. All the baptized Christians are members of the Church. The Lord knows those who are His (II Tim 2,19). Indeed God through His prescience - a form of the intellectual attribute of omniscience - knows those who will be saved, but this does not mean that the others do not belong to the Church, or that God unconditionally predestines.

As for the Reform, this is not a historical act, but a permanent mission of the Church as the great reformer Jean Calvin (1509- 1564) said in the incipient stage of Protestantism: *Ecclesia semper reformanda*.

The renewal is a new building. Through the Holy Spirit God permanently creates a new Church. If it is not renewed, the Church remains an amorphous mass of people. The Church building is at the same time the restoration of a real brotherhood within the bosom of our community. Because Evangelical koinonia belongs to the real nature of the Church.⁴ The renewal involves the apostolic and missionary character.

Word's supremacy is continuously defended. Bible has to be in the foreground in the Church. "The reason is not a refuge for saved souls, but it is an army of missionaries who proclaim the good news of the Kingdom and of the coming of the Kingdom embodied by Jesus Christ in the world."⁵ The main task of the Church is the preaching of the word, which means to remain on the Old Testament's level, where there were no Sacraments. The Sinagogue preached the word of God each Saturday. The profets herald Mesia's coming, the Kingdom of Heavens, before John the Baptist, but grace and truth came through Jesus Christ" (John 1, 17).

Visser't Hooft shows himself worried, because Churches could become victims of institutionalism, because it is not a real bond between institution and doctrine. Church's structure has to be founded on the conception about Church's being as it was revealed by the New Testament. "The serious error is to consider the secular, intangible, lay factors as foundations of the Church itself. The assertion that Church is holy could be interpreted in the sense that the forms through which it traditionally expresses itself are sacred. Passing this step, the renewal shows itself practically impossible."⁶

There is here an exaggeration. Every reality tends towards an institutional development. Although the Church is an institution, we could speak about a spiritual

³ Aurelius Augustinus – *De civitate Dei* 20/7 c.f. W.A.Visser't Hooft – *Le renouveau...*, p. 29.

⁴ W.A.Visser't Hooft – *Le renouveau...*, p. 67.

⁵ *Ibidem*, p.68.

⁶ *Ibidem*, p.74.

renewal. But it could exist no evolution with regard to the Church's being, if it was in permanent change, having not a steady character, it was not holy, remaining locked in the creation sphere, in that of the human-like.

The author calls secular factors those which belong to the revealed aspect of the Church, to its organisation.

Church represents the body of the new creation, the people of the recent times, of the eschatological time.

Along the same line, likewise Emil Brunner (1889-1965) the protagonist of the Dialectical or Crisis Theology, he speaks about the gap between the Church that Gospel wished and that which men built.

Although, Hooft follows the track of the current Protestant effort to make the Church visible, not agreeing with the theologian Adolf von Harnack (1851-1930), according to whom "Church is an exterior reality, which helps inner realities."⁷

Church is God's building (I Cor 3,9), not a purely human institution, although we are tempted to assimilate life of the visible Church to that of other human institutions or societies." Church belongs to Gospel and far from covering its content it embodies and shows it. We discover that it is not an institution for maintaining religious culture, but it is God's people and the Body of Christ".⁸

According to the New Testament, the parish is identified with the Church in its local, concret manifestation. The term used both for the universal Church and for the local one is *ἐκκλησία*. Indeed, the local Church is not a fragmental part of the Church like in the Roman-Catholicism, but the local Church, in the Orthodox teaching, is not the parish. The institution of the episcopate is a constitutive and indispensable part of the local Church, because "the succession of bishops is the essential sign of Christ's Church."⁹ During the apostolical epoch Church was identified with the eucharistic assembly, the episcopal parish. During the post-apostolical period there appears the parish led by a presbiter, as it is till nowadays in the traditional Churches, and Reform loses the episcopal office. In Orthodoxy, local Church includes all the eucharistic assemblies from an episcopal diocese." The notion of Church is guaranteed by a bishop and not by a presbiter; local Church as an entity having a plenary ecclesiological statute, is an episcopal diocese, and not the parish."¹⁰ Church is not an association founded on its members' wish. "There is a Church and there are Churches, which are, really, part of the Church and live in communion with it. This is the situation that Bible describes. But we are no more in this situation. Today Churches there are, not in the sense of local parishes which all considered themselves constitutive parts of the Church, but in the sense of ecclesial national or international organisations, which have a sense of corporations, side by side or in opposition to one other or mutually ignoring one another... they are not in communion."¹¹

⁷ Adolf von Harnack – *L'Essance du christianism*, p. 219 c.f.W.A.Visser't Hooft – *Misère...*, p. 29.

⁸ W.A.Visser't Hooft – *Misère...*, p.29.

⁹ Ioannis Zizioulas – *Ființa eclesială*, Ed.Bizantină, București, 1996, p.225.

¹⁰ W.A.Visser't Hooft – *Misère...*, p. 61-62.

¹¹ *Ibidem*, p. 56.

We are presented the situation of the present time, when various denominations pretend that they are the real Church, within the context of the Oecumenical Movement, the reformed theologian suggests the return to the Church that the Scriptures speak about. It appears here, too, the idea of the Church's presence in various visible Churches in which there cohabit elements of truth and untruth.

In the issue regarding the importance of rebuilding the Church's unity, Hooft ascertains that all the Roman-Catholic, Anglican, or Orthodox literary publications on biblical problem and "the protestant position, with its lamentable sectarianism and its invisible Church is finally surpassed."¹² But he speaks about an abstract, spiritual unity, in which all those who believe in Christ have to recognise, as the members of the Church are one in Christ. The problem of exterior manifestation of unity is secondary for the Church of Reform. The reformers give the impression of unity's spiritualisation so that it becomes a sort of platonic idea, without any relation with the terrestrial reality. "It is, of course, about a fundamental misunderstanding - affirms Hooft - the reformers showed the identification merely between Body of Christ and visible Church, between the unity of this body and Church's unity in organisation is inconceivable. But they have not shown that the Church's unity is necessarily invisible. What is interesting first of all is not to know if Church's unity is visible or invisible, but whence it comes ... the unity comes on high - we all depend on Christ, one is Christ's work, not the product of our wish. Church is Christ's Body, but this image does not mean, first of all, that Church is a corporation, a social body."¹³

The WCC is not a Church, it does not represent the universal Church, it must not signify neutrality, but it is a means, a method which could serve the purpose of remaking the Christian unity.

This organisation is not a supra-Church, it has not the prerogatives of the Church or canonic authority. In this context, a Romanian contemporary theologian, Ion Bria (1929-2002), says, "the Orthodox believers will appreciate exquisitely Willem Adolf Visser't Hooft's conception, according to which the Oecumenical Council is a Council of Churches, which has not to be considered only in terms of a practical organisation, nor like a movement without doctrinal foundation, as the movements of liberal tendency would have wished. His merit consists in that he clearly infers that the movement of Churches' unity is not a simple problem of pastoral and missionary priority, but a major biblical and ecclesiological theme."¹⁴

Referring to Orthodoxy, Visser't Hooft remarks the sense of Church's catholicity as "a catholicism of substance, because it consists of a profound attachment and of a great faith in the holy teaching and in the universal tradition's plenitude."¹⁵

¹² *Ibidem*, p. 59.

¹³ Idem - "Le council oecumenique des Églises: sa nature, ses limites" - *Hommage et reconnaissance*, Delachaux & Niestle-Paris, 1946, p.135.

¹⁴ Pr.Prof.Dr. Ion Bria - *Destinul Ortodoxiei*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1989, p. 193.

¹⁵ W.A. Visser't Hooft - *Ortodoxia văzută de un protestant*, Sibiu, 1933, p. 11.

Orthodox Churches form a “spiritual democracy”¹⁶, a brotherhood of autonomous Churches, with the same faith, constitution and Liturgy.

Bible and Tradition, indissolubly united are the two major means of Revelation keeping and transmission. Church is infallible as a whole, not only in one of its organs; pope, assemblies of clergymen or even Oecumenical Council. The only authorised to expound the revealed truth is the Church, Scriptures should be understood in the light of Tradition, which does not obstruct human freedom, but it restrains the arbitrary thinking.

Orthodoxy is a system in which theocratical and anthropocentric tendencies are in poise; there is the possibility of human and divine communion.” There is not an absolute duality between God and world, between God and man. The precipice which separated them is passed by Embodiment and the Church is the place where the Embodiment is prolonged. God permanently pervades in world’s life and His action could be directly felt and tangible by all of them which have the eyes opened.”¹⁷ In this context we are given the synthetic definition of the Church.” Church itself is the union of divine reality with human reality.”¹⁸

In Church, the Christian remakes Christ’s road: ”Christ’s action is direct ... He discovers not only the divinity of man, but He really offers it to him. All He had, all that was His life’s plenitude, He gives them, which are members of His Body, the Church.”¹⁹

The unseen is present in the Church and it must be understood as seen, the divine grace manifests itself through life’s reality, it is a “healthy conception about Church conceived at the same time as a mystic reality, that passes beyond any historical individualisation, and as a seen reality, too, which through its teaching and worship strictly and really expresses the divine life itself”²⁰.

The unity of faith is the sine qua non condition of remaking the Christian unity. Orthodoxy rejects ecclesiological pluralism, dogmatic relativism and Churches’ equalitarianism, it pursues the achievement of Church’s seen unity, in which the universality of Christ’s Body finds its supreme expression. The stress is not so much on the institutional aspect, and the attitude towards the other Churches or Christian communities is different from that of Roman-Catholicism.

Hooft observes the special position of clergy regarding the sacramental work, in Orthodoxy, but this does not make it a teaching Church .

In the conclusion of these aspects of the Orthodox ecclesiology which he exposes, the reformed theologian affirms: ”It is hard for western protestants to appreciate these beliefs at their right value.”²¹

2. Lukas Vischer

The reformed theologian Lukas Vischer was born in Basel in 1926. He was a member of the Secretariate of the unity Faith and Order of the WCC, and than

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 36-37.

¹⁸ *Ibidem*, p. 50.

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

²⁰ *Ibidem*, p. 58.

²¹ *Ibidem*, p.40.

its director between 1965-1979 and chairman of the Theological Department of World Alliance of Reformed Churches 1982-1989. He is a pastor since 1950 and Doctor in Divination of the Basel University (1952). Now he is a consulting professor of the Berna University.

He was in Cluj on the 19th of March, 1964 leading a delegation of WCC, made up as a “group of theological studies”. Then he visited The Protestant Theological Institute, the cathedral and the residence of the Orthodox Bishopric, delivering short addresses.

In his countless publications: articles, essays and conferences, published in magazines, edited by oecumenical organisations, in whose framework he activated, we also find problems of ecclesiology, very succinctly exposed, although he has not a particular work, in which to develop the teaching on Church.

The favourite description of the Church in Reformed tradition is *creatura Verbi*, in agreement with reformers’ teaching. Vischer excludes any role of the Church in the subjective salvation process. The Christian saves himself in conformity with Christ, and with Christ exclusively. It is a narrowing of the vision of Church, that is constituted through word preaching and Sacraments celebration, because it exists the tendency to define Church unilaterally, dominated by word and verbal communication. The Sacraments were pushed on a back seat. The Lord’s Supper being celebrated very rarely, although Calvin wished to introduce the weekly celebration. Here the author expresses his regret, “the plenitude of life in the presence of God is in danger to be distorted.”²² The Church must constantly revolve around Holy Scripture, which is the unique way to keep and transmit God’s word. However, this has not to be identified with Embodied God’s Word, which would mean fundamentalism.

In the definition given to Church which, “is present where God’s word is proclaimed, the Sacraments are administered and the congregation is established in Christian discipleship in submission of the word”²³. It is pointed out the importance of the congregation and of the discipline which have to reign in this as well as the necessity of the ministry or ministries, which have the responsibility of word’s preaching and leading. All these aspects were emphasized by the reformers.

Church is *in via*, as the pilgrim people of God, it is still in its journey. The assertion is right because Church is not identic with the Kingdom of God, but when we speak about different Churches, which are on the way we are in the frame of the branch theory’s premises, which asserts that the real Church is not yet achieved, it belongs to the future, and all these Churches this term calling historical Churches as well as any denomination, in which are mixed elements of truth and untruth, make their way to it.

But it seems that the reformed theologian surpasses this teaching as well as the conception of Church-sum. “Church is a community in many localities and it is not a structure overlapped to parishes and these single ones are not parts in the sense that they form the Church only when they are gathered together. Any single one is Church, because Christ is present in each part. For example, the Church of Chorint

²² Lukas Vischer – “The Reform of Church and its Witness today” – *Course for students and pastors*, Geneve, 1986, p. 26.

²³ *Ibidem*, p. 26.

is Christ's Body and not only a member of Christ's Body. This does not mean that the single Churches do not belong to each other. Just because Christ is present in all these, they are tied to each other very closely and they have to keep this bond. And the universal Church is the community of local Churches and it can express itself only as this community.²⁴

In Lukas Vischer's thinking regarding the Church catholicity there is just the exterior, geographic, extensive aspect of this. Church is meant to expand to the end of earth (Math 28,19-20; Mark 16,16) .

The new Confessions of faith in Protestantism, observes the author, do not speak about Church's being, offering new approaches of the problem or decoding the content of the notion, so vast, so profound, but only about its missionary tasks, its opening towards the world, showing the old testamentary prefiguration in this direction, too. Thus it is stressed the Church's social activity, for lack of a sacramental life.

WCC is not an institution, but an instrument of transition, through which, the reformed theologian expresses his hope, they will come to eucharistic communion. WCC is not a Church, or the Church, par excellence, but an organisation because its members are devised. Its image as a communion of Churches is not proper because the Orthodox Church and the Roman-Catholic Church considered themselves as the Church of Jesus Christ.

On the other hand, WARC is a "free federation of Churches, having the same origin and the same way"²⁵ The Reformed Churches, members of this institution confess Jesus Christ as Lord and Saviour and they are united in the confessing of Scripture. But these elements are not enough for the achievement of the intercommunion and for the remaking of the Christian unity .

Vischer sees the Reformed Churches' participation at Oecumenical Movement as a renewal of the Church, in the context announced by Calvin *ecclesia semper reformanda*, the renewal is a permanent duty. The Reformed Churches were among the pioneers of the Oecumenical Movement, because, "in a sense, the Oecumenical Movement is the continuation of the discussions which had been prematurely broken off in the 16th century."²⁶, which had as its object the Church's reform. Reform does not mean the abandonment of the Church, but the rediscovery of the reality, which was distorted. .

WARC is an association of local Churches, because the local Church is the elementary reality, which means the local (parochial) community, the congregation. It is true that any local Church is entirely Christ's Church, but it is episcopocentric and stays in communion with other local Churches. It is involved here the identity of doctrine and apostolic succession. The universal Church is not the sum of all congregations. On the other hand, the author points out the danger of localism, of local Church self-sufficiency.

²⁴ Idem – Die ökumanische Zusammenarbeit der Kirchen in ihren gegenwertigen Stand" Universitas 4/1979, p.172.

²⁵ Idem – "World Communions, the WCC and the Ecumenical Movement" – The Ecumenical Review, 1/2002, p. 143.

²⁶ Idem – "The Reformed...., p. 127.

Vischer spotlights the existence in Protestantism of three types of Church organisation: episcopal, presbyterian and congregationalist, showing the origin and describing the historical evolution of these and he agrees that it constitutes a form of division within the frame of the Reformed Church.

The Church, the author says, "is not a voluntary association, called to serve Christ's cause"²⁷. It is set up by God, it is not the result of a human initiative, but it is the communion of those who adhere through faith to Christ (Math 18,20).

The ground of Churches' unity has to be the christocentrism, because the ecclesiology is christologically grounded.

Church's unity must not signify uniformity, but community in diversity, not the end of diversity. This is a reality which could be tested in the Orthodox Sisters Churches.

Lukas Vischer shows an opening, as Calvin underlined the importance of membership of the seen Church, for the seen aspect of the Church, asserting that the Church is always a concrete community.

In the same tone with the great Geneve reformer, the theologian renders the central position of the concept of priesthood of all the believers for the reformed tradition, speaking about servants who hold an office, not about priests, go-betweens, because Christ is the unique Priest of the New Testament, thus, "every believer is a priest in a congregation of priests"²⁸ Every member is, as a rule, of equal significance, of equal importance within the Church. "From the very beginning God's promise (i.e. the Church) had an anti-hierarchical tendency"²⁹. The text of Gal 3, 28 excludes the ethnical origin, social situation, or sex as impediments for entering the Church, which is, indeed, open to all. But this has to be corroborated with texts which speak about different gracely situations, created by the Sacrament of Ordaining.

The Protestant theologian recognises that "The Reformed Churches have not a very clear understanding on ministry and on servants ... They are not limited, after all, at a certain structure of ministry."³⁰ In the Protestantism there are ordained ministries, but out of apostolical succession, coming not in the sacred horizon of priesthood.

The assertion that we fully agree with is that "any authority within the Church has to be carried out collectively"³¹, in other words through collegial organs.

In the dialogue of the Reformed Churches with the Orthodox and Roman-Catholic ones, the difference, first of all, is to be found in the field of ecclesiology, as rightly appreciates Lukas Vischer. There is an asymmetry in these discussions and negotiations, while the first ones insist on common witnessing and on communion,

²⁷ Idem – "Witnessing in unity" – *Towards Deeper Communion between Reformed Churches Worldwide*, Geneve, 1993, p. 9.

²⁸ Idem – "The Reformed...", p. 15.

²⁹ Idem – "Recent Reformed Confessions of Faith" – *Towards a Common Testimony: Confessing the Faith today*, Geneve, 1986, p. 37.

³⁰ Idem – "The Bilateral International Dialogues of the WARC: Achievement and Fellowship" – *Bilateral Dialogues*, Geneve, 1993, p. 25.

³¹ *Ibidem*, p. 25.

the charismatic Churches affirm that the precondition for this, for together celebration is, "the continuity of the Church and of the Eucharist throughout the centuries"³², namely the continuity in teaching and grace, having St. Apostles as a starting point.

The author is fully right when he declares that the main issue, insurmountable in this dialogue is the issue of the apostolic continuity and episcopal consecration. "If the Reformed Churches accept the sign Ordaining (laying-on of the hands) as a Sacrament, they also admit therefore that in the past their Church was not fully the Church of Jesus Christ."³³

A definition given to ordination in the Reformed Church is as follows: "it is an act of consecration for serving, through a special ceremonial, it is the confirmation by the Church that the ordained person was authorised and endowed for serving by Holy Spirit and it was recognised and called by the Church."³⁴

It is here a matter of finding out the vocation's existence with the respective person or a charisma or a personal gift from the Holy Spirit and not of giving the grace of priesthood to the candidate, who becomes thus participant in the priesthood of Christ, the Committer of Sacrament.

The laying-on of hands, during this ceremonial is carried out by Church leaders, who are already ordained as pastors; we therefore can speak at the most about a succession of presbiters.

Vischer shows that a real concord of Protestantism with the Orthodox Church is far off, especially because of the teaching on the Church's being, and he observes the opening, the interest of the contemporary Orthodox theologians and scholars for the Reformed Church and its tradition. The dialogue has as its major object the endeavour to remove the historical divisions and to rediscover the unity given into Christ, but it is far away from conclusions.

The communion of the Orthodox Church with the Protestant Churches, a communion of dialogue and together-praying is thus far from a mutual recognising of ministries, of *koinonia*, *communicatio in sacris*.

The visible unity of Christian remains a fundamental desideratum. For this purpose the major task of the Orthodox-Protestant dialogue is to clear up all the ecclesiological aspects.

From the Orthodox perspective, one of the essential co-ordinate in the past of the oecumenism has to be the union of all Churches in the apostolic teaching's integrity, confessed by the undivided Church of the first centuries, without deviation from the Seven Oecumenical Councils.

³² *Ibidem*, p.27.

³³ Idem – "The Reformation Heritage and the Ecumenical Movement" – *Towards a Renewel Dialogue. The First and the Second Reformation*, Warc, Geneve, 1996, p. 168

³⁴ Idem(ed.) – *Eldership in the Reformed Churches Today*, WARC, Geneve, 1991, p 22.

TEOLOGIE PRACTICĂ

INCURSIUNI ÎN ISTORIA EDIFICĂRII TEMPLULUI CREȘTIN

IOAN BIZĂU

RÉSUMÉ. Incursions dans l'histoire de l'édification du temple chrétien. C'est conjointement qu'il faut concevoir la théologie scolastique et l'architecture gothique, tant parce que les deux phénomènes majeurs du moyen âge occidental se sont caractérisés par l'attitude et les efforts communs dirigés vers la recherche rationnelle de la vérité, que parce qu'entre le développement de la pensée scolastique et l'affirmation de l'architecture gothique il y a une étonnante correspondance chronologique. L'architecture gothique a représenté en fait la première application technologique directe de la pensée scolastique. Les magnifiques cathédrales gothiques ont eu une signification idéologique, car elles étaient censées représenter des expressions de l'autorité de l'Église visible, une autorité qui s'imposait tant par le pouvoir absolu de gérer la volonté de Dieu et ses révélations, que par l'énorme splendeur de sa structure d'organisation dans l'histoire. Cette structure d'organisation représentait le principe de base de l'unité de l'Église romaine et elle assurait en même temps l'équilibre statique de la cathédrale gothique. La préoccupation majeure des architectes, des sculpteurs et des artisans qui ont organisé les immenses chantiers des cathédrales gothiques, était de soumettre la pierre à une conception „logique” préétablie, en forçant l'équilibre statique, pour matérialiser l'idée théologique/philosophique que l'édifice du culte tout entier devait exprimer. La cathédrale gothique fait foi des efforts spectaculaires de la société médiévale occidentale d'exprimer dans ses structures pétrifiées l'opposition radicale entre le naturel et le surnaturel, entre l'inanité humaine et l'autorité transcendante de Dieu, correspondant à la présentation de cette opposition dans les traités de la théologie scolastique.

Pour les constructeurs des églises du moyen âge byzantin la profession de foi n'avait pas la signification d'un système idéologique devant être exprimé par des élévations analogiques vers une transcendance radicale par rapport au monde. De même elle n'avait pas non plus la signification d'un organisme magnifique, doté d'une structure administrative autoritaire s'interposant de façon artificielle entre l'homme et Dieu. L'architecture liturgique byzantine a eu la signification d'une *expérience eucharistique* par laquelle on cherchait à connaître et à révéler la rationalité de la création pour laquelle le Logos divin s'était incarné dans l'histoire. En vertu d'une liberté sage, les architectes et les artisans de la tradition liturgique byzantine ont „communiqué” avec le matériel de construction, en cherchant à comprendre le mieux possible ses résistances et son potentiel naturel, en essayant aussi de déchiffrer dans ses structures la rationalité dynamique propre à la matière „sauvée” par l'incarnation du Christ dans la vie du monde. C'est pour cette raison que l'édifice liturgique byzantin est construit tel un événement eucharistique, par le greffage de chaque entité individuelle sur la réalité de la communion ecclésiale. Ce greffage, dynamique et synergique à la foi, représente l'accomplissement le plus grand de

la nature humaine et il est possible uniquement si on s'assume personnellement *la vie en Christ* en tant que modalité de vivre dans le monde.

Il est important de conscientiser qu'au niveau de l'architecture ecclésiale c'est seulement l'acceptation de l'Évangile du Christ en tant que modalité d'être dans le monde qui peut transformer la technique en action liturgique et eucharistique, ce qui signifie le rétablissement de la relation de l'homme avec la matière par un événement de communion et d'accomplissement personnel. Il faut aussi reconnaître qu'il y a une relation naturelle entre l'édification du temple personnel et communautaire de l'être humain d'un côté, et l'édification du temple liturgique de l'autre côté, c'est-à-dire qu'aucun de ces deux projets fondamentaux par lesquels on assure l'accroissement du Corps mystique du Christ n'est réalisable sans „la science et l'expérience” dont parlent les textes philocaliques. Une communauté ecclésiale à laquelle les idéals de l'Évangile sont étrangers, qui est marquée par l'indigence spirituelle, par une primitivité morale et qui est privée d'un prêtre doué du don du discernement et habitué aux réalisations importantes de l'art sacré, sera incapable de projeter, d'édifier et d'orner une „maison de Dieu”, propre à devenir l'„icône” du cosmos transfiguré et du Temple céleste de la vision de l'Évangéliste Jean (cf. *Ap* 21, 1-2).

Il est évident que le charisme de projeter et d'édifier des demeures de prière a énormément souffert dans les pays orthodoxes aussi, surtout après la deuxième guerre mondiale lorsque ces pays sont tombés sous la domination des régimes totalitaires communistes. Malheureusement, l'édification et l'embellissement des églises ne représentent plus un exercice de la sobornicité du Corps ecclésial et de la complémentarité des charismes dont parle Saint Apôtre Paul (cf. *1 Co* 12, 14-30). Tout au contraire, ses actes tellement importants pour la *vie en Christ*, sont plutôt abandonnés à tout hasard, aux goûts personnelles (cléricales ou artistiques), ou à des besoins de conjoncture, qui ne conviennent pas à un projet missionnaire articulé raisonnablement au niveau de l'Église locale respective. Sur le fond d'une vie ecclésiale précaire, les prêtres et les architectes proposent et réalisent des formes d'églises dépourvues du tout caractère liturgique et stylistique, en un mot, étrangères à l'esprit de la Tradition.

Teologia scolastică și catedrala gotică

În istoria arhitecturii liturgice europene, stilul gotic reprezintă o experiență spectaculoasă, prin care Apusul creștin și-a afirmat de fapt propria gândire teologică, tot mai diferită în raport cu teologia Răsăritul ortodox. Altfel spus, catedrala gotică a reprezentat un perimetru important al punerii în practică a teologiei scolastice.

Despre arhitecții și meșterii evului mediu bizantin s-a spus, pe bună dreptate, că erau preocupați să respecte proprietățile interioare ale materialului de construcție, această preocupare fiind motivată de ideea „raționalității” tainice a creației lui Dumnezeu. Tocmai această idee teologică stă la baza efortului bizantinilor de a pune cât mai bine în evidență posibilitățile pe care materialul de construcție le cumulează în alcătuirea lui. În fapt, arhitectura liturgică răsăriteană a fost marcată decisiv de preocuparea întreținerii unui „dialog” fertil între constructor și materialul folosit pentru întruparea concretă a ideii teologice de „casă a lui Dumnezeu”.

Spre deosebire de bizantini, constructorii marilor catedrale ce fac gloria epocii stilului gotic n-au mai fost animați de principiul folosirii euharistice a materiei în tehnica edificării spațiului sacru. Adică, aceștia nu și-au făcut o preocupare specială din încercarea de a înțelege „vocea” interioară a materialului de construcție, „raționalitatea” lui tainică, fapt pentru care nici nu s-au străduit să studieze acest nivel atât de complex al realității materiale, să-l coordoneze ori să-l adapteze la propria lor formulă artistică, pentru a dezvălui astfel posibilitățile de întrupare a „raționalității” lumii create în „icoane” care să prefigureze și să pregătească „cerul nou și pământul nou” din viziunea Sfântului Evanghelist Ioan (cf. *Apocalipsa* 21, 1-5). Dimpotrivă, preocuparea majoră a meșterilor, sculptorilor și arhitecților care au dat viață imenselor șantiere ale catedralelor gotice era aceea de a supune piatra unei concepții „logice” prestabilite, fasonându-o corect în pătrat sau în prismă, forțându-i adică echilibrul static pentru a întrupa ideea teologică/filosofică pe care întregul edificiu de cult trebuia să o exprime.¹ Fiind dictat autoritar, dintr-o perspectivă absolut exterioară materialului de construcție, acest principiu era opus ideii unui „dialog” al omului cu „raționalitatea” tainică a lumii materiale. Fapt pentru care, constructorii care au dat viață spectaculoaselor șantiere gotice nu urmăreau altceva decât determinarea materialului de construcție în a-și demonstra cât mai grandios cu putință posibilitățile „logice”. Desigur, arhitectura liturgică occidentală era motivată de spiritul cunoașterii conceptuale, atât de proprie teologiei scolastice; o cunoaștere pe care arhitecții, meșterii și sculptorii goticului și-au asumat-o disciplinat, întrupându-o în grandioasele proiecte la care s-au angajat și analizându-o în structurile parțiale care au dat viață acestor proiecte.

Este clar că grandioasele monumente ale arhitecturii gotice au avut un sens ideologic: acela de a reprezenta autoritatea Bisericii văzute. O autoritate ce trebuia impusă nu numai prin puterea absolută a gestionării exclusive a voii lui Dumnezeu și a descoperirilor Sale, ci și prin splendoarea enormă, copleșitoare, a structurii ei de organizare în istorie. De fapt, această structură organizatorică reprezenta principiul de bază al unității Bisericii romane. Și tot ea asigură echilibrul static al catedralei gotice, atât de bine fundamentată din punct de vedere rațional. Tocmai de aceea, în ansamblul acestui edificiu nu mai poate fi sesizată unitatea organică ce stă la temelia existențelor personale, singura care face din experiența comuniunii o înfăptuire și o harismă a libertății și alterității. Datorită faptului că organismul eclesial era conceput mai mult în perspectiva ideii de autoritate, ideologia scolastică a unității a însemnat de fapt o supunere uniformă la reguli prestabilite, care nu țineau câtuși de puțin seama de evenimentul personal al mântuirii și nici de harismele pe care Duhul Sfânt le împărtășește persoanelor umane, dincolo de orice autoritate exterioară și de orice „logică” impersonală. În acest sens, s-a spus că teologia scolastică medievală,

¹ Pentru problemele tehnice și sociale pe care le-au ridicat aceste șantiere a se vedea P. DU COLOMBIER, *Les chantiers des cathédrales: ouvriers, architectes, sculpteurs*, Édit. Picard, Paris, 1973 și Jean GIMPEL, *Constructorii goticului*, trad. rom. C. Toescu, Edit. Meridiane, București, 1981, p.

care s-a exprimat atât de clar în structurile „logice” ale catedralei gotice, n-a manifestat un interes anume pentru ideea transfigurării omului, a lumii și a istoriei în persoana Logosului dumnezeiesc întrupat, pentru îndumnezeirea persoanelor umane care alcătuiesc Trupul viu al Bisericii.

În cunoscuta sa lucrare despre arhitectura gotică și gândirea scolastică, Erwin Panofsky afirma, pe bună dreptate, că teologia scolastică și arhitectura gotică trebuie gândite împreună. Aceasta pentru că cele două fenomene majore ale evului mediu apusean s-au caracterizat prin atitudinea și eforturile comune de căutare rațională a adevărului, dar și pentru că între dezvoltarea gândirii scolastice și afirmarea arhitecturii gotice există o uimitoare corespondență cronologică. În fapt, este vorba despre „o concordanță pur factuală și foarte clară în timp și spațiu, concordanță care nu poate fi rodul întâmplării și care este atât de greu contestabilă”.² Oricum, este clar că scolastica timpurie s-a născut în același moment și în aceleași împrejurări istorice în care s-a ivit și arhitectura gotică timpurie la abația regală *Saint-Denis* în timpul reformei lui Suger (1130-1140).³ Insistând asupra concordanței dintre gândirea scolastică și arhitectura gotică, E. Panofsky mai spunea că este vorba despre o legătură „ce depășește un simplu paralelism, fiind în același timp mai generală decât influențele individuale – importante, desigur – exercitate inevitabil de către gânditorii erudiți asupra pictorilor, sculptorilor sau arhitecților. Spre deosebire de simplul paralelism, conexiunea [...] constă într-o relație autentică de la cauză la efect; dar, spre deosebire de o influență individuală, această relație cauză-efect se manifestă mai degrabă prin difuziune decât prin impact direct. Se manifestă prin răspândirea a ceea ce s-ar putea numi [...] o obișnuință mentală – reducând acest clișeu uzat la sensul scolastic strict de «principiu care guvernează actul», *principium importans ordinem ad actum*”.⁴

Este evident că grandioasele catedrale ale arhitecturii gotice dau seama despre eforturile spectaculoase pe care societatea medievală apuseană le-a făcut pentru a exprima în structurile lor pietrificate opoziția radicală dintre natural și supranatural, dintre nimicnicia umană și autoritatea transcendentă a lui Dumnezeu, așa cum era articulată această opoziție în tratatele teologiei scolastice. Se poate spune că atât edificiul gotic, cât și structura gândirii scolastice, limitează posibilitățile de experiență ale adevărului la capacitatea intelectuală umană, la analiza logică și la sugestia sentimentală. De aceea, în ambele cazuri de aplicare abuzivă a raționalismului în orizontul inefabil al realităților spirituale, dincolo de spectaculosul soluțiilor și realizărilor, avem sentimentul acut al neputinței de a depăși limitele existenței

² Erwin PANOFSKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. M. Vazaca, Edit. Anastasia, București, 1999, p. 53.

³ Născut în 1081, Suger a fost abate la *Saint-Denis* din 1122 până la moartea sa, în 1151. Figură proeminentă a Europei medievale, abatele Suger și-a pus înzestrările contradictorii în slujba a două ambiții: întărirea puterii Coroanei Franței (fapt pentru care a fost numit „părintele monarhiei franceze”) și prestigiul abației *Saint-Denis*. Suger a făcut o mare pasiune pentru obiectele liturgice vechi, pe care le cumpăra de la cruciații și negustorii ce se întorceau din Răsăritul ortodox.

⁴ E. PANOFSKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. cit. p. 62.

individuale și totodată al unei predeciderări impuse, ce nu mai lasă nici un fel de spații personale pentru întruparea neprevăzutului și pentru exercițiul libertății.

Pentru a înțelege mai bine amploarea conexiunii dintre teologia scolastică și catedrala gotică, se impune o cunoaștere minimală a epocii în care s-au afirmat acestea. Este vorba despre faptul că, în perioada cuprinsă aproximativ între 1130-1140 și 1270, scolastica a ajuns să dețină monopolul educației în regiunea din jurul Parisului. În timp ce această teologie – ale cărei începuturi datorează mult spiritului de disciplină din comunitățile monahale benedictine și care a fost inițiată de către învățații Lanfrancus (+1089) și Anselm du Bec (+1109) –, ajungea la apogeu datorită dominicanilor și franciscanilor, stilul gotic, gândit în mănăstirile benedictine⁵ și pus în operă de către abatele Suger la *Saint-Denis*, atingea maxima lui înflorire în grandioasele biserici orășenești. Oricum, nu este lipsit de semnificație faptul că marile nume ale arhitecturii liturgice apusene aparțin mănăstirilor benedictine în epoca romanicului, catedralelor în vremea goticului clasic și bisericilor parohiale în timpul goticului târziu.

Desigur, este puțin probabil ca meșterii care au înălțat uimitoarele catedrale gotice să fi citit în original tratatele savante ale unor teologi faimoși precum Gilbert de la Porré (+1154) sau Toma d'Aquino (+1274). Însă nu poate fi contestat faptul că acești meșteri gândeau și construiau sub influența teologiei scolastice în nenumărate alte feluri, nemaipunând la socoteală faptul că, prin însăși natura muncii lor, ei erau legați de cei care elaborau programele liturgice și iconografice. În fond, constructorii goticului au urmat școlile vremii lor, i-au ascultat pe predicatori și au luat parte la faimoasele *disputationes de quodlibet* care, întrucât puneau în discuție toate problemele de actualitate, s-au transformat treptat în evenimente sociale foarte asemănătoare cu spectacolele de operă, concertele sau conferințele din vremea noastră. De două ori pe an, profesorii acestei epoci inițiau o astfel de întrunire, în care își propuneau să trateze o problemă „pusă de către oricine asupra oricărui subiect” (*de quodlibet ad voluntatem cujuslibet*). Era vorba despre o întrunire a disputelor și argumentației, care avea un aspect capricios, neprevăzut, ceea ce înseamnă că învățatului angajat într-un astfel de exercițiu intelectual și social îi trebuia o prezență de spirit ieșită din comun și o competență quasi-universală.

Este clar că aceste *disputationes de quodlibet* au avut un rol important în dezvoltarea scolasticii. Ca metodă a rigorii, întrunirea disputelor și argumentației s-a dovedit a fi un mediu stimulator decisiv al gândirii originale. Victimă a multor critici partizane, scolastica secolului al XIII-lea, mult mai viguroasă decât „scolastica flamboyantă” de la sfârșitul evului mediu și decât „scolastica barocă”, a reprezentat o aventură intelectuală deosebit de fertilă, pe care și-au asumat-o cele mai ascuțite, mai exigente și mai avântate minți ale epocii. Oricum, gândirea occidentală a rămas

⁵ A se vedea în acest sens John Kenneth CONANT, *Benedictine Contributions to Church Architecture*, Archabbey Press, Latrobe, Pennsylvania, 1949.

pentru totdeauna marcată de metoda scolasticii, în baza acestei metode ajungând să înregistreze progrese decisive pentru evoluția civilizației europene.⁶

Existau așadar numeroase ocazii în care constructorii catedralelor gotice intrau în relații directe cu învățații vremii lor. Însuși faptul că nici științele naturale, nici cele umaniste, ba nici chiar matematica, nu-și elaboraseră încă setul de metode și terminologiile specifice și încifrate, făcea ca întreaga cunoaștere umană să rămână la nivelul unui intelect obișnuit și nespecializat. Dar, și mai important a fost probabil faptul că întregul sistem social se îndrepta precipitat către un profesionalism de tip urban care, nefiind încă încorsetat în structura rigidă a „ghildelor” sau asociațiilor de zidari (*Bauhütten*; *masonii*), constituia un spațiu în care preotul și laicul, poetul și avocatul, filosoful și artizanul se puteau întâlni aproape la egalitate. În acest context și-a făcut apariția arhitectul profesionist, care începe să se afirme în marile orașe europene, proiectând catedrala și supraveghind personal lucrările de construcție. Desigur, este vorba despre un „profesionist” în comparație cu arhitectul epocii anterioare, care se afla nemijlocit în slujba Bisericii și care, în limbajul de astăzi, ar putea fi considerat „arhitect amator”.

Pentru noul arhitect occidental, calitatea de „om al Bisericii” nu mai era atât de importantă, ceea ce înseamnă că el se transforma treptat într-un „om de lume”, călătorind foarte mult, citind, luând parte la evenimentele mondene și bucurându-se de un prestigiu social nemaivăzut până atunci și nedepășit de atunci încolo. Când își făcea apariția pe un șantier, el purta o riglă (*virga*) în mâna înmănușată și da ordine tăioase lucrătorilor, iar salariul pe care-l primea putea stârni invidia clerului inferior, de pildă.⁷ Portretul său și-a găsit locul în faimoasele „labirinturi” ale marilor catedrale,⁸ alături de cel al episcopului ctitor. Arhitectului Hugues Libergier, de pildă, care a proiectat admirabila biserică *Saint-Nicaise* din Reims,⁹ i s-a făcut în anul morții sale (1263) cinstea nemaîntâlnită până atunci de a fi immortalizat într-o efigie în care nu

⁶ Cf. Jaques Le GOFF, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. rom. N. Ghimpețeanu, Edit. Meridiane, București, 1994, p. 103-110.

⁷ Pentru privilegiile și renumele arhitecților evului mediu occidental a se vedea Jean GIMPEL, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, trad. rom. C. Oancea, Edit. Meridiane, București, 1983, p. 110-119.

⁸ Asupra acestui element caracteristic al catedralei apusene a se vedea *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World* (ed. S. H. Hooke), Society for Promoting Christian Knowledge, Londra, 1935; Paolo SANTARCANGELI, *Le Livre des labyrinthes. Histoire d'un mythe et d'un symbole*, Gallimard, Paris, 1974; Jean HANI, *Le Symbolisme du Temple Chrétien*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris, 1990, p. 103-110.

⁹ Și această biserică a fost condamnată la pieire în timpul revoluției anticreștine franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când au pierit ori au fost jefuite și mutilate o mare parte dintre edificiile de cult care alcătuiau patrimoniul arhitectonic și artistic al Franței. Datorită importanței speciale pe care orașul o avea în tradiția regalității franceze (aici se oficia ceremonialul consacării și încoronării), revoluționarii au provocat la Reims un adevărat cataclism cultural, nu doar cu pierderi materiale inestimabile, ci și cu martiri. Din impresionanta listă a pierderilor, cea mai mare este considerată a fi chiar biserica *Saint-Nicaise*, ajunsă la mâna unui afacerist parizian și demolată între anii 1798 și 1816. Semnificativ este faptul că, deși vandalismul anticreștin al revoluției franceze s-a derulat pe fondul indiferenței generale, distrugerea bisericii lui Hugues Libergier a provocat protestul populației locale.

numai că apare înveșmântat într-un soi de ținută universitară, ci poartă pe brațul drept macheta bisericii „sale”, privilegiu acordat doar ctitorilor de viță regală. Iar lui Pierre de Montereuil (+1267), considerat a fi cel mai „logic” arhitect din câți au existat vreodată, în inscripția de pe lespedea sa funerară din biserica abației *Saint-Germain-des-Prés* îi este conferit titlul „universitar” de *doctor lathomorum* („doctor în știința pietrelor”), ceea ce înseamnă că în această epocă arhitectul însuși începe să fie considerat un fel de autoritate scolastică. Însă inscripția cea mai uimitoare prin care se exprima noul statut al arhitectului acestei epoci este, desigur, aceea care a fost gravată pe o lungime de opt metri în transeptul de sud al catedralei *Notre-Dame* din Paris, pentru a celebra numele constructorului: „meșterul Jean de Chelles care a început această lucrare în a doua din idele lunii februarie 1258”.¹⁰

Se poate spune că arhitectura gotică este prima aplicare tehnologică directă a gândirii scolastice, aplicare în cadrul căreia s-a formulat în chip sensibil tentativa acestui sistem teologic de a supune adevărul, deopotrivă cel „natural” și cel revelat, inteligenței individuale. Altfel spus, era vorba despre experimentarea și validarea unei noi structuri de organizare rațională a adevărului, pe care teologia scolastică a introdus-o la nivelul vieții sociale tocmai prin organizarea spațiului de cult. Pentru întâia oară în istoria culturii umane, gânditorii secolului al XIII-lea, atunci când erau puși în situația de a formula și dezvolta un adevăr, își organizau tratatele metodic, structurându-le în numeroase subdiviziuni. Astfel, totalitatea unui tratat era împărțită în părți, părțile în capitole, capitolele în paragrafe, iar acestea în articole; tezele erau, la rândul lor, susținute prin combaterea sau respingerea sistematică a antitezelor, cititorul fiind împins treptat, de la o frază la alta, înspre elucidarea intelectuală „completă” a adevărului dat. Pe bună dreptate, atunci când vorbește despre *Summa Theologiae* a lui Toma d’Aquino, E. Panofsky spune că această operă celebră a gândirii medievale europene reprezintă „o veritabilă orgie de logică și simbolism trinitar”.¹¹

Experiența intelectuală a scolasticilor poate fi rezumată la obligația de a-și explicita cu orice preț ordinea și logica gândirii, ceea ce înseamnă că *manifestatio* era un principiu care determina orientarea și scopul gândirii lor, care guverna deopotrivă și expunerea acestei gândiri, supunându-o la ceea ce s-ar putea numi postulatul „clarificării de dragul clarificării”. Ca și *Summa* teologică a scolasticii clasice, catedrala goticului clasic aspira în primul rând la întruparea ideii de „totalitate”, fapt pentru care tindea să aproximeze, atât prin sinteză, cât și prin eliminare, o soluție „perfectă și ultimă”. Așa cum scrie E. Panofsky, „prin intermediul imageriei sale,

¹⁰ Cf. Jean GIMPEL, *Constructorii goticului*, trad. rom. cit. p. 119-120. Trebuie precizat faptul că și în Bizanț, începând cu secolul al XII-lea, pictorii au început fie preocupați de reputația personală și să-și semneze operele. Este cunoscut cazul pictorului Eulalios, care, în timpul patriarhului Ioan al X-lea (1198-1206), a modificat și completat mozaicurile bisericii *Sfinții Apostoli* din Constantinopol (dispărute între timp). Se spune că Eulalios s-a înfățișat pe sine însuși în scena *Mironosișelor*, printre paznicii mormântului din Grădina Ghetsimani; pentru a fi ușor de recunoscut, acesta s-a zugrăvit într-un veșmânt original pe care avea obiceiul să-l poarte.

¹¹ E. PANOFSKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. cit. p. 68.

catedrala gotică (clasică) a căutat să înfățișeze întreaga cunoaștere creștină, teologică, naturală și istorică, punând fiecare lucru la locul său și îndepărtând tot ceea ce nu-și găsea încă un loc. Prin structura sa, ea a încercat să sintetizeze toate motivele importante care i-au parvenit pe căi diferite, realizând un echilibru neegalat între *planul basilical* și *planul central* – prin suprimarea tuturor elementelor care ar fi putut periclita echilibrul, ca de exemplu cripta, galeriile și turnurile, cu excepția celor două de pe fațadă. [...] În locul varietății tipurilor de bolți de pe laturile de est și vest din cadrul romanului – uneori în același edificiu există bolți intersectate, bolți în ogivă, bolți în leagăn, domuri și semidomuri –, vom întâlni numai bolta ogivală, recent apărută, astfel încât nici bolțile absidei, ale capelelor și ale deambulatoriului nu mai diferă ca tip de cele ale navei și ale transeptului”.¹²

Tehnica arhitecturii gotice se bazează pe edificarea unor structuri uniforme din pietre fasonate uniform: aceste pietre compun coloanele, coloanele se termină în capiteli cu o serie de nervuri, mai precis atâtea câte există pe bolțile care le primesc. Structura coloanelor și împărțirea capiteliurilor în nervuri creează un sistem de osatură, absolut consolidat, care echilibrează apăsarea zidurilor prin faptul că greutatea materiei este neutralizată de echilibrul static a cărui organizare rațională este urmărită obsedant. Ca și în cazul tratatelor de teologie scolastică, în arhitectura gotică tezele erau susținute prin respingerea sistematică a antitezelor, iar principiul conform căruia „ceea ce poartă domină ceea ce este purtat” a făcut carieră în epocă. Arhitectul catedralei gotice clasice își propunea să ofere celor care îi priveau opera posibilitatea „logică” de a deduce nu doar structura interioară a monumentului din forma lui exterioară, sau alcătuirea colateralelor din forma navei centrale, ci și alte detalii ale complexului de structuri, cum ar fi de pildă descifrarea modului de organizare a sistemului de boltire în ansamblu prin simpla „citire” a secțiunii transversale a uneia dintre coloane. Preocupat până la obsesie de analiza dialectică a structurilor, arhitectul catedralei gotice năzuia să ajungă la acea claritate a demonstrațiilor care asigura faima tratatelor teologice scolastice.

Asemenea teologilor care, pe tot parcursul anului, își ascuțeau armele gândirii pentru a putea face față severelor dueluri ale minții din timpul disputelor „pe orice temă”, arhitecții și meșterii goticului procedau prin disociere, separând părțile similare, apoi părțile acelor părți, pentru ca, în continuare, să le grupeze logic. Într-un joc spectaculos și convingător, catedrala gotică dezvoltă pe verticală o geometrie urzită parcă din lumină. Elementele ei decorative nu au menirea de a bucura privirea, ci aceea de „a demonstra logic” teologia Bisericii în fața poporului.¹³ Fascinat de lumină, spiritul gotic îi conferă acesteia un rol tot mai important în structura edificiului, adeseori în detrimentul suprafeței construite. Vitraliile au funcția de a filtra lumina și de a o direcționa, fapt pentru care ferestrele sunt

¹² *Ibid.*, trad. rom. cit. p. 73-74.

¹³ Cf. Georges DUBY, *Vremea catedralelor. Arta și societatea, 980-1420*, trad. rom. M. Rădulescu, Edit. Meridiane, București, 1998, p. 193.

evidențiate în cadrul spațiului interior prin fondul neutru al suprafeței zidurilor, lipsite de podoaba iconografică. În câmpul vitraliilor lumina pătrunde culorile sticlei, le străbate pentru a face corp comun cu aceasta. Mai mult chiar, preocuparea obsesivă de a direcționa lumina naturală în spațiul sacru face ca acesta să fie subordonat într-un fel spațiului exterior. Datorită modului în care arhitecții și meșterii catedralei gotice au gestionat lumina, interiorul acesteia pare mai degrabă un spațiu exterior amplasat între ziduri, coloanele și statuile sale delimitând astfel încă o „incintă publică”.

Așa cum scrie Georges Duby, artiștilor epocii scolastice le-a scăzut treptat capacitatea de gândi creator. Ei aplicau formule din ce în ce mai „logice” și mai bine susținute din punct de vedere tehnic pentru a inunda catedralele de lumina exterioară, fără să realizeze că acestea se goleau însă, pe nesimțite, de conținutul lor spiritual. Pe de o parte, această epuizare a spiritualului din alcătuirea edificiului liturgic gotic provine din noua orientare pe care a luat-o cercetarea în mediile intelectuale. Pe bună dreptate s-a spus că universitatea a sacrificat totul în favoarea perfecționării mecanismelor dialecticii, dar, în felul acesta, adevărata cultură a început să se usuce. Școlile nu mai pregăteau altceva decât tehnicieni ai raționamentului, iar răceala silogismului invadea tot mai agresiv teologia. Din teologie, această răceală se transmitea în arta pe care ea însăși o genera. Pe de altă parte, deși arta continua să fie pusă în slujba glorificării lui Dumnezeu, prelații nu se mai simțeau atât de strâns legați de actul creației artistice. Așa se face că puterea de decizie a fost preluată treptat de către meșterii „specialiști”, care se considerau din ce în ce mai liberi în raport cu exigențele tradiției Bisericii, epoca lor de glorie începând odată cu apogeul „cruciadei catedralelor”.¹⁴

Raționalismul „cruciadei catedralelor”

Tipul de raționalism în baza căruia era construită catedrala gotică ilustra foarte bine demersul la care s-a angajat Toma d’Aquino în orizontul gândirii teologice. Deși reprezenta expresia simțului acut al unui progres necesar și obligatoriu în orizontul istoriei și al gândirii, acest tip de raționalism, pe care E. Panofsky l-a numit „logică vizuală”, era marcat totuși de pericolul repetiției inutile, al imitației artificiale. Fie că își propunea să elaboreze un tratat teologic, fie că se angaja la construirea unei catedrale, omul format în spiritul scolasticii n-ar fi putut adopta un alt punct de vedere în afara celui pe care-l impunea ideea de *manifestatio*. Adică, acestui om i se părea de la sine înțeles că scopul principal al numeroaselor elemente care compuneau catedrala era acela de a face posibilă stabilitatea acesteia, după cum, la fel de firesc, i se părea că scopul principal al numeroaselor elemente formale ce alcătuiau *Summa* teologică era acela de a-i asigura acesteia validitatea. În acest sens, dacă articularea (*membrification*) edificiului nu i-ar fi permis să refacă procesul compoziției arhitecturale în același mod în care articularea *Summei* îi îngăduia să refacă experiența cugetării, arhitectul sau meșterul catedralei gotice ar fi considerat

¹⁴ *Ibid.*, trad. rom. cit. p. 235-236.

că demersul său este lipsit de logică și că nu merita nicidecum să fie apreciat. Pentru constructorii goticului, întreaga panoplie de colonete, arce, contraforți, traforuri, pinacoluri și croșete era de fapt o autoanaliză și o autoexplicare a rațiunii. În vreme ce gândirea scolastică pretindea un maximum de „armonie” în scriitură, adică formulare limpede și stil impecabil, aceeași gândire cerea un maximum de explicitare în arhitectură. Ceea ce înseamnă că admitea și pretindea o clarificare gratuită a funcției prin formă, tot așa cum insista asupra unei clarificări gratuite a gândirii prin mijlocirea limbajului.¹⁵

În spatele tehnicii care anima imensele șantiere din epoca „cruciadei catedralelor” se profila tot mai insistent un spirit autonom în raport cu vechea tradiție creștină a edificiului liturgic. Din dorința de a domina implacabil materia, arhitecții și constructorii goticului nu mai erau interesați să-i descopere și să-i pună în valoare raționalitatea ascunsă, fapt pentru care analizau forțele în diagrame de fizică statică, împietrindu-le pur și simplu în spațiu într-o osatură monolitică aparent perfectă, a cărei unitate era mai mult mecanică decât organică. Este evident că în arhitectura gotică, tehnica avea menirea de a supune și modela „logic” materia. Iată de ce, o catedrală gotică oferă simțului nostru static o maximă satisfacție, uimindu-ne în special prin soluțiile sale tehnice. Însă, la o privire mai atentă, se poate observa că părțile acesteia nu se completează în mod organic, ci se assemblează mecanic, semănând cu un schelet omenesc lipsit de carne. Dacă ne gândim, de pildă, la sculptorul acestor șantiere, vom constata că el gândește și creează independent în raport cu vechea tradiție creștină a construirii edificiului liturgic, lucru de neimaginat cu un secol în urmă.

Independența artistică de pe marile șantiere ale „cruciadei catedralelor” coincide cu tendința de secularizare a societății occidentale și totodată detașează edificiul gotic de tradiția arhitecturii liturgice a Ortodoxiei ecumenice. În consecință, catedrala gotică manifestă mai mult concepția intelectuală și voința artistului decât posibilitățile de transfigurare ale materiei sau acomodarea etică a acesteia în fața spiritului pentru a deveni un mediu transparent al manifestării energiilor lui Dumnezeu în raționalitatea lumii. Îmbătat de independența pe care și-o asuma cu nedisimulată mândrie, ca și de extraordinara sa performanță tehnică, sculptorul goticului nu mai este preocupat de armonia lăuntrică a „casei lui Dumnezeu”, ci de amplasarea operelor sale în toate părțile edificiului, de parcă ar dori să facă din acesta un simplu suport de expunere al acestor opere. Ca urmare, compozițiile își pierd unitatea interioară, piesele care le alcătuiesc devenind treptat autonome unele față de altele. În aceste condiții, nu este de mirare că dintre cele 1200 de sculpturi realizate pentru catedrala *Notre-Dame* din Paris, unele au fost așezate în locul altora, iar cele 3000 de sculpturi ale catedralei din Reims au trebuit să fie numerotate,

¹⁵ E. PANOFKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. cit. p. 79.

așa cum se numerotează astăzi produsele prefabricate, pentru a nu li se confunda locul de amplasare.¹⁶

Declinul creștinătății medievale poate fi întrezărit în noile stări de spirit și de sentiment ale societății civile față de Biserica oficială, așa cum s-au exprimat aceste stări și în tehnica înălțării edificiului de cult. Tocmai de aceea, contrar unei opinii devenită clișeu cultural, „cruciada catedralelor” a întâmpinat rezistența spiritelor lucide care, gândind în termenii vechii tradiții creștine, erau scandalizate de moda unor șantiere imense, ce păreau a nu se mai termina. Căci, spre marea sa tristețe, omul acestei epoci nu și-a văzut niciodată catedrala terminată, murind cu speranța că probabil fiul ori nepotul său va fi într-o zi martorul unui astfel de eveniment. Pierre de Chantre, de pildă, unul dintre înalții demnitari ai catedralei din Paris, considerând că mulțimea și amploarea șantierei erau expresia unei adevărate maladii spirituale scăpate de sub control, scria cu tristețe pe la 1180: „Este un păcat să construiești biserici așa cum se face astăzi. [...] Mereu aceeași pasiune de a construi. Edificiile monastice, catedralele se construiesc acum cu lăcomia avarului, cu viclenia minciunii, prin înșelăciunile predicatorilor”.¹⁷

De fapt, noile biserici ale Apusului creștin nu mai erau destinate doar cultului, ci erau considerate tot mai mult niște spații publice multifuncționale, în care se putea mânca, dormi ori pălăvrăgi în voie, așa cum se putea intra cu șoimii și câinii, contrar vechilor canoane ce interziceau categoric accesul animalelor în incintele liturgice. Bisericile au devenit spații pentru întâlniri de afaceri sau pentru reuniuni ce nu mai aveau nici un caracter religios. Tot aici se întâlneau reprezentanții comunității pentru a discuta problemele de interes public, fapt pentru care cetățenii unor orașe în care se înălțau mari catedrale nu manifestau nici un interes pentru construirea primăriilor. Există documente de epocă prin care se interzicea folosirea catedralei ca sală de întrunire, ceea ce înseamnă că era vorba despre un fapt curent.¹⁸ La Marsilia, de pildă, reuniunea membrilor consiliului de conciliere a conflictelor de muncă aveau loc cu regularitate în biserica mare a orașului. Se poate presupune că reprezentanții diferitelor bresle au contribuit din punct de vedere financiar la edificarea acesteia cu gândul de a-și ține adunările în incinta ei. În aceeași ordine de idei, putem crede că grupările profesionale nu considerau că încalcă rânduiala „casei Domnului” făcându-și reclamă în catedrala din Chartres. Aceste grupări au obținut pentru vitraliile pe care le-au finanțat locurile cele mai vizibile din biserică, adică de-a lungul navelor laterale sau în deambulatoriul cel mai apropiat de public. Pe fiecare vitraliu, negustorul de postavuri, cioplitorul de

¹⁶ Cf. J. GIMPEL, *Constructorii goticului*, trad. rom. cit. p. 95-96.

¹⁷ *Ibid.*, trad. rom. cit. p. 46. Despre gigantismul arhitecturii gotice a se vedea Alain ERLANDE-BRANDENBURG, *Catedrala*, trad. rom. D. Moarcăș, Edit. Meridiane, București, 1993, p. 205-206.

¹⁸ Se știe că după cel de al doilea război mondial a existat în Occident tendința de a reconsidera spațiul interior al bisericii ca „loc public”. Așa se face că în perioada respectivă s-a încercat construirea unor biserici „moderne”, a căror incintă să slujească drept spațiu liturgic doar duminica și în sărbători, iar în restul săptămânii să fie folosită pentru diversele „activități sociale” ale comunității.

piatră, rotarul și dulgherul au cerut să fie reprezentați în medalioane plasate în partea de jos a panoului, cât mai la îndemâna eventualilor clienți.

Este evident că unul dintre principiile directoare ale arhitecturii gotice a fost antiteza, care nu se consuma doar la nivel estetic sau analogic. Dimpotrivă, ea oferea instrumentul ideal de manifestare a tendinței antropocentrice care își punea tot mai vădit amprenta pe destinul societății apusene. Pentru teologia scolastică, mântuirea nu mai însemna transfigurarea omului, a lumii și a istoriei în și prin persoana Logosului dumnezeiesc întrupat, ci confruntarea liberă a creaturii cu Divinitatea, confruntare în care ființa umană își propunea pur și simplu să cucerească înălțimea și splendoarea transcendentă a naturii divine. Abordarea transcendentului presupunea comparația „logică” dintre nimicnicia umană și măreția autorității divine, așa cum a fost teoretizată această idee de către Augustin de Hippo. La nivelul lumii sensibile, această autoritate era reprezentată și impusă de organismul monolitic, unic și magnific al Bisericii romane, de fabuloasa ei structură administrativă. De aici nevoia „logică” a primatului și infailibilității papei, ca și centralizarea totalitară a instituției eclesiale. Or, construcția în nervuri perfect logice a templului gotic era menită să dea impresia perfecțiunii acestei structuri monolitice de putere și de organizare. Nervurile și modul conformării lor plastice demonstau cu prisosință că în alcătuirea catedralei aceste elemente erau cele ce concentrău toată acțiunea forțelor fizice și constrângeau materia să se înalțe către cer. Mai direct spus, catedrala gotică era imaginea transpusă în piatră a Bisericii romane medievale, așa cum edificiul de cult baroc va întrupa o altă ipostază istorică a acestei Biserici.

Pentru teologia scolastică, Biserica nu mai avea vocația de icoană plenară a lumii restaurată în Hristos și deschisă energiilor necreate ale Duhului Sfânt. În consecință, instituția eclesială nu era concepută ca mediu sacramental în care se realizează cu adevărat armonizarea rațiunii creaturilor cu planul veșnic al lui Dumnezeu față de lume prin asumarea și transfigurarea creației de către Logosul întrupat și prin afirmarea plenară a libertății umane în experiența participării la firea dumnezeiască (cf. 2 *Petru* 1, 4). Dimpotrivă, doctrinarii teologiei scolastice vedeau în Biserică un instrument perfect, foarte concret și eficient, de supunere a individului în fața unei autorități divine pe cât de transcendente pe atât de impersonale. Iată de ce, în structura catedralei gotice piatra naturală nu mai era expresia materiei restaurate în și prin Hristos împreună cu omul, în sensul că arhitecții și meșterii nu urmăreau câtuși de puțin punerea în valoare a „vocii” ei lăuntrice, ci supunerea totală a ei prin logică și tehnică. Desigur, această idee a constrângerii materiei prin mijlocirea tehnicii va avea consecințe decisive asupra mentalităților societății apusene, deschizând perspectiva sufocantă a tehnocrației ce și-a pus amprenta nefastă asupra modernității.¹⁹

¹⁹ Cf. Ch. YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. rom. cit. p. 254-258.

Caracterul arhitecturii liturgice bizantine

Arhitectura liturgică bizantină a manifestat în mod constant un adevărat respect față de materialul de construcție, în sensul că a căutat să ofere materiei posibilitatea de a-și exprima propria raționalitate. Spre deosebire de faimosul *doctor lathomorum* al catedralelor gotice, arhitectul bizantin ne apare liber și despovărat de orice program ideologic prestabilit, gata oricând să intre în „dialog” cu materialele din care prindea formă trupul concret al „casei lui Dumnezeu”. Aceasta nu înseamnă însă că programul său ar fi fost neclar sau incoerent în comparație cu programul arhitectului gotic. Preocupat să exprime cât mai limpede adevărul mântuitor al Bisericii, arhitectul bizantin se angajează la construirea edificiului de cult nu atât pentru asigurarea unui spațiu de întrunire a comunității creștine, ci mai ales pentru a „întrupa” în cuprinsul lumii taina mântuirii în și prin Hristos. De fapt, tocmai în aceasta constă diferența esențială dintre experiența stilistică bizantină și cea gotică.

Pentru constructorii templului creștin de expresie bizantină, adevărul Bisericii nu avea sensul unui sistem ideologic, ce trebuia exprimat prin elevații analogice către un transcendent radical în raport cu lumea, și nici un organism magnific, dotat cu o structură administrativă autoritară, ce se interpune între om și Dumnezeu. În viziunea mistică și sacramentală a Răsăritului ortodox, Biserica este un eveniment euharistic, adică participarea creaturii la viața veșnică pe care Hristos a inserat-o în structurile lumii. O viață al cărei temei și model rămâne comuniunea plenară a Preasfintei Treimi revelată ca „structură a supremei iubiri”, ca să folosim o sintagmă inspirată a părintelui Dumitru Stăniloae.

Arhitectura liturgică bizantină studiază și revelează realitatea trupului cosmic al Logosului întrupat „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”, cum au spus Părinții Bisericii întruniți la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325). Cu alte cuvinte, programul teologic al meșterilor de biserici din cuprinsul Răsăritului ortodox îl constituie evenimentul *kenozei* Fiului lui Dumnezeu (cf. *Filipeni* 2, 5-11) și al *îndumnezeirii* (*theosis*) creaturilor, modul în care Hristos Își asumă natura umană pentru a o împărtăși de viața veșnică și de lumina cea neînserată a slavei Sale. După cum ascetul sihăstriilor răsăritene s-a confruntat, în modul cel mai direct și mai liber, cu propriul său trup pentru a-l elibera de sub legea păcatului și a stricăciunii înduhovnicindu-l, tot așa, meșterul de biserici din perimetrul tradiției bizantine s-a măsurat cu materialul de construcție cu acea libertate înțeleaptă pe care numai smerenia și abnegația o pot asigura, încercând să-i înțeleagă rezistențele, dar și potențele naturale, căutând să descifreze în structurile lui raționalitatea dinamică proprie materiei „mântuite” prin întruparea Logosului dumnezeiesc. În fapt, este vorba despre acea raționalitate tainică a materiei în virtutea căreia opacitatea și rezistențele materialului natural se deschid uimitoarei posibilități a aceluiași material de a-L „cuprinde” pe Cel necuprins, de a-L „întrupa” pe Cel netrupesc și de a-I descoperi taina în Trupul viu al Bisericii.

Așa cum scrie Ch. Yannaras, edificiul liturgic bizantin este construit ca un eveniment euharistic prin altoirea fiecărei entități individuale pe realitatea comuniunii

eclesiale. Această altoire, deopotrivă dinamică și sinergică, reprezintă împlinirea maximă a naturii umane și este posibilă doar prin asumarea personală a *vieții în Hristos* ca mod de a fi în lume. Atunci când se angajează să construiască o „casă a lui Dumnezeu”, ctitorul și meșterul tradiției arhitectonice bizantine își pun în lucrare harismele personale în acord cu adevărul de credință al Bisericii. Ceea ce înseamnă că bisericile stilului bizantin întrupează ideea ascetică de renunțare și dăruire de sine, atât de caracteristică ethosului ortodox. Datorită acestui fapt, aceste biserici sunt mai degrabă compoziții dinamice ale unei experiențe duhovnicești personale decât întrupări statice ale unei viziuni prestabilite. Iată de ce, nici un monument al arhitecturii liturgice bizantine, nici chiar celebra *Aghia Sofia* din Constantinopol, n-a fost considerat „modelul absolut”, vrednic a fi idolatrizat ca atare și repetat mecanic.

Oricare dintre bisericile tradiției arhitectonice bizantine își are propria sa personalitate. Deși poate fi încadrată cu ușurință din punct de vedere stilistic sau tipologic, ea nu stă sub incidența totalitară a unui model etalon. Preocuparea finisării perfecte a materialelor și exactitatea matematică a structurării volumelor nu joacă un rol primordial pentru echipele de meșteri ai tradiției bizantine. Fapt pentru care, zidurile nu se întâlnesc întotdeauna în unghi drept, acoperișurile au uneori pante diferite, unghiurile nu au de fiecare dată exact de 90°, cupolele nu se așează de fiecare dată perfect circular pe bazele lor, liniile sunt mai mult neregulate, iar blocurile de piatră sau cărămizile sunt ajustate cam la nimereală. Deși din punctul de vedere al standardelor esteticii scolastice, un proiect de biserică bizantină este mai întotdeauna greșit, el are totuși o personalitate liturgică bine definită, adică reușește să manifeste acel caracter duhovnicesc de care nici o „casă a lui Dumnezeu” nu poate fi văduvită. Totul în respectiva biserică nu este decât frumusețe, căldură și cântare doxologică, tocmai pentru că modul interpretării arhitecturale depășește „perfecțiunea” clișeului, iar reușita era de-o asemenea particularitate încât excludea repetarea.²⁰

Prin asimetria și singularitatea lor, vechile biserici bizantine fac dovada respectului pe care meșterii îl aveau față de raționalitatea proprie a materialului natural. Angajați într-un exercițiu mai degrabă ascetic decât tehnic, aceștia se străduiau să aplice calitățile firești ale materiei unui ideal de natură duhovnicească pentru a face dintr-o alcătuire materială un topos al teofaniei, așa cum Hristos a făcut din trupul omenesc asumat la „plinirea vremii” (cf. *Galateni* 4, 4) un templu al Dumnezeirii. Asimetria și singularitatea bisericilor bizantine nu reprezintă decât expresia iubirii și smereniei celor care aveau harul de a înălța și împodobi „casele lui Dumnezeu” față de materialul natural, o iubire ce înțelege, respectă, cercetează și revelează creația ca mediu al mântuirii. Adică un mediu în care se realizează comuniunea celor pământești cu cele cerești și recapitularea tuturor lucrurilor lumii în comuniunea de iubire a Tatălui cu Logosul întrupat și cu Paracletul dătător de viață.

²⁰ Referitor la estetica bizantină a se vedea Gervase MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, J. Murray, Londra, 1963 și P.-A. MICHELIS, *Esthétique de l'art byzantine*, Flammarion, Paris, 1959.

Dacă templul Greciei antice reprezenta viziunea filosofiei eline asupra lumii înțeleasă ca armonie și ordine prestabilită, având menirea de a împlini „rațiunea” mediului natural concret și de a-i conferi acestuia raporturi de armonie analogică, biserica bizantină reprezintă înțelegerea lumii ca templu cosmic și, deci, participarea ei la frumusețea și lumina Împărăției. Fapt pentru care, această biserică recapitulează în sine atât caracterele proprii ale locului în care este amplasată, cât și cele ale materialelor din care a fost construită. Cu alte cuvinte, ca *tropos* al frumuseții create, ea devine un *topos* al prezenței și lucrării lui Dumnezeu. În mod constant, edificiul liturgic bizantin ia forma Trupului mistic al lui Hristos, actualizând în viața concretă a unei comunități euharistice dinamica „cerului deschis” (cf. *Ioan* 1, 51; *Matei* 3, 16; *Luca* 3, 21) pentru a mijloci pământului darurile Jertfei și Învierii Celui pe care *Epistola către Evrei* ni-L descoperă în ipostaza monumentală de *Arhiereu veșnic*.

Se poate spune că ceea ce face posibilă experiența înțelegerii personale și libere a raționalității materiei în arhitectura liturgică bizantină este în special tehnica atât de pretențioasă a construirii cupolelor, absidelor și arcadelor. Din punct de vedere fenomenologic și simbolic, aceste elemente definitorii ale arhitecturii bizantine oferă arhitectului și meșterilor posibilitatea de a exprima întruparea Logosului ca mișcare a „cerurilor coborâte” în mijlocul oamenilor. „Doamne, apleacă cerurile și Te pogoară”, suspina David în numele umanității Vechiului Testament (*Psalmul* 143, 5). Iar Dumnezeu „a aplecat cerurile și S-a pogorât” (*Psalmul* 17, 11) prin actul întrupării Fiului Său. „Coborârea” cerurilor pe pământ prin întruparea Logosului înseamnă principiul cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu, exprimat astfel de către Sfântul Apostol Pavel: „[...] după ce L-ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de către Dumnezeu [...]” (*Galateni* 4, 9). Iată în ce sens putem spune că trupul edificiului liturgic bizantin pare a se articula de sus în jos, și nu invers, cum se petrece în cazul catedralei gotice.

Dincolo de fenomenologia edificiului liturgic al tradiției bizantine și de simbolismul interpretării lui, tehnica articulării cupolelor, absidelor și arcadelor este de fapt un exercițiu de cercetare a uimitoarelor posibilități pe care le are materialul natural și de transformare a echilibrului static în sinteză dinamică. În alcătuirea bisericii bizantine, greutatea materiei nu se echilibrează static, prin utilizarea unui sistem de contraforți mecanici rațional calculați, ci este transpusă dinamic sub forma unor „presiuni” care se partajează, se combină și se anulează reciproc. Astfel, absidele urmează cupolelor și se prelungesc organic în timpanele triunghiulare convexe, în arcade și în încrucișarea bolților, sfârșind în capitelurile ornamentate, de-acum aproape imperceptibile, dat fiind că nu mai există senzația greutății, întreaga construcție oferind imaginea unui trup viu, în care putem recunoaște mărturisirea Sfântului Apostol Pavel care spune că prin Hristos „și unii și alții într-un Duh avem apropiere către Tatăl. Prin urmare, voi nu mai sunteți străini și nici locuitori vremelnici, ci sunteți concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelia apostolilor și a profetilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos, întru Care toată zidirea, bine alcătuită, crește ca să ajungă un locaș sfânt întru

Domnul; întru El sunteți și voi zidiți împreună, spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul” (*Efeseni* 2, 18-22).²¹

Uimitor este faptul că articularea edificiului liturgic bizantin se face liber, fără un tipar prestabilit. Se știe că atunci când înălțau cupolele, meșterii evului mediu bizantin nu foloseau cofraje, ci construiau liber, în gol pur și simplu. Astfel, materialul natural își pierdea parcă întreaga greutate, fapt pentru care nu mai avea nevoie de nici un contrafort static artificial. Greutatea materiei era transpusă într-o relație, într-un acord și într-o comuniune de rațiuni. Ceea ce făcea ca materialul de construcție să nu mai fie un fenomen neutru, ci o realitate înduhovnicită, o acțiune, o energie personalizată. Se potrivește aici reflecția Sfântului Grigorie de Nyssa cu privire la modul tainic în care este alcătuit trupul omenesc: „Unirea diferitelor elemente formează alcătuirea trupului întreg. [...] Dar fiindcă noi socotim zidirea materială ca având niște însușiri care nu sunt aceleași cu ale Dumnezeirii, tocmai de aceea îi creează mari probleme rațiunii, care nu poate să explice cum a ieșit din ceva nevăzut ceva văzut, din ceva nepipăit ceva tare sau moale, din ceva nesfârșit ceva sfârșit, din ceva nemăsurat și fără întindere ceva ce poate fi măsurat și așa una câte una din proprietățile naturii materiale. Despre acestea nu spunem decât că nici una dintre însușirile materiei nu formează materia însăși, nici forma ei, nici culoarea, nici greutatea, nici poziția în spațiu, nici cantitatea, nici altceva din cele ce determină materia, ci fiecare din aceste însușiri își au rostul [raționalitatea] lor; abia alcătuirea și unirea lor laolaltă spunem că formează trupul”.²²

Sobornicitatea Bisericii și ctitorirea „casei lui Dumnezeu”

Este cât se poate de limpede că harisma de a ctitori, în sensul nobil al termenului, ca și măiestria de a proiecta și edifica locașuri de rugăciune frumoase, a avut de suferit enorm de mult în țările ortodoxe, mai ales după cel de al doilea război mondial, când aceste țări au fost obligate să suporte rigorile regimurilor totalitare comuniste. Se știe că Rusia și țările europene care au avut nefericirea de a fi incluse în „lagărul socialist” au făcut experiența modernității în versiunea ei ateistă și profund violentă, fapt care a condus la o adevărată „defazare” a zonei respective în raport cu Occidentul capitalist. Împreună cu celelalte țări comuniste (Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, Germania de Est etc.), Răsăritul ortodox a fost obligat să coboare în infernul totalitar pentru a se confrunta cu cele mai înfricoșătoare forme de expresie ale ateismului, această emblemă diabolică și acest eșec lamentabil al secularizării. Comunismul a acționat asupra popoarelor pe care le-a posedat nu doar ca un imens val de îngheț, ca o forță uriașă de stagnare, ci și ca o formă aberantă de regres. La ieșirea din glaciațiunea comunistă, societățile respective au

²¹ Cf. Ch. YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. rom. cit. p. 258-262.

²² *Dialogul despre suflet și înviere*; trad. rom. T. Bodogae în: Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, col. P.S.B., 30, Edit. Institutului Biblic, București, 1998, p. 377 și 393.

regăsit intacte – și, deci, nerezolvate – toate problemele pe care societățile occidentale le abordează de cincizeci, de o sută sau chiar de două sute de ani.

Când o țară ajunge la pragul ieșirii din comunism, ea nu se mai găsește la nivelul pe care îl avea la data când a început să fie posedată de această ideologie perversă, ci cu mult mai jos. Dacă această constatare este valabilă pentru domeniul economic sau pentru acela al instituțiilor politice, cu atât mai mult se aplică în orizontul resurselor spirituale și al competențelor, infinit mai important decât celelalte. Or, tocmai aceste resurse spirituale și competențe fac posibilă ctitorirea sacră în adevăratul înțeles al cuvântului.

Întrucât comunismul a ruinat sistematic sistemul de competențe ale societăților pe care le-a dominat, ieșirea din spectrul acestei ideologii înseamnă mai mult decât recuperarea unui handicap de natură socială și economică, recuperare ce se face cu mijloace total inadecvate de cele mai multe ori. Ieșirea din comunism înseamnă, în primul rând, o imensă muncă recuperatoare în ceea ce privește refacerea competențelor anihilate, a mentalităților deformate, a raporturilor dintre oameni și a orizonturilor de așteptări. Datorită acestui fapt, ieșirea din comunism este un proces extrem de complex și de dureros, care se prelungește în unele cazuri foarte mult, ceea ce duce la exasperarea populației respective, la răbufnirea nostalgiilor comuniste și la adoptarea unor soluții inadecvate, de natură socială, economică sau politică, preluate din Occident fără nici un discernământ.

Trebuie să recunoaștem că în planul vieții cotidiene din aceste țări există realități scandaloase, ce se reflectă și în actele de ctitorire sacră.²³ Iar ierarhiile ortodoxe locale nu pot ascunde aceste realități sub obrocul indiferenței ori al unui discurs triumfalist, focalizat exclusiv pe „deșertăciunea lumii” sau pe originea occidentală a răului de orice fel, așa cum nu le pot transfera doar pe seama „moștenirii comuniste”. Inerțiile, birocrăția, triumfalismul, auto-suficiența, pietismul edulcorat care erodează idealurile *vieții în Hristos*, sacerdoțiul înțeles ca vegetare comodă sau falsele „tradiții” canonice ori liturgice care parazitează în orizontul Tradiției apostolice, toate aceste expresii ale anti-Bisericii sufocă pur și simplu resursele spirituale ale comunităților euharistice și reprezintă serioase motive de smerire pentru ierarhiile Bisericilor Ortodoxe din această parte a Europei.

Neputința sacerdoților și arhitecților de a aborda împreună, sobornicește adică, tema „casei lui Dumnezeu” în conformitate cu exigențele Liturghiei și cu legile interne ale arhitecturii este și ea un semn că maladia secularizării afectează profund mediile ortodoxe. Această carență a științei de a ctitori biserici frumoase vine pe fondul unei absențe, de cel puțin două generații, a gânditorilor familiarizați cu temele sacralului, adică teologi de substanță, intelectuali înțelepți și artiști înzestrați, capabili nu doar să recunoască spiritul viu al Tradiției, ci să o și aplice inteligent în

²³ Este suficient să ne gândim în acest sens la graba pe care au manifestat-o ierarhiile locale când a fost vorba de a „binecuvânta” și, deci, a gira prin prestigiul lor ofertele „ctitoricești” ale unor „miliardari de carton”, implicați în tot felul de „inginerii financiare” scandaloase.

contextul epocii lor. Nu este de mirare că, dintre sutele de biserici construite în ultimul deceniu în țările ortodoxe ex-comuniste, realizările cu adevărat exemplare sunt îngrijorător de puține.

Desigur, calitatea din ce în ce mai îndoielnică pe care o are actul ctitoririi sacre în țările ortodoxe trebuie judecată în primul rând în raport cu slăbirea conștiinței sobornicității Bisericii la nivel de parohie și de centru episcopal. De asemenea, nu poate fi minimalizat faptul că ideea complementarității harismelor în viața Trupului mistic al lui Hristos este ocultată sistematic la nivelul birocrăției eclesiale. Ierarhii își arogă adeseori calitatea de arhitecți și iconografi, dispunând sau girând prin prestigiul lor formal expresii teologice și artistice care erodează sau contrazic flagrant adevărul și frumusețea Ortodoxiei.

Totodată, modul precar în care sunt edificate și împodobite astăzi „casele lui Dumnezeu” poate fi înțeles și ca un motiv de smerire a triumfalismului confesional ortodox, susținut cu statistici exuberante, ce nu pot proba totuși calitatea credinței creștine, adică profunzimea și autenticitatea asumării Evangheliei lui Hristos în planul vieții personale și comunitare. Conștiința *ortho-doxiei* nu poate fi măsurată decât în fapte, adică în excelența și consecvența unui angajament personal și comunitar conștient și responsabil, capabil să stimuleze creativitatea, să revitalizeze cultura și să transfigureze lumea. Or, nu mulțimea bisericilor construite după căderea regimurilor comuniste ar trebui să stârnească mândria ierarhiilor locale, ci calitatea lor liturgică și estetică, această calitate oglindind profunzimea angajamentului sacramental și moral prin care comunitățile euharistice își redescoperă vocația de structuri esențiale ale Trupului mistic al lui Hristos.

Dacă la nivelul Bisericilor locale există preocuparea tot mai serioasă de a depăși pragul unei prezențe superficiale în viața societăților post-comuniste, putem spera că programele lor misionare vor ține seama și de caracterul liturgic al edificiilor în care se celebrează Dumnezeiasca Euharistie, ca și de caracterul lor artistic, altfel spus, de intensitatea sfințeniei „casei lui Dumnezeu” și de calitatea „podoabei” prin care aceasta se impune în viața lumii ca topos al frumuseții și armoniei. Tocmai această intensitate și această calitate fac posibilă inserarea slavei Ierusalimului ceresc în viața lumii. Se înțelege că această urgență misionară nu poate fi împlinită fără a conștientiza mai întâi nevoia redescoperirii și punerii în lucrare a sobornicității Trupului mistic al lui Hristos. Câtă vreme într-o dioceză oarecare acest atribut esențial al Bisericii rămâne un simplu slogan ori doar o temă de discurs teologic steril, ctitorirea adevărată stă sub semnul gustului facil, al amatorismului sau vulgarității. Aceasta pentru că ideea de „casă a lui Dumnezeu” nu produce magic întruchipări arhitectonice compatibile cu spiritul Liturghiei ortodoxe, așa cum nici sfințenia și frumusețea Fecioarei Maria nu produc prin ele însele icoane autentice, dacă lipsește talentul artistic al iconografului.

Calitatea precară a vieții sacramentale și, implicit, a noilor biserici care, adeseori, înghit eforturi umane și resurse materiale impresionante, probează o realitate dramatică: regimurile comuniste au avut repercusiuni grave asupra instituțiilor

bisericești din țările respective, asupra eticii creștine sociale și asupra comportamentului uman. Ideologia comunistă s-a refugiat în mentalități și atitudini, în modul de a fi al oamenilor, rezistând cu cerbicie în fața încercărilor de a fi demontată și extirpată. Așa cum scrie Alain Besançon, „nimic nu este mai problematic, după disoluția unui regim totalitar, decât reconstituirea, în rândul poporului, a unei conștiințe morale și a unei capacități intelectuale normale”.²⁴

Cum era de așteptat, căderea regimurilor totalitare a ridicat probleme extrem de grele Bisericii Ortodoxe din țările respective și în ceea ce privește patrimoniul locașurile de închinare. Este suficient să ne gândim la faptul că în Rusia, unde comunismul a durat aproape un secol, ca să nu mai pomenim cazul tragic al Albaniei, au existat campanii „științifice” de distrugere a locașurilor de cult. Este clar că în țările ortodoxe post-comuniste nevoia de biserici noi, de fresce, de icoane și obiecte de cult este mai intensă decât oricând probabil. Din nefericire însă, în paralel cu această nevoie firească de a ctitori, se constată o continuă înstrăinare de spiritul artei liturgice. Astfel, tot mai multe dintre noile biserici nu-și găsesc locul firesc în canonul arhitectonic al tradiției Răsăritului ortodox.

De fapt, ca și în cazul iconografiei sau al muzicii sacre, se poate vorbi despre o criză serioasă a arhitecturii liturgice în țările ortodoxe, care durează de câteva sute de ani și care a fost amplificată în timpul regimurilor ateiste. Această criză exprimă de fapt ceea ce părintele Georges Florovsky desemna prin sintagma „pseudomorfoza” ortodoxă,²⁵ adică dependența tot mai accentuată a mediilor ortodoxe grecești, balcanice și rusești față de modelele culturale și intelectuale apusene, scolastice mai întâi, apoi protestante, fenomen care a început încă din secolul al XVI-lea, adâncindu-se în special odată cu expansiunea ideologiei iluministe. În Rusia, de pildă, raționalismul de stat – impus cu brutalitate în viața Bisericii – a suprimat treptat limitele naturale ce separă net arta liturgică de ceea ce se înțelege prin cunoscutul slogan iluminist „artă pentru artă”. Decadența spirituală din perioada sinodală a Rusiei a însemnat de fapt secularizarea forțată a artei eclesiale. Criteriile estetice ale unor curente artistice occidentale, pe care astăzi le tratăm cu un sentiment de condescendență, au înlocuit abuziv principiile dogmatice, mistice, liturgice și canonice ale teologiei icoanei, principii elaborate în cadrul tradiției patristice și întrupate în marea artă liturgică a Răsăritului ortodox.

²⁴ Alain BESANÇON, *Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea Shoah-ului*, trad. rom. M. Antohi, Edit. Humanitas, București, 1999, p. 148.

²⁵ G. Florovsky a denunțat influențele apusene exercitate asupra teologiei ortodoxe în general și a celei ruse în special, afirmând concomitent necesitatea revenirii la sursele patristice și bizantine, în cadrul primului Congres de Teologie Ortodoxă (Atena, 1936). A se vedea cele două comunicări ale sale (*Influențele occidentale în teologia rusă și Patristica și teologia modernă*) în vol. *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes (1936)*, editor H. S. Alivisatos, Pyrsos, Atena, 1939, p. 212-321 și 238-242. De asemenea, a reluat problema acestor influențe nefaste asupra teologiei ruse și, implicit, asupra artei liturgice, în renumita sa lucrare *Căile teologiei ruse*, Paris, 1937 (în rusește; trad. engl. R. Nichols, *Ways of Russian Theology*, vol. 1-2, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979; trad. fr. J.-L. Paliere: *Les Voies de la théologie russe*, L'Age d'Homme, Lausanne, 2001).

„Frescele” și „icoanele” produse în această perioadă pe tot cuprinsul Rusiei (pentru unele dintre ele fiind distruse ori abandonate adevărate capodopere ale patrimoniului Ortodoxiei ecumenice),²⁶ făceau dovada faptului că maladia secularismului afecta și țările ortodoxe în profunzime.

Rămânând tot în spațiul Rusiei ortodoxe, trebuie precizat faptul că, în ceea ce privește arhitectura liturgică, „pseudomorfoza” despre care vorbea părintele G. Florovsky a însemnat o rătăcire de proporții, ale cărei consecințe afectează în continuare mentalitățile eclesiale. Probabil că cel mai monumental exemplu al acestei rătăcirii, de natură teologică în primul rând, rămâne catedrala *Sfântul Isaac* din Sankt-Petersburg, construită între anii 1818-1858 după proiectul lui Auguste Montferrand.²⁷ Un alt exemplu al rătăcirii în care a căzut arta liturgică ortodoxă în Rusia îl reprezintă imensa catedrală *Iisus Hristos Mântuitorul* din Moscova, proiectată pentru a consfinți victoria poporului rus asupra armatelor invadatoare ale lui Napoleon. Dintre numeroasele proiecte ce i-au fost prezentate, împăratul Alexandru I s-a oprit inițial asupra celui propus de către arhitectul A. Vitberg, care – francmason fiind – își dorea să realizeze un edificiu de cult capabil să exprime „ideea de universalitate”. Într-un text prin care își justifică proiectul, acesta scria: „Mie mi s-a părut insuficientă săvârșirea slujbelor Bisericii greco-ruse și m-am gândit la toți creștinii, fiindcă însuși faptul închinării acestei catedrale lui Hristos dovedește că ea aparține tuturor creștinilor”.²⁸

În scopul asigurării unui amplasament cât mai central, s-a hotărât distrugerea vechii mănăstiri *Alexeievsky*, deși a existat o puternică opoziție în acest sens. De altminteri, există o tradiție conform căreia stareța vechiului așezământ monahal, atunci când a văzut că acesta este sacrificat pentru construirea grandiosului proiect imperial, ar fi blestemat locul respectiv. Lucrările la noua catedrală au început în anul 1837 și s-au încheiat în 1883, făcându-se o adevărată demonstrație de opulență în ceea ce privește folosirea materialelor scumpe. Ca și în cazul catedralei *Sfântul Isaac* din Sankt-Petersburg, rezultatul a fost un monument colosal și pompos al puterii imperiale a Rusiei, însă străin spiritului tradiției liturgice ortodoxe, iconografiei în special. La realizarea frescelor au participat o serie de pictori romano-catolici și protestanți, profesori și elevi ai Academiei imperiale de Arte. Aceștia le-a revenit sarcina de a crea o „artă națională rusă”, adică de a înlocui stilul iconografic în care s-au exprimat generații întregi de artiști, precum Cuviosul Alipie, Teofan Grecul, Cuviosul Andrei Rubliov, Dionisie și atâția alții.

²⁶ În 1767, Ecaterina a II-a a emis un decret prin care interzicea pictarea icoanelor „în forme străine și scandaloase”. Deși nu este clar ce înțelegea împărăteasa prin această expresie, avem totuși un indiciu în faptul că, în urma dispoziției sale, vechiul iconostas realizat de către Andrei Rubliov pentru catedrala *Adormirii Maicii Domnului* din Vladimir a fost îndepărtat, în locul lui fiind montat un iconostas în stil baroc, în care „icoana” Sfintei Ecaterina este de fapt portretul suveranei.

²⁷ Pentru ceea ce a însemnat secularizarea forțată a artei liturgice în perioada sinodală a Rusiei (secolele XVIII-XIX), fac trimitere la contribuția magistrală a lui Leonid USPENSKY din *Teologia icoanei în Biserica Rusă*, trad. rom. E. Derevici, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2005, p. 105-280.

²⁸ Citat la L. USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Rusă*, trad. rom. cit. p. 238. Datorită circumstanțelor, imensa catedrală a fost construită după proiectul unui alt arhitect.

Desconsiderând valorile iconografice ale vechii arte rusești, noul stil iconografic „înalt”, amestec de banalitate vulgară și erotism prost sublimat, mulțimea nu doar cercurile oficiale, ci chiar și pe slavofili, care au primit cu entuziasm acest nou tip de „pictură religioasă”. După aprecierea unuia dintre ei, „[pictorul] Brunî a reușit să găsească [...] un chip iconografic nou și o atitudine nouă pentru Madona lui, reprezentându-o cu trăsăturile unei fecioare. În privirea ei îngândurată și galeșă, în coloritul pal, în formele diafane ale trupului, această junețe necoaptă încă, ce i-a fost chiar reproșată pictorului ca un viciu, putem vedea caracteristici ale unei Madone a Nordului, ruse așa zice, ale cărei idei și chip s-au născut pe malurile râului Neva”.²⁹

Către sfârșitul anului 1931, Stalin a decretat distrugerea imensei catedrale, a cărei cupolă acoperită cu aramă aurită domina cerul Moscovei. După două încercări eșuate, pirotehniștii au reușit, într-o zi de 5 decembrie, să detoneze încărcătura de dinamită care a distrus imensul „simbol al puterii spirituale și imperiale țariste”. Pe locul catedralei, dictatorul a dispus construirea unui colosal „palat al sovietelor”, care trebuia să devină cea mai mare construcție din lume. La un moment dat însă, lucrările au fost abandonate, cum s-a întâmplat cu atâtea proiecte faraonice inițiate de către regimurile comuniste, în locul respectiv fiind amenajată până la urmă o piscină imensă pentru „oamenii muncii”.

Considerând catedrala *Iisus Hristos Mântuitorul* drept unul dintre cele mai puternice simboluri ale identității și capacității de renaștere a Rusiei, noua putere politică instalată la Moscova după schimbarea regimului comunist a hotărât să se implice cu toate forțele în discutabilul proiect de reconstruire fidelă.³⁰ Aceasta, în timp ce mii de sate și orașe de pe tot cuprinsul Rusiei ortodoxe sunt lipsite practic de biserici.³¹ Folosindu-se cele mai moderne tehnici de lucru și beneficiind de o fabuloasă susținere financiară, care a stârnit numeroase acuzații referitoare la unele aspecte dubioase (spălare de bani, deturnări de fonduri etc.), construcția – a cărei piatră de temelie a fost pusă în ziua de 7 ianuarie 1995 – a fost terminată într-un timp record, fiind târnosită în ziua de 7 septembrie 1997, cu prilejul celei de a 850-a aniversări a orașului Moscova. Oricum, dincolo de grandoea ei și de performanța

²⁹ Citat la L. USPENSKY, *Teologia icoanei în Biserica Rusă*, trad. rom. cit. p. 249-250.

³⁰ Imensa catedrală este dotată și cu o „sală de conferințe” pe măsură, ce poate fi închiriată pentru tot soiul de reuniuni, inclusiv de natură politică. În 27 noiembrie 2002, de pildă, aici s-a organizat congresul de înființare al Partidului Ortodox Rus, despre care Patriarhia Moscovei spune totuși că este un partid politic oarecare și că între acesta și Biserica Rusă nu există nici o legătură specială. Între argumentele de care fac uz susținătorii proiectului unei catedrale „a Mântuirii Neamului” la București este și acela că Biserica Ortodoxă Rusă a reconstruit această catedrală „de o măreție neîntrecută” (!).

³¹ Dacă ținem seama de faptul că diabolicul regim sovietic a creat o amplă rețea de orașe noi, ca să nu mai vorbim de numeroasele așezări din perimetrul imens al „arhipelagului Gulag”, putem spune că în Rusia ortodoxă există astăzi foarte multe persoane care n-au văzut niciodată o biserică în realitate. Pe fondul acestei lipse acute de biserici, Patriarhia Moscovei a inițiat un proiect misionar cât se poate de inedit: amenajarea unui spațiu liturgic într-un vagon de cale ferată, care se deplasează pe rutele ce leagă capitala de cele mai îndepărtate regiuni ale Rusiei. Populația din localitățile în care urmează să poposească această biserică ambulantă se adună în gările respective pentru a participa la actele sacramentale și liturgice ale *vieții în Hristos* (foarte multe boteze, cununii, spovedanii și, bineînțeles, Dumnezeiasca Liturghie).

tehnică de care au fost capabili specialiștii și constructorii, catedrala *Iisus Hristos Mântuitorul* ilustrează cât se poate de bine atât modul în care ideea de „casă a lui Dumnezeu”, atunci când este deturnată de la sensul ei autentic, se poate întrupa în construcții pe cât de spectaculoase, pe atât de străine spiritului Liturghiei ortodoxe, cât și lipsa unui program coerent al priorităților misionare în țările ortodoxe post-comuniste.³²

Trebuie să admitem că edificarea și împodobirea bisericilor nu mai reprezintă de multă vreme un exercițiu al sobornicității Trupului eclesial și al complementarității harismelor, despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (cf. *1 Corinteni* 12, 14-30). Aceste acte decisive pentru *viața în Hristos* sunt lăsate mai mult la voia întâmplării, a gusturilor personale (clericale sau artistice), ori a unor nevoi de moment, care nu au nici o legătură cu ceea ce ar trebui să însemne programul misionar pe termen lung al fiecărei Biserici locale. Pe fondul unei vieți eclesiale marcate de superficialitate, emotivitate, ignoranță și birocrație, nu este de mirare că sacerdoții și arhitecții propun și realizează forme de biserici gângave, ridicole, lipsite de caracter liturgic și stilistic, într-un cuvânt, străine de spiritul Tradiției.

Există o legătură firească între eliberarea de patimi, ieșirea din zodia nefastă a ignoranței și primitivismului spiritual ca fenomen de masă, adică edificarea templului personal și comunitar al ființei umane pe de o parte, și construirea templului liturgic pe de altă parte, în sensul că nici unul dintre aceste două proiecte fundamentale ce asigură creșterea Trupului mistic al lui Hristos nu poate fi realizat fără „știința și experiența” despre care vorbesc textele filocalice. O comunitate eclesială căreia îi sunt străine idealurile Evangheliei, marcată de sărăcie duhovnicească ori măcinată de patimi, care duce lipsa unui sacerdot înzestrat cu darul discernământului și cu un minimal fond de cultură teologică, va fi incapabilă să proiecteze, să construiască și să împodobească o „casă a lui Dumnezeu” aptă să devină imaginea cosmosului transfigurat și a Templului ceresc. „Dacă cineva, luptând încă cu viața pătimasă și fiind stropit cu sânge, s-ar apuca să zidească biserică lui Dumnezeu din suflete cugetătoare, ar auzi desigur cuvântul: «Nu tu îmi vei zidi Mie templu, căci ești plin de sânge» [cf. *2 Regi* 7, 5 și *3 Regi* 8, 19]. Pentru că a zidi biserică lui Dumnezeu este un lucru propriu stării de pace. Moise, luând cortul și înfigându-l afară din tabără, arată de asemenea că învățătorul trebuie să fie cât mai departe de zarva războiului și să locuiască departe de locul învălmașit al luptei, strămutat la o viață pașnică și nerăzboinică. Dar când s-ar afla astfel de învățători, ei au trebuință de învățăcei care să se fi lepădat în așa fel de voile lor încât să nu se mai deosebească întru nimic de trupul neînsuflețit, sau de materia supusă meșterului, căci precum sufletul lucrează în trup ceea ce vrea, trupul nefăcând nimic împotriva, și precum meșterul își arată meșteșugul său în materie, nefiind împiedicat întru nimic de ea de la scopul său,

³² Un proiect asemănător în ceea ce privește gigantismul și grandoarea inutilă s-a întrupat în peisajul african. Este vorba despre catedrala *Saint Paul*, o imitație extrem de controversată a catedralei *San Pietro* din Roma, construită la Yamoussoukro (capitala statului Coasta de Fildeș) și consacrată în anul 1985 de către papa Ioan-Paul al II-lea.

așa trebuie ca învățătorul să lucreze în învățăcei știința virtuții, aceștia fiindu-i cu totul ascultători și neîmpotrindu-i-se întru nimic”, spune cuviosul Nil Ascetul.³³

În loc de concluzii: Creație și înnoire în arhitectura liturgică

Este important să conștientizăm că la nivelul arhitecturii eclesiale numai un mod autentic de a fi în credință și în lume, ceea ce înseamnă un *tropos evanghelic*, poate preface tehnica în acțiune liturgică și euharistică, ceea ce înseamnă restabilirea relației omului cu materia printr-un eveniment de comuniune și de împlinire personală. Desigur, nu există o formulă arhitectonică magică, a cărei aplicare ar asigura obligatoriu transformarea tehnicii într-o experiență a comuniunii și împlinirii existențiale a ființei umane. Este sigur însă că punctul cel mai concret de plecare al amplului proces de transfigurare a vieții și de valorificare morală a resurselor lumii îl reprezintă *Synaxa euharistică* vie, care își asumă conștient și creator Evanghelia lui Hristos la nivel de Biserică locală. Nici un demers politic, oricât de „științific” s-ar defini, nici un program de etică socială, oricât de „umanitar” s-ar dori, și nici un fel de organizare a societății civile în grupări activiste, oricât de „radical” s-ar impune, nu pot realiza vindecarea și transfigurarea lumii așa cum o poate face rețeaua de comunități euharistice vii, al căror destin se împlinește în mediul sacramental și liturgic pe care-l întrețin bisericile în calitatea lor de „laboratoare” ale sfințeniei și frumuseții.

A crea sau a înnoi în arhitectura liturgică nu înseamnă a întoarce spatele tradiției, însă nici a produce forme hibride, ce nu mai au nici un caracter în raport cu arta ortodoxă, ori pastişe care țin mai mult de domeniul grotescului, decât al imitației servile, așa cum, a fi în tradiție nu înseamnă a idolatriza un tip unic de morfologie arhitectonică, un clișeu volumetric fetiș. Oricum, până când un context istoric favorabil va permite experiențe cu adevărat creatoare, arhitecturii, inginerii și meșterii fiecărei Biserici locale pot găsi în patrimoniul arhitectonic al regiunii respective suficiente motive de inspirație și destule modele vrednice de a fi reluate sau adaptate. În fond, nici un arhitect inteligent nu poate spune că au fost epuizate toate resursele de inspirație pe care le oferă stilul bizantin, cu uimitoarele sale expresii regionale, cum ar fi la noi stilul moldovenesc ori cel brâncovenesc.

Deși este un „edificiu” sau o „casă”, biserica unei comunități euharistice trebuie să fie diferită, măcar cât de puțin, față de casa familială, ca și față de restul edificiilor publice. În același timp ea nu trebuie să fie diferită radical de bisericile care au precedat-o în acel perimetru geografic, principiul *succesiunii apostolice* aplicându-se și în cazul ctitoririi locașului de închinare. Cu alte cuvinte, o biserică trebuie să poată fi recunoscută ca atare atât față de celelalte edificii ale așezării umane respective, cât și în raport cu tradiția eclesială pe care trebuie să o exprime. Acest echilibru exclude două tipuri de excese: alteritatea radicală și identitatea sterilă. Cu alte cuvinte, formulele arhitectonice banale, anoste, gângave sau groțești

³³ *Cuvânt ascetic* 41; trad. rom. D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 1, Sibiu, 1947, p. 190.

nu sunt adecvate pentru exprimarea sacrului și datorită faptului că ele nu identifică toposul respectiv ca fiind diferit în raport cu vecinătatea. La fel de nepotrivite sunt și replicile fără har ale unor biserici vechi, întrucât o astfel de repetiție sterilă nu are capacitatea de a proba caracterul viu al Tradiției, mulțumindu-se să reproducă mecanic ceea ce trebuie asumat și valorificat într-o perspectivă creatoare.

Chiar dacă biserica tradiției Răsăritului ortodox are menirea de a fi toposul celebrării unei Liturghii care s-a articulat în antichitatea creștină, nu se poate spune totuși că ar avea o schemă arhitectonică pietrificată, ce nu mai suferă nici un fel de înnoire. De fapt, biserica fiecărei comunități euharistice exprimă stilul bizantin într-un mod propriu, fie și numai prin întruparea ei într-un context, cu materiale și la o scară aparte în raport cu celelalte „case ale lui Dumnezeu” care au precedat-o sau care îi sunt contemporane. Oricum, în absența înnoirii autentice, „arhiva” tradiției devine tautologică, se gârbovește asupra ei însăși, din motive exterioare rânduiei după care se constituie un astfel de patrimoniu al memoriei eclesiale, și încetează să funcționeze ca teren fertil pentru noile straturi ale tradiției. De aceea, a se fixa obsesiv doar pe substratul bizantin al arhitecturii liturgice de pe un anumit teritoriu al României sau al unei alte țări ortodoxe, înseamnă a desconsidera capacitatea creatoare și discernământul Trupului eclesial. Așa-zisul „stil neobizantin” s-a dovedit a fi un paravan facil pentru partișă gângavă, prin această sintagmă fiind acreditată o producție iconografică și o arhitectură liturgică modeste în raport cu marea artă a Răsăritului ortodox. Repliată într-o repetiție facilă, arhitectura replicilor fără har nu este fertilă nici în ceea ce privește punerea în lumină a spațiului sacru. În depunerea de straturi succesive, acest spațiu are nevoie de prospețime pentru a se insera cât mai natural în orizontul „arhivei” pe care o constituie vatra harismatică a „casei lui Dumnezeu”.³⁴

Atunci când nu este ocultată sau blamată pur și simplu, tradiția ortodoxă a ctitoririi „casei Domnului” este înțeleasă mai mult ca un proces repetitiv și tratată în formula colajului de „citate”, susținute artificial prin elogiarea exaltată a unui trecut ce pare a nu mai spune nimic concret și nimic important pentru viața cotidiană a poporului lui Dumnezeu. Este clar că între arhitectura academică și tradiția vie a Bisericii s-a produs o ruptură profundă, asemănătoare celei dintre teologia de școală și mistica sacramentală a *vieții în Hristos*. Academii de arhitectură sunt de fapt niște instituții laicizate, al căror ideal rămâne „arta pentru artă”, adică experiențele autonome în raport cu principiile Liturghiei și cu exigențele Împărăției lui Dumnezeu. Fapt pentru care, atunci când reușesc să depășească spiritul dezolant al blocurilor de locuințe prin care s-a manifestat „socialismul științific”, proiectele de biserici elaborate în școlile de arhitectură laice se vreau a fi cât mai „moderne” și cât mai „simbolice”, lipsindu-le acel sistem clar de referințe la tradiția liturgică ortodoxă și la spiritul locului. În general, proiectele așa-zis „moderne” sau „simbolice” propun tot felul de construcții strănii, care nu pot fi încadrate nicidecum în contextul cultural pe care ar urma să-l transfigureze și în orizontul vieții liturgice

³⁴ Cf. Augustin IOAN, *Spațiul sacru*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 61-63.

pentru care sunt concepute. De altminteri, nu este greu de înțeles că a înălța biserici frumoase, adică autentice din punct de vedere liturgic și arhitectonic, reprezintă un exercițiu eclesial pentru care o întreagă categorie de artiști și de meșteri, pregătiți să construiască doar blocuri de locuințe, depozite, case de cultură, hoteluri mediocre, stadioane, hale industriale etc. nu mai are competențele spirituale.

Dacă arhitecții vârstnici sunt marcați în general de clișeele „realismului socialist”, majoritatea celor tineri sunt fascinați mai ales de „modelele occidentale” și de gesturile artistice spectaculare. Dorindu-și să fie „moderni” cu orice preț, aceștia afișează un spirit contestatar față de vechea tradiție arhitectonică a Ortodoxiei, dorind o rescriere stilistică integrală a edificiilor de cult. Adepți, mai mult sau mai puțin înflăcărați, ai demiurgismului, sentiment ce face parte din tropusul artistului secularizat, aceștia nu acceptă nici „constrângerile” unei Liturghii pe cât de venerabile pe atât de neînțelese pentru ei, nici sfățuirea preotului, atunci când o astfel de sfățuire există totuși, și nici spiritul tradiției locale a *Synaxei* euharistice pentru care proiectează. Iar când sunt puși în situația de a-și prezenta proiectele pe care le etichetează drept „creații” sau „experimente”, emit formulări pretențioase despre „înnoirea limbajului în arhitectură” și dau ca exemple edificiile de cult ale celorlalte confesiuni sau religii, adică templele, sinagogile și moscheile proiectate, în multe cazuri, de nume sonore ale arhitecturii moderne.³⁵

Se știe că după cel de-al doilea război mondial, și în special după Conciliul al II-lea de la Vatican, s-au construit în Occident o serie de biserici „moderne”, în care au fost „valorificate” anumite soluții tehnice și estetice preluate din arhitectura laică. De fapt, se pare că în arhitectura bisericească fantezia arhitecților a mers și mai departe decât în domeniul construcțiilor civile, edificiul de cult oferindu-le un câmp mult mai generos pentru creație personală și inventivitate. Ceea ce nu-și permit cu o școală, cu un spital, cu o bancă sau cu un bloc de locuințe, unii arhitecți consideră că își pot permite cu o biserică.³⁶

Dintr-un complex de inferioritate ce le-a fost inoculat veacuri de-a rândul de către Occidentul catolic și protestant, ortodocșii încearcă a da noilor biserici „un aer de modernitate”, prin care doresc să depășească „tradiționalismul” de care sunt acuzați. „Aerul de modernitate” pe care îl degajă biserica Centrului ortodox al Patriarhiei ecumenice de la Chambésy (Geneva), de pildă, este de fapt expresia unui astfel de complex, ce poate fi sesizat și în cazul implementării entuziaste a unor soluții sociale, educaționale, economice sau politice propuse de către organismele birocratice occidentale, soluții care, adeseori, se dovedesc a fi simple experimente

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 88-91.

³⁶ O întreagă colecție de biserici „moderne” construite în Occident după cel de al doilea război mondial, la Robert MAGUIRE și Keith MURRAY, *Modern Churches the World*, Londra, 1965. Pentru spațiul german, a se vedea vol. *Kirchenraum nach dem Konzil*, Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst E. V., München, 1969. Despre acest capitol atât de interesant al arhitecturii eclesiale occidentale a scris Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Chiese aggrorante”, în vol. „Ca toți să fie una” – *Ut omnes unum sint*, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 344-360.

conjuncturale ori acțiuni de-a dreptul nocive pentru societățile ortodoxe. Deși ar fi trebuit să reprezinte o mărturie a tradiției liturgice ortodoxe în Occident, această construcție seamănă mai mult cu un adăpost anti-nuclear decât cu o biserică, „aerul modern” al ei aparținând unei arhitecturi de inspirație teozofică. Cât despre pictura acestei biserici, ea poate fi încadrată mai degrabă în zona kitsch-ului decât a iconografiei ortodoxe. Chiar și hramul ei, *Saint Paul*, este incoerent pentru un credincios ortodox, întrucât în calendarul Răsăritului creștin nu avem o sărbătoare aparte a Sfântului Apostol Pavel, care este prăznuit liturgic împreună cu Sfântul Apostol Petru la 29 iunie.

După schimbarea regimului comunist, astfel de experiențe arhitectonice se petrec și în România. De fapt, aproape fiecare oraș este înzestrat cu una sau mai multe biserici ciudate în raport cu tradiția liturgică ortodoxă. Nu mă gândesc atât la noile biserici romano-catolice din Moldova și Transilvania sau la „casele de adunare” ale cultelor neo-protestante, motivate de alte principii liturgice, misionare și culturale, ci la bisericile construite pentru comunitățile euharistice ortodoxe. Am în minte, de pildă, biserica *Înălțarea Domnului – Sfânta Vinere* din Zalău, un fel de zăgăzuit pe cât de colosal și costisitor, pe atât de straniu în raport cu tradiția arhitecturii eclesiale românești, sau biserica *Sfânta Treime* ce se construiește la intrarea (dinspre Cluj) în orașul Gherla, chiar în curba șoselei, un paralelipiped ciudat de beton și cărămidă în care cu greu poate fi întrevăzută volumetria unui edificiu menit celebrării Liturghiei bizantine.

Întrucât cartierele de blocuri construite în contextul industrializării forțate erau lipsite de biserici, imediat după revolta anticomunistă din decembrie 1989 a fost inițiată o adevărată campanie de ctitorire sacră. Între problemele pe care le ridică această campanie, de-o amploare fără precedent, este și aceea că multe dintre bisericile de cartier sunt prevăzute cu „subsol”, spațiul respectiv fiind folosit pentru oficierea serviciilor liturgice până la terminarea edificiului propriu-zis. Desigur, starea de provizorat în care viața sacramentală și liturgică a unor mari mulțimi de credincioși se consumă în aceste spații inadecvate se prelungește în funcție de grandoearea proiectului și de resursele materiale ce pot fi puse în slujba realizării lui. Chiar dacă, la o analiză lucidă, se poate constata că eforturile umane și financiare ce se consumă pentru construirea unui astfel de „subsol” ar fi putut acoperi costurile necesare ridicării unei biserici normale sau a unei case parohiale, preoții și consiliile parohiale se încapățânează să-și construiască astfel de spații. Este clar că atunci când temelia templului creștin este de fapt un „subsol” de beton armat care, ani de-a rândul, a fost folosit pentru celebrarea actelor sacramentale, iar apoi a fost transformat în „depozit de materiale” sau în „spațiu de protocol” pentru parastase și pentru ședințele consiliului parohial, se tulbură ceva foarte important la nivelul simbolismului liturgic, iar acest lucru va avea consecințe nocive asupra psihologiei „omului de bloc”. Dincolo de faptul că tulbură simbolismul „casei lui Dumnezeu”, moda bisericii „cu subsol” va avea consecințe negative asupra psihologiei urbane și datorită faptului că un astfel de spațiu este impropriu pentru revelarea sacrului, făcând trimitere mai

degrabă la subsolurile dezolante ale blocurilor de beton sau la anostele săli de așteptare ale autogărilor de periferie, decât la criptele basilicilor pelecresține.

Adeseori, preoții și comunitățile parohiale de cartier s-au angajat la construirea unor biserici imense, pe care nu le mai pot termina, oficiind serviciile liturgice „la subsol” de aproape un deceniu și jumătate, ceea ce înseamnă ulcerarea sentimentului de noblețe creștină pe care mistica sacramentală a Răsăritului ortodox a cultivat-o consecvent de-a lungul istoriei. Nu este greu de înțeles că psihologia unei comunități care participă la viața sacramentală și liturgică a Bisericii într-un „subsol” de beton va fi afectată pe termen lung. Pe fondul unui astfel de provizorat, în mentalul comunitar se instalează mai ușor obișnuința cu „starea de tranziție”, resemnarea în fața mizeriei, ori a unor experimente sociale, politice și culturale nocive pentru conștiința creștină. La aceasta se adaugă imaginea dezolantă a zidurilor ce se ridică deasupra „subsolului”, abandonate cu anii din lipsă de fonduri. În mod firesc, aceste ziduri – la care se lucrează tot mai anemic și tot mai rar – induc în mentalul credincioșilor nu doar sentimentul neputinței sau al inferiorității, ci și al unor malversațiuni financiare incompatibile cu buna chivernisire a resurselor și harismelor poporului lui Dumnezeu. Ca să nu mai vorbim de faptul că la fiecare campanie electorală, aceste ziduri dezolante devin prilej de negociere cu politicienii care promit să livreze, în schimbul voturilor populației respective, sume mai consistente din bugetul local sau central.

Nici o minte lucidă și responsabilă nu poate contesta faptul că avântul constructivist al comunităților eclesiale din țările ortodoxe ex-comuniste, atât de necesar și de firesc după o îndelungată perioadă de interdicții, este presărat cu erori, eșecuri sau aberații arhitectonice și iconografice, pe care „intențiile pioase” ale ctitorilor și statisticile triumfaliste ale ierarhiilor locale nu le pot masca.³⁷ Desigur, este onest să recunoaștem că responsabilitatea neîmplinirilor pe care le-a înregistrat arta liturgică ortodoxă în ultimii zece-cincisprezece ani, prea numeroase totuși, nu se datorează doar arhitecților, inginerilor și meșterilor, ci aparține deopotrivă și sacerdoților angajați la înnoirea patrimoniului de „case ale lui Dumnezeu”. Reconstruirea catedralei *Iisus Hristos Mântuitorul* din Moscova sau pasiunile pe care le alimentează controversatul proiect al „Catedralei Mântuirii Neamului” din București,³⁸ probează cât se poate de limpede faptul că arhitectura liturgică ortodoxă

³⁷ Într-un fel, situația seamănă cu ceea ce s-a întâmplat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Transilvania, când numeroase comunități greco-catolice și-au edificat biserici de zid. La fel s-a întâmplat în epoca avântului constructivist de după 1918, când comunitățile românești eliberate de rigoarea stăpânirii austro-ungare și-au construit – după o lungă perioadă de interdicție în acest sens – astfel de biserici. Multe dintre aceste biserici nu au nici o legătură cu tradiția arhitectonică regională și nici un caracter artistic, iar altele au înlocuit venerabile capodopere ale arhitecturii tradiționale țărănești care, abandonate fiind, s-au distrus iremediabil. Oricum, întrucât nu mai au nici un stil, tot mai multe biserici ortodoxe încep să semene cu noile edificii de cult ale comunităților neoprotestante, înzestrate frecvent cu turnuri, „vitrării” și cruci mari pe fațade.

³⁸ Unul dintre argumentele de bază ale apologeților „Catedralei Mântuirii Neamului” este acela că proiectul a fost inițiat de către patriarhul Miron Cristea, însă condițiile istorice n-au mai permis întruparea lui.

stă sub semnul crizei spirituale pe care o întreține maladia secularizării și că cei de care depinde soarta ei, adică sacerdoții și artiștii Trupului mistic al lui Hristos, încă nu sunt capabili să depășească perimetrul „intențiilor pioase”, al complexelor, confuziei, demiurgismului și lipsei de profesionalism.

Condiția creștină înseamnă, printre altele, capacitatea de a simți sensul planului lui Dumnezeu cu lumea – chiar și atunci când contextul istoric pare a nu mai oferi nici o perspectivă clară pentru exercițiul discernământului –, dar și harul de a intui modul concret în care oamenii pot susține acest plan. „Iar voi, ungere aveți de la Cel-Sfânt și știți toate!”, îi previne mereu și mereu Ucenicul preaiubit (*I Ioan 2, 20*) pe creștinii fiecărei etape a devenirii istoriei ca pelerinaj către Împărăție. Într-o epocă dominată de confuzie și de mediocritate spirituală, când kitsch-ul totalitar șterge orice diferență dintre nobil și josnic, dintre frumos și grotesc, dintre cuviincios și frivol, noi creștinii suntem chemați să redescoperim sensul înnoit al lumii, vocația ei în raport cu planul veșnic al lui Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă că trebuie să sfințim și să transfigurăm lumea prin rugăciunea și prin jertfa noastră, prin celebrările „cuvântătoare” din sanctuarele autentice pe care suntem datori să le ctitorim; cele ale inimii și, deopotrivă, cele în care celebrăm Dumnezeiasca Euharistie pentru a ne împărtăși „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci”.

Faptul în sine este adevărat doar în parte, în sensul că cel care a lansat, încă din 1916, ideea construirii unei „Catedrale a Neamului” a fost boierul basarabean Vasile Stroescu (1845-1926), care a și donat de altminteri primele sume importante pentru începerea lucrărilor. Oricum, trebuie să recunoaștem că grandiosul proiect al patriarhului care a cumulat și funcțiile de „membru al Consiliului de Regentă” (1927-1930) și prim-ministru în timpul dictaturii lui Carol al II-lea, nu are nici o relevanță pentru viața și misiunea Bisericii. Dimpotrivă, acest proiect poartă marca unor idealuri naționaliste și politice conjuncturale, ce nu pot fi aplicate la tradiția sacramentală și misionară a Ortodoxiei ecumenice, singura tradiție care contează atunci când se ctorește o „casă a lui Dumnezeu”.

L'HOMELIE DANS LE TEMPS DE LA LITURGIE

IOAN TOADER

REZUMAT. Omilia din timpul Liturghiei. Predica este parte integrantă a Sfintei Liturghii. Vom încerca să vedem ce legătură există între predică și Sfânta Liturghie: care este rolul predicii în cadrul Sfintei Liturghii și ce rol joacă Sfânta Liturghie pentru predică.

Introduction

Un prédicateur m'a confié lors d'un entretien¹: "Je crois qu'une prédication orthodoxe doit être tenue uniquement dans un lieu où se passe un événement liturgique. Un événement liturgique peut avoir lieu dans la rue devant les monuments aux morts, ou près d'une source à l'Épiphanie, et là-bas, le prêtre peut prêcher et la prédication a le même caractère liturgique que dans l'église. La prédication orthodoxe n'a pas un caractère de prédication si elle n'est pas intégrée à un acte liturgique. Nous ne pouvons pas dire qu'une conférence que le prêtre fait à propos de l'avortement ou d'un problème écologique etc est une prédication. Si la prédication est faite dans le cadre liturgique, si le prêtre est vêtu d'habits liturgiques, à ce moment-là, même s'il dit des choses qui ont peu de force, des choses communes, banales, elles deviennent prédication. Le fidèle les écoute avec une certaine tenue, il s'impose une certaine façon d'être, il corrige son attitude, et s'il a envie de bâiller, il ne bâille pas." Or, parmi les actes liturgiques dont parle ce prêtre, la célébration de l'Eucharistie occupe une place centrale: c'est la Sainte Liturgie. Pour l'Orthodoxie, la Liturgie est d'abord la célébration des Saints Mystères, un mémorial qui réunit deux événements, la communion de la Sainte Cène (le dernier repas du Christ) et la Mort-Résurrection du Christ, dans le mystère unique de l'offrande et du sacrifice qu'Il a fait de lui-même. Elle est en même temps une participation à la liturgie céleste et une anticipation du Royaume².

La Liturgie est fondamentale dans la conscience de l'identité orthodoxe. Il y a deux Liturgies: la Liturgie de Saint Jean Chrysostome et celle de Saint Basile. La plus utilisée est celle de Saint Jean, la liturgie de Saint Basile est célébrée seulement dix fois par an. Les deux Liturgies sont presque identiques, elles ne diffèrent que par la présence de quelques prières dans la Liturgie de saint Basile, qui ont un contenu théologique plus riche, et qui sont prononcées par le prêtre à voix basse. Entre les XIIe et XVe siècles, dans tous les patriarcats orthodoxes, le rite byzantin actuel est déjà constitué, les deux Liturgies sont fixées à ce moment-là. La liturgie a été pendant

¹ Dans cet article, je fonderai une partie de ma réflexion sur des extraits d'entretiens que j'ai eus avec des prêtres et des fidèles sur la prédication.

² *La Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome, expliquée et commentée*. Les Editions du Cerf, Paris, 1986.

toute la période suivante le support d'une tradition et d'une identité confessionnelle. La Liturgie de rite byzantin est un symbole de l'Orthodoxie. Pendant les persécutions turques et communistes, la Liturgie était dans beaucoup de paroisses le seul moyen d'éducation religieuse et de nourriture spirituelle des fidèles.

On peut diviser la Liturgie en deux grandes parties, la Liturgie de la Parole qui correspond à la lecture des Ecritures (lectures des Apôtres et de l'Évangile) et la Liturgie eucharistique qui correspond au mystère eucharistique. En règle générale, la prédication suit la lecture de l'Évangile, mais dans l'Église Orthodoxe roumaine, la prédication est faite presque à la fin de la célébration. Le prédicateur interrogé soulignait le support que représente le cadre liturgique pour l'homélie. Mais l'homélie joue aussi un rôle dans la Liturgie. Il est donc nécessaire d'étudier le cadre liturgique où l'homélie est faite - en particulier quand il s'agit de la Sainte Liturgie - pour apprécier ce support et ce rôle. Le lien entre prédication et Liturgie peut être approfondi en partant de quatre aspects particuliers de la Liturgie orthodoxe: la Liturgie est un rite, elle engage le corps, elle est chantée et elle a un caractère mystérieux. Je me servirai dans cette analyse de travaux de théologie, mais aussi de réflexions de sciences humaines et des théories de la communication.

1 La Liturgie est un rite.

La liturgie est un rite, c'est-à-dire la pratique d'un ensemble de règles et de cérémonies religieuses, et son but est de mettre les fidèles en relation avec Dieu dans le cadre communautaire. Dans la vie d'Église comme dans la vie de tous les jours, on ne peut nier l'importance du rite: l'être humain est rituel; il ne peut vivre sans cette dimension rituelle, depuis le rituel de se mettre à table, de fêter l'anniversaire de quelqu'un etc jusqu'aux rites religieux institutionnalisés, comme la Liturgie. La Liturgie jalonne la vie des fidèles chaque dimanche, et une pratique régulière maintient l'unité du groupe.

Dans quelle mesure la prédication participe-t-elle de ce caractère rituel de la Liturgie ? Car l'homélie appartient "au monde du discours: on nuance une idée, on la modalise de diverses manières. (...) Le rituel (...) *positionne* . On ne peut pas être à moitié baptisé, pas plus qu'on ne peut faire une demi-communion. (...) D'une part, il *délimite* le groupe, en lui fournissant des points de repère symboliques de son identité. En second lieu, le rituel *intègre* les individus dans le groupe; chacun y reçoit ainsi son nom et s'y voit "signifier" sa place - rien que sa place, toute sa place. Enfin, il distribue des *rôles différenciés* à des individus ou des sous-groupes."³

Cette symbolique du rite est d'autant plus forte dans la Liturgie Orthodoxe que le rituel est toujours le même; seuls changent les lectures et les tropaires avant l'Évangile selon le moment du calendrier liturgique, et bien entendu, le contenu de la prédication, mais pas sa place dans le déroulement du rite. La prédication occupe donc une place originale dans le rite. De par sa place, elle procède de sa symbolique, mais en ce qu'elle est un discours, elle permet de faire des nuances, de tenir compte des différences entre les fidèles dans les domaines de l'intelligence de la foi et de la vie

³ L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris, 1990, p.356.

spirituelle.

Le rite abonde en symboles, de là vient la difficulté de le comprendre: “le rite est toujours une action symbolique”⁴ et les symboles sont difficiles à interpréter par les fidèles. L’un d’eux m’a dit: “J’ai soixante-dix ans et je ne connais pas la signification de tous les dogmes de l’Eglise orthodoxe et de tous les offices. Souvent, j’arrive en retard à l’église parce que je regarde à la télévision l’émission religieuse qui est édifiante. Je suis arrivé aux années de la vieillesse et je ne connais pas beaucoup de choses de l’Eglise. Je ne peux pas dire que je me sois éloigné de l’Eglise pendant le communisme, parce qu’on n’avait aucune instruction religieuse. J’ai appris beaucoup de choses à l’église grâce au prêtre de la paroisse et aux émissions télévisées. Les explications qui sont données dans l’église sont très importantes, même sur la Sainte Liturgie et sur les offices. Beaucoup de monde ne vient pas à l’église, ne participe pas parce qu’il est en-dehors de tout ce qui est célébré. Par exemple, je ne savais pas ce que représente la sortie avec les saints Dons, je me disais que ce sont les cadeaux apportés par les mages à la naissance de Jésus, puis, le chemin entre Béthanie et Jérusalem. Je désire connaître ce que représente chaque chose, à partir de ce moment-là, je participe.”

La difficulté à interpréter les symboles ne signifie pas qu’il ne faille pas chercher à comprendre, mais on n’aura jamais fini de comprendre. “Si nous connaissions l’objet signifié d’une façon parfaitement claire et intelligible, le symbole serait inutile, (...)le symbole chrétien se présente comme un donné de la Révélation car ses origines sont toujours bibliques. La réalité représentée ne nous est pas connue, mais découverte petit à petit à travers l’usage du symbole”⁵.

Tout rite fonctionne bien dans sa naïveté première. Dès qu’on cherche à l’interpréter de l’extérieur, et non comme une réalité qu’on comprend peu à peu en la pratiquant, on le soumet à une action critique, on peut lui faire perdre sa naïveté première et le rite ne fonctionne plus. En cela aussi, la prédication a une situation originale dans le rite: sa place rituelle⁶, après l’évangile, a une dimension symbolique; elle prend toute sa valeur dans la matrice symbolique de la Liturgie; elle suppose les symboles chrétiens et y renvoie. Mais elle est fondamentalement un discours qui explicite une harmonie de la Révélation pour l’existence des fidèles et dont les seules paroles rituelles sont, au début, “au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, Amen” et, à la fin, “Amen”.

2 La Liturgie engage le corps

Comme tout rite, la Liturgie déploie des postures et des gestes programmés. La posture de base des fidèles et des célébrants est l’orientation à l’Est et la station verticale. Certains gestes sont requis par le rite, y compris au moment de la prédication.

A l’intérieur des églises orthodoxes qui sont toujours tournées vers l’Est, les

⁴ J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris, 1971, p.306.

⁵ Père Cyrille Argenti, “Le sens du symbole dans les Liturgies orthodoxes”, in *Contacts*, n° 77/1972, Paris, p.44.

⁶ Dans L’Eglise Orthodoxe roumaine, l’homélie ne suit pas la lecture de l’Evangile, mais elle est prononcée presque à la fin de la Liturgie.

fidèles restent pendant tout l'office tournés vers l'Est. Même le prêtre se conforme à cette règle, à quelques exceptions près, sur lesquelles on reviendra. Les théories de la communication nous éclairent dans ce domaine: "compte-tenu de la valeur du canal visuel, l'orientation des yeux vers le corps d'un individu témoigne d'une recherche d'information, d'autre part, en raison même de l'importance des messages faciaux, on a grand avantage à fixer le visage d'autrui. Finalement regarder les yeux de quelqu'un peut très largement signifier qu'on désire attirer son attention sur nous"⁷. Ainsi le regard porté par les fidèles sur le visage du prêtre ou inversement stimule la communication entre eux. Ceci ne se produit pas si tous sont tournés dans la même direction. Pendant la Liturgie, en effet, ce n'est pas entre fidèles et prêtre que doit d'abord s'établir la communication.

La lecture théologique de cette règle peut être la suivante: prêtre et fidèles regardent et prient ensemble "vers l'Orient, d'où le "Soleil de justice s'élève"⁸. Pendant la Liturgie, le prêtre représente symboliquement Jésus qui marche devant son troupeau. Cette orientation montre que la prière est adressée à Dieu et non au prêtre. Les Pères de l'Eglise qui sont si chers aux orthodoxes, et qui sont pour eux des guides et des conseillers majeurs encore aujourd'hui, disaient à ce propos: "nous regardons tous vers l'Orient pour prier, mais il y en a peu qui savent que nous sommes à la recherche de l'antique patrie, ce paradis que Dieu planta en Eden, du côté de l'Orient."⁹ Le fait que tous les regards ne convergent pas vers le célébrant montre que, pendant la célébration, ce n'est pas le prêtre qui est mis en évidence, mais que c'est le mystère célébré qui exige toute l'attention.

Cependant, à certains moments particuliers de la Liturgie, le prêtre se tourne vers la communauté, pour que tout le monde le regarde, et pendant la prédication, il reste tourné vers les fidèles. Pendant la Liturgie, selon l'importance du moment, le prêtre attire l'attention, et demande d'être plus à l'écoute. L'attention du fidèle ne peut pas rester fixée tout le temps, et comme la durée de la Liturgie est assez longue, il peut être distrait, il peut perdre le fil du rituel, sa pensée peut vagabonder au moment où le prêtre demande de focaliser à nouveau l'attention sur ce qui va suivre; celui-ci se tourne alors brièvement vers la communauté et fait un geste suivi par des paroles. En fait, le prêtre ne se tourne vers les fidèles que pour leur rappeler la posture fondamentale, la station verticale. Pour illustrer ce propos, deux exemples seront donnés. Tout d'abord, pendant la liturgie de la Parole, le prêtre veut attirer l'attention des fidèles sur l'importance de la Parole. Pour préparer les fidèles à l'écoute des Ecritures, peu avant, le prêtre sort du sanctuaire en présentant le livre des saints Evangiles qui était sur l'autel, quelques fidèles baisent le livre, ensuite le prêtre se dirige vers la porte principale de l'iconostase, et avant d'entrer, il dit à voix haute: "Sagesse! Tenons-nous debout". C'est un rappel fait aux fidèles de diriger leur attention sur la Parole, dont la présence est signifiée par le livre des Evangiles élevé à la vue de tous.

⁷ Corraze, *La communication non-verbale*, P.U.F., Paris, 1980, p.103.

⁸ Origène, *Homélie sur le Lévitique*, IX, 10, (*Sources Chrétiennes* n°287, p.123) trad.par M.Borret.

⁹ Basile de Césarée, *Sur le Saint Esprit*, 27,66, (*Sources chrétiennes* 17bis, trad. B.Pruche, p.485).

En réponse à cet appel les fidèles chantent: “Venez, adorons, prosternons-nous devant le Christ!”. Et, suivant le chant, les fidèles se prosternent. Quand le moment de la lecture de l’Evangile arrive, le prêtre, se tenant à la porte du sanctuaire, se tourne vers la communauté et dit: “Sagesse! Tenons-nous debout, écoutons le saint Evangile. Paix à tous... Soyons attentifs!” La communauté répond: “Gloire à Toi, Seigneur, gloire à Toi!” Ensuite, le prêtre lit l’Evangile en étant tourné vers l’assemblée. Voici le deuxième exemple: pendant la liturgie eucharistique, d’autres gestes et attitudes sont demandés aux fidèles par le prêtre conformément au mystère qui est alors célébré. Au centre de l’autel, se trouvent cette fois-ci les dons; les hymnes chantés par le chœur invitent les fidèles à déposer tous “les soucis du monde”. Après l’hymne, le prêtre sort du sanctuaire tenant le calice dans la main droite et la patène dans la main gauche et il va en procession; ensuite il s’arrête face au fidèles, au milieu de l’église, en faisant mémoire de l’évêque du lieu, du pays et de tous les fidèles en disant des prières d’intercession. Et comme le sommet de la Liturgie est le moment de la consécration des dons, avant ce moment-là, le prêtre renforce la demande d’attention à ce qui va suivre en disant: “tenons-nous bien, tenons-nous avec crainte, soyons attentifs à offrir en paix la sainte oblation”.

Enfin, durant tout le temps de la prédication, le prêtre se tourne et reste tourné vers les fidèles. Dans ce cas, il faut donner une signification au changement d’orientation lui-même. Le prédicateur regarde les fidèles et réciproquement, tous les regards sont fixés sur le prédicateur. Les fidèles et le prédicateur se trouvent face à face pendant un certain temps. Habituellement, le prédicateur n’a pas de notes, il regarde donc l’assemblée. “Dès qu’on porte son regard vers nous et nous y prêtons attention, notre vigilance se trouve augmentée... Détourner le regard aboutit à diminuer la vigilance du partenaire, à sortir par conséquent de son champ d’intérêt.”¹⁰

Prêtre et fidèles sont debout pendant toute la célébration. La station verticale est un schème sub-rituel qui appartient à la symbolique primaire du corps. Elle traduit toute “idée” de domination ou de liberté¹¹. Cette posture n’est pas sans conséquence pour la communication, en particulier lors de la prédication.

Prédicateur et fidèles sont en principe debout pendant la prédication. Le prédicateur reste debout à la même place. S’il se déplaçait, les fidèles seraient tentés de le suivre des yeux, et cela peut diminuer leur capacité de concentration et provoquer une mauvaise réception. Si le prédicateur était assis pour prêcher, le ton de la voix serait plus tranquille, c’est la communication intime. Augustin avait coutume de ce type de prédication: “en face de son public qui se tenait debout, il est assis dans sa cathedra. C’est la position qui paraissait alors convenir à la dignité de l’évêque. Une conséquence toute physique sera que son auditoire se fatiguera beaucoup plus vite que lui-même, car sa position est moins confortable et saint Augustin familièrement le lui dira quelquefois. Mais il s’en suit encore un effet assez remarquable. Assis, on n’est guère éloquent, toute émotion tragique met l’homme

¹⁰ Corraze, *Op.cit.*, p.103-104.

¹¹ Chauvet, *Op.cit.*, p.155.

debout; et, à l'inverse, le fait de s'asseoir impose à une âme indignée des sentiments plus tranquilles: ce sera donc un peu pour cela, à cause de l'attitude dans laquelle il parle, que le sermon d'Augustin prendra tout simplement le tour de l'homélie, c'est-à-dire de la conversation familière"¹². Quand le prédicateur est debout, le ton de la voix et la prédication sont plus solennels.

Dans l'Eglise Orthodoxe, en principe, les fidèles restent debout pendant la prédication (et pendant toute la Liturgie). Il y a cependant des bancs sur les côtés pour les personnes âgées ou malades. Etre debout pendant la prédication peut susciter un état de plus grande vigilance pour l'écoute de la prédication. Le risque cependant, c'est que, si la prédication ne lui convient pas, le fidèle peut quitter l'église plus facilement. Rappelons que dans l'Eglise Orthodoxe roumaine, l'homélie est à la fin du culte. Imaginons une grande assemblée, où tout le monde est assis; si quelqu'un veut quitter le lieu parce qu'il n'aime pas la prédication et qu'il n'a pas la patience de rester jusqu'à la fin, il lui est plus difficile de partir parce qu'il va gêner les gens qui sont à sa droite ou à sa gauche et il risque d'attirer l'attention sur lui quand il part. Par contre, dans l'Eglise Orthodoxe roumaine, comme la prédication est à la fin, comme la fatigue pèse sur les fidèles au bout de deux heures, ceux-ci peuvent quitter l'église sans déranger les autres et se priver de la prédication.

Pourtant, la station verticale a un profond sens théologique: c'est la posture de l'ami de Dieu, d'un ami attentif et respectueux. Pour louer, célébrer, rendre grâce, on prie debout. "L'homme debout, la tête haute, témoigne de sa royauté, du mouvement vertical de son âme vers le céleste"¹³. C'est la posture de l'homme ressuscité. C'est la posture que rappelle régulièrement le prêtre aux fidèles pendant la Liturgie.

Enfin la Liturgie déploie des gestes programmés. Le geste est un langage dont on se sert chaque fois qu'on veut s'exprimer. Le geste en général est un mouvement spontané et réflexe: spontané parce qu'on fait un geste parallèlement à la formulation d'une idée, et réflexe parce qu'on ne peut pas l'empêcher. Mais le geste liturgique a sa spécificité car il est codifié: signes de croix, métanies, inclinaisons du corps, agenouillements, baisers des icônes et du calice... Il y a des gestes collectifs auxquels toute la communauté participe, y compris le prêtre, à des moments précis; et il y a des gestes individuels, exécutés par le fidèle à différents moments, quand il sent le besoin d'extérioriser sa foi par un geste, par exemple le signe de la croix. Il y a aussi des gestes faits par le prêtre seul: il soulève l'Evangile, par exemple. Les gestes faits par le prêtre et les fidèles pendant la prédication sont, pour une petite partie d'entre eux, codifiés; les autres dépendent de la personnalité du prédicateur. Les gestes codifiés sont les suivants: avant que commence la prédication, le prêtre et les fidèles se signent "au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit"¹⁴. Parfois le prêtre tient la croix dans la main droite.

¹² M.Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1944, p.37.

¹³ O.Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Stock, Paris, 1992, p.178.

¹⁴ Pour faire le signe de croix, les fidèles et le prêtre dans l'Orthodoxie joignent le pouce, l'index et le majeur et replient l'annulaire et l'auriculaire sur la paume de la main en faisant le geste.

Les gestes liturgiques occupent donc une place importante pendant une célébration orthodoxe, ils constituent un langage commun et ils ont la fonction d'intégrer la confession de foi autrement que mentalement, ils sont "la foi en acte"¹⁵. Le geste liturgique a une valeur théologique. Il est signe de reconnaissance interne dans une communauté, dans une Eglise. Le geste est également chargé de significations théologiques (le signe de la croix, par exemple, condense l'essentiel de la Révélation: l'événement de la Croix par le mouvement de la main, la Trinité par les trois doigts joints, les deux natures du Christ par les deux doigts repliés). Il est notable que le moment de la prédication est le moment de la Liturgie qui exige le moins de gestes liturgiques, tant de la part du prédicateur que des fidèles. Cela nous confirme que la prédication, bien qu'appartenant au rite, est ce qui relève le moins de la symbolique du rite.

3 La Liturgie est chantée

Dans l'Orthodoxie, la musique liturgique appartient au rite même: en effet, tous les offices et toute la Liturgie sont chantés, les lectures sont psalmodiées. C'est une musique purement vocale, les instruments de musique n'étant pas permis dans l'église. Le prêtre et le chœur chantent alternativement. Seule l'homélie n'est pas chantée. L'interruption de la musique au moment de la prédication introduit un élément de rupture qui s'accompagne d'un changement de "climat", qui incite à un autre type d'écoute. Nous pouvons préciser les caractères de cette rupture dans la continuité musicale.

Des paroles accompagnent toujours la musique liturgique puisqu'elle n'est que vocale. Ces paroles ont un caractère fortement scripturaire et dogmatique. P.Evdokimov remarque aussi combien la Bible nourrit la Liturgie: "On compte 98 citations de l'Ancien Testament et 114 du Nouveau Testament."¹⁶ Par exemple, le chœur chante le psaume 102 et les Béatitudes pendant la Liturgie de la Parole. Le caractère fortement dogmatique des paroles et des chants liturgiques s'explique par le fait qu'elles ont été à une époque un moyen de lutte contre les hérésies. Par exemple, l'hymne "Fils Unique et Verbe de Dieu" a été introduite pour combattre l'hérésie monophysite:

"Fils unique et Verbe de Dieu,
Toi qui es immortel
et qui daignas pour notre salut
t'incarner de la Sainte Mère de Dieu
et toujours Vierge Marie
et qui sans changement
Te fis homme
et fut crucifié, ô Christ Dieu,
par la mort ayant vaincu la mort,
étant l'Un de la Sainte Trinité
glorifié avec le Père

¹⁵ A.Vergote, "Gestes et actions symboliques en liturgie" in *Concilium*, 62/1971, p.41.

¹⁶ P.Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, p.241.

et le Saint Esprit, sauve-nous”.

Le texte des hymnes dans la Liturgie est toujours le même d’un dimanche à l’autre. Certains hymnes racontent la vie des saints, car il y a toujours une hymne en lien avec la fête du jour. Le tropaire du saint du jour change chaque fois.

Si on suit tous les messages que les hymnes transmettent pendant une célébration, on en retient de riches enseignements. Déjà saint Basile conseillait la musique pour faciliter la transmission de l’enseignement chrétien. Le chant liturgique contribue à la proclamation du message évangélique; en ce sens on peut dire des hymnes qu’elles “prêchent”: “La parole et la musique doivent être unies à tel point que l’on puisse dire que c’est la parole qui chante et que c’est la musique qui proclame”¹⁷. La musique accompagnée par des paroles participe donc à l’annonce du message de la prédication. Mais cette annonce peut rester à l’état latent si le prédicateur n’actualise pas *hic et nunc* ces textes de la Bible et de la Tradition que le chant offre à l’ “état brut”. Le prédicateur saura citer par exemple les tropaires du jour dans son homélie et en expliciter le sens. S’il y a rupture sonore entre le chant liturgique et la prédication, il y a en fait continuité du point de vue sémantique et complémentarité des fonctions.

L’opposition paroles chantées/paroles non chantées tend à se doubler d’une autre opposition: répétition/non répétition. En effet, la musique met en valeur le texte qui est chanté, mais à certaines conditions. Les théoriciens de l’information¹⁸ ont étudié des situations où la musique est accompagnée par des textes (par exemple l’opéra). Le résultat est le suivant: si le message n’est pas redondant, le texte n’est retenu qu’en proportion de 40 %, donc 60 % est inintelligible. “Le procédé le plus efficace pour accroître l’intelligibilité du discours chanté consiste à compenser l’accroissement d’imprévisibilité par la répétition.”¹⁹ Or les mêmes chants, avec les mêmes textes et mélodies, sont répétés au cours de la Liturgie orthodoxe, non seulement d’une Liturgie à l’autre, mais aussi à l’intérieur même de la Liturgie. Le cas le plus représentatif est celui des litanies, c’est aussi le cas de formules courtes qui ponctuent le temps de la Liturgie: le message peut donc être intégré facilement. Au contraire, dans son homélie, le prédicateur peut avoir tendance à éviter les répétitions. En fait, le prédicateur a le choix entre deux types de rhétorique: les “rhétoriques de l’oralité” dont la démarche est spiralaire et répétitive, donc du même type que celle du chant liturgique, ou les “rhétoriques de l’imprimé” dont la démarche linéaire évite les répétitions²⁰. Ainsi, le prédicateur choisit soit un type de rhétorique qui reste en cohérence avec le contexte musical et valorise la continuité, soit un type de rhétorique qui accentue la rupture. Ce changement de rythme dans la continuité musicale liturgique est d’autant plus net quand l’homélie se situe juste après la

¹⁷ N.Lossky, “Principes théologiques de la musique liturgique”, in *Contacts*, n°163/1993, p.210.

¹⁸ A.Moles, *Théorie de l’information et perception esthétique*, Flammarion, Paris, 1958, p.185.

¹⁹ *Ibidem*, p.185.

²⁰ B.Reymond, “la prédication et le culte protestants entre les anciens et les nouveaux medias”, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, n°4/1990, p.535-560.

lecture de l'Évangile.

Enfin, le moment parlé de la prédication représente un moment particulier de la communication de la foi par la Liturgie. En effet, chaque fidèle peut chanter avec le chœur pour confesser ainsi la foi de l'Église et davantage se l'approprier, c'est aussi une communication communautaire quand toute la communauté chante. En revanche, pendant la prédication, les fidèles sont surtout dans un état de réception de la communication de la foi.

4 La Liturgie a un caractère mystérique

Dans l'Église Orthodoxe, la Liturgie est interprétée comme une anticipation de la liturgie céleste et éternelle. Déjà, le caractère fortement rituel, corporel et chanté de la Liturgie, qu'on vient de présenter, va dans le sens de la dimension mystérique de la Liturgie. Mais plus précisément encore, le rapport entre la liturgie céleste et la liturgie célébrée dans l'église est exprimé par certaines prières et par la symbolique de certains gestes, qui rendent plus sensible encore le caractère mystérique, voire mystérieux, de la célébration de l'Eucharistie. Ainsi, presque toutes les prières prononcées par le prêtre pendant la Liturgie, des prières d'une très grande richesse théologique, sont des prières secrètes que les fidèles ne peuvent pas entendre. Par exemple, le prêtre, après être sorti du sanctuaire par la porte latérale droite en présentant l'Évangile aux fidèles, - Évangile qui représente symboliquement Jésus-Christ -, entre dans le sanctuaire par les portes centrales de l'iconostase en prononçant une prière qui exprime le fait que les anges et les fidèles célèbrent ensemble le même mystère: "Ô Maître et Seigneur, notre Dieu, toi qui as établi dans les cieux les ordres et les armées des Anges et des Archanges pour le service de ta Gloire, fais *qu'avec notre entrée ait lieu l'entrée des saints Anges qui servent et glorifient avec nous ta bonté*". "La communauté, pendant la liturgie eucharistique, (...) se trouve dans un espace de résurrection où il n'y a plus de séparation entre le ciel et la terre, les anges et les hommes, les vivants et les morts."²¹ Par exemple aussi, pendant le moment de "plus grand mystère", quand les dons sont consacrés, les portes et les rideaux des portes de l'iconostase sont fermés et le dialogue entre le célébrant et la communauté est interrompu pendant un moment. C'est aussi pour suggérer le mystère que le calice et la patène sont couverts d'un tissu.

L'insistance du rituel sur le mystère n'est pas sans danger. En effet, dans l'Église Orthodoxe roumaine, on assiste à une "sursacralisation" de l'Eucharistie. Au lieu de concevoir le mystère comme une réalité de la foi qu'on comprend peu à peu, dans laquelle on entre sans en épuiser jamais tout le sens, les fidèles le vivent comme une réalité extérieure à eux, complètement incompréhensible, un *mysterium tremendum*²². Cette situation ne date pas d'hier: "C'est au VIe, VIIe siècles, semble-t-il, (...) que la communion (...) est devenue exceptionnelle, d'une à trois fois par an. La célébration eucharistique s'est alors transformée en spectacle sacré joué devant un peuple "ignorant" par un clergé qui, pratiquement, se réservait la communion. L'eucharistie a été "sacralisée" à l'extrême, dans une ambiance de

²¹ O.Clément, *Op.cit.*, p.106.

²² R.Otto, *Le sacré*, Payot, Paris, 1908.

terreur révérentielle, et son approche est devenue individuelle, et non plus communautaire²³. Cette conception est entretenue par une partie des prêtres et a des conséquences sur le plan pastoral: les fidèles n'osent pas communier très souvent, seulement une ou deux fois par an; la plupart du temps le prêtre communie seul. Pour pouvoir communier, les fidèles doivent se soumettre à un certain nombre de règles: confession, prières, jeûne. C'est sans doute tout cela qui les empêche de communier, bien que le deuxième canon du Concile d'Antioche stipule: "celui qui vient pour écouter l'Écriture, mais ne prend pas l'eucharistie, transgresse l'ordre et doit être excommunié", mais il n'est pas appliqué. Comme les fidèles communient peu, ils arrivent souvent en cours de Liturgie, parfois assez tard.

On constate que la pratique suivante s'est alors mise en place (je ne peux malheureusement pas la situer historiquement précisément, ni repérer d'où est venue l'initiative; en tout cas, elle date d'avant la seconde guerre mondiale et elle concerne toutes les régions de Roumanie): l'homélie a été repoussée de sa place traditionnelle, qui est après la lecture de l'Évangile, à la fin de la Liturgie, entre le moment prévu pour la communion des fidèles et la bénédiction finale, bien que, dans les livres actuels de rituel, la place de la prédication soit notée après l'Évangile. A ma connaissance, la généralisation de cette coutume à toutes les paroisses et monastères est spécifique à l'Église Orthodoxe roumaine. Les prédicateurs expliquent qu'ils prêchent à la fin pour des raisons pratiques: "la prédication est à la fin de la Liturgie dans les églises de Roumanie pour une raison pratique: les fidèles arrivent à l'église à des moments différents et parfois très tard, et pour que tout le monde soit présent à la prédication, on fait la prédication à la fin". "On peut faire la prédication tout de suite après l'Évangile, mais en général, la majeure partie des fidèles arrive vers la fin de la Liturgie, et pour que tout le monde en profite, je pense que c'est plus sage de la faire à la fin. Ça ne veut pas dire qu'on ne peut pas la faire à un autre moment de la Liturgie." En effet, un fidèle qui n'a pas l'intention de communier peut se permettre d'arriver en retard, ce n'est jamais le cas quand il veut communier. Mais, dans une certaine mesure, les prédicateurs entretiennent la situation, c'est un cercle vicieux: moins les fidèles communieront et tant que la prédication sera à la fin de la Liturgie, plus ils auront tendance à arriver en retard. Finalement, au lieu de "donner la communion" aux fidèles, le prêtre leur "donne la prédication".

Un certain nombre de conséquences théologiques et pastorales peuvent être tirées de ce constat. L'Eucharistie a pris une place seconde par rapport à la prédication: le moment de la prédication tend à prendre la place centrale dans la mentalité des fidèles, et l'homélie tend à remplacer la communion. Le fait que la prédication soit située au terme de la Liturgie accentue ce déplacement. La prédication commence à monopoliser d'une certaine façon la Liturgie. Il y a des fidèles qui ont perdu totalement le sens de l'Eucharistie et qui concentrent tout leur intérêt sur la prédication: "Une prédication nous sert pour la vie de tous les jours. Quand nous allons à l'église, nous voulons en rentrant chez nous rapporter quelque chose, la prédication est très utile. On

²³ O.Clément, *Op.cit.*, p.111.

peut rapporter quelque chose chez nous, à la maison. S'il n'y a pas de prédication, les fidèles rentrent chez eux comme ils sont venus. Pendant la Liturgie, il y a une partie des fidèles qui dorment, mais pendant la prédication, les fidèles sursautent et écoutent", explique un fidèle.

Il faut donc s'interroger sérieusement sur la place symbolique de l'homélie pendant la Liturgie. Pendant longtemps, elle s'inscrivait à un moment précis qui avait une portée mystérique et symbolique. Avant la lecture de l'Évangile, le prêtre prie à voix basse pour demander à l'Esprit Saint d'éclairer la communauté sur le sens des paroles qui vont être lues:

“Fais luire dans nos cœurs
la lumière incorruptible de la connaissance de ta divinité,
ô Seigneur, ami des hommes,
et ouvre les yeux de notre intelligence
pour que nous comprenions ton message évangélique.
Inspire-nous aussi la crainte de tes saints commandements,
afin que nous menions une vie spirituelle,
ayant foulé aux pieds tout désir charnel,
ne pensant et n'agissant qu'à la seule fin de Te plaire.
Car Tu es l'illumination de nos âmes et de nos corps,
ô Christ Dieu,
et nous Te rendons gloire,
avec Ton Père éternel
et Ton Esprit très Saint, bon et vivifiant,
Maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.”

Ensuite, l'Évangile est lu, suivi en principe par la prédication. Sa présentation, sa compréhension et sa réception sont intégrées dans les demandes de la prière que j'ai citée. La place de la prédication a donc un fort caractère symbolique qui disparaît si elle est rejetée en fin de Liturgie. On peut bien sûr justifier aussi théologiquement la présence de l'homélie à la fin: elle appartient alors à l'envoi. Ce n'est malheureusement pas pour des raisons théologiques que ce choix a été fait. Les conséquences pastorales n'en ont pas été envisagées non plus: comme les fidèles surévaluent l'importance de la prédication, dans le cas où celle-ci n'est pas de très bonne qualité, certains membres de la communauté risquent de chercher ailleurs. C'est finalement un choix pastoral à courte vue qui a été fait, un choix qui ne tient pas compte d'autres données pastorales.

Conclusion

On ne peut pas séparer la Liturgie de l'homélie, en essayant de donner une place centrale à l'une ou à l'autre. L'homélie n'est pas un morceau collé à la Liturgie, elle en fait partie intégrante, elle se trouve dans la continuité. La prise au sérieux de ce contexte liturgique n'est pas seulement une application des règles dégagées par les théories de la communication, elle a des enjeux théologiques et spirituels que nous pouvons évoquer.

En effet, la Liturgie favorise, comme un milieu, la réception de l'homélie par

les fidèles. Le terme de prédication peut être utilisé dans un sens très large, si l'essentiel est qu'il s'agit de la Parole de Dieu. En ce sens, la Liturgie en elle-même est *didascalía*, prédication, par toutes ses formes, gestes, prières, attitudes, hymnes, lectures, et l'homélie faite en cours ou à la fin de la Liturgie entre dans la continuation de cette prédication. La liturgie, par son cérémonial, ses hymnes, ses paroles, ses prières, donne l'enseignement de l'Eglise. Mais on ne peut pas affirmer que cet enseignement se trouve formulé d'une manière systématique comme dans un manuel de dogmatique ou un catéchisme. La Liturgie est la "théologie vécue de l'Eglise"²⁴. Pour les orthodoxes, d'après les Pères, le "théologien est celui qui prie"²⁵. La Liturgie n'est pas seulement un enchaînement de prières, d'hymnes, mais elle est aussi le fondement doctrinal de l'Eglise. On ne peut pas non plus intellectualiser la Liturgie, en se disant que telle ou telle formule représente tel ou tel dogme, c'est le vécu liturgique qui est important. I.-H. Dalmais a bien saisi la spécificité orthodoxe en écrivant: "la liturgie constitue une "catéchèse mystagogique", c'est-à-dire une exposition de la foi ecclésiale, non en des interprétations conceptuelles, mais en des "symboles" qui mettent en jeu les médiations sensibles les plus diverses: verbales, mélodiques, gestuelles, figuratives, architectoniques, susceptibles d'introduire à une "expérience" de ce que le discours rationnel ne saurait convenablement exprimer, si indispensable qu'il soit par ailleurs pour argumenter à l'encontre de formulations dans lesquelles l'Eglise ne reconnaîtrait pas la juste expression (orthodoxie) du message du salut, tel qu'elle considère l'avoir reçu de la tradition apostolique"²⁶. Le contexte liturgique est ainsi le garant d'une réception juste de la prédication. L'environnement liturgique est un véritable support pour une meilleure réception (musique, prières). La Liturgie prépare à la réception de l'homélie en rendant sensible à la Parole. Les fidèles sont plus disponibles aux thèmes de l'homélie dans le cadre liturgique qu'en dehors de ce cadre. Bien plus, la Parole isolée, la prédication toute seule, peuvent donner à l'"auditeur" l'illusion de "comprendre" Dieu et l'amener à confondre l'Évangile avec un schéma intellectuel doublé d'un ensemble de préceptes moraux. C'est pourquoi la prédication ne peut pas être isolée dans l'Orthodoxie du reste du culte.

La Liturgie constitue donc une orientation fondamentale de l'homélie. Celle-ci doit être en accord avec la Liturgie; sinon, l'homélie serait un acte personnel du prédicateur. Celui-ci ne peut pas exprimer ses idées d'une manière personnelle, il doit s'inscrire dans la tradition ecclésiale de l'Orthodoxie. L'homélie doit donc tenir compte du contexte liturgique. Comme le culte est considéré comme une anticipation de la liturgie céleste et éternelle, les prédications font rarement référence à des événements du monde historiquement et spatialement situés pour commenter les textes, même si elles peuvent comporter des allusions discrètes à l'actualité pour faire appel à la charité. L'homélie n'est pas un discours argumenté de la foi, mais un discours spirituel ou dans certains cas celui de la défense de la foi vis-à-vis d'autres

²⁴ C.Andronikov, *Le sens de la liturgie*, Cerf, Paris, 1988, p.15.

²⁵ "Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es déjà théologien", Evagre le Pontique, *Philocalie*, vol.VIII, Chapitres sur la prière, 61, p.54.

²⁶ I.-H.Dalmais, "La liturgie, lieu privilégié de la catéchèse dans les Traditions de l'Orient chrétien", *La Maison-Dieu*, 140/1979, p.63.

confessions face à des risques de déviance. Sinon, une telle homélie ferait perdre sa cohérence à la Liturgie et n'aurait pas sa place dans l'espace liturgique. C'est pour cette raison que, pour le prêtre orthodoxe, il est difficile de prêcher avec la Bible dans une main et le journal dans une autre (comme le disait K.Barth). Le contexte ne le permet pas, tout discours qui n'est pas en rapport avec la célébration ne peut pas s'intégrer dans la Liturgie. Le professeur F.B.Craddock souligne dans son ouvrage *Prêcher* les difficultés du prédicateur qui doit prêcher hors du cadre liturgique, "le cadre liturgique est essentiel pour la santé de la prédication"²⁷. Le prêtre qui fait l'homélie a donc deux responsabilités, qui d'ailleurs n'en font qu'une: célébrer l'office et prononcer l'homélie. Je dis une seule puisque l'homélie fait partie intégrante de la célébration. "En fait, s'il demeure dans le contexte culturel, le prédicateur parle de la Parole de Dieu et il renvoie son discours à Dieu, à l'instar de la liturgie où l'Eglise parle de Dieu"²⁸. L'homélie, comme la Liturgie n'expose pas un dogme; par exemple, à la Pentecôte tous les textes de la Liturgie parlent de la Sainte Trinité, le prêtre ne doit pas pour autant présenter dans son homélie le dogme de la Sainte Trinité, mais doit montrer "les effets de la descente de l'Esprit sur les fidèles"²⁹. La Liturgie est prière: l'homélie doit donner envie de prier, doit édifier spirituellement les fidèles. La Liturgie a un caractère communautaire, le prêtre ne peut pas célébrer la Liturgie tout seul, les fidèles sont des témoins et en même temps des participants à la Liturgie. La Liturgie a un caractère collectif, elle permet à un groupe de se rassembler, de se reconnaître, de former un "nous" commun. Faire l'homélie n'est donc pas quelque chose de personnel, dans le cas du prêtre, c'est quelque chose de communautaire. La prédication doit s'intégrer à la réalité liturgique. Si elle est un acte personnel, elle est coupée du reste de la Liturgie et de la Tradition ecclésiale. Le prédicateur ne peut pas monopoliser la Parole, il la partage; même s'il a préparé l'homélie tout seul, il doit tenir compte de la communauté, devant laquelle il va se retrouver pendant l'office, et devant laquelle il va faire l'homélie. La prédication séparée du culte "peut aussi tomber dans l'arrogance et la vanité"³⁰, on se dit: "ils sont venus m'écouter"³¹.

Et réciproquement, l'homélie est essentielle pour la santé du cadre liturgique. Le caractère fortement rituel de la Liturgie peut produire des dérives ritualistes. Pendant l'année liturgique, la Liturgie est la même; les lectures dominicales sont aussi chaque année les mêmes, mais l'homélie ne doit pas être la même. Elle change chaque année en fonction des besoins de la communauté, de ses attentes. Si l'homélie a besoin de ce support qu'est la Liturgie, la Liturgie a également besoin d'une homélie pour une actualisation sans cesse renouvelée de la

²⁷ F.B.Craddock, *Prêcher*, Labor et Fides, Genève, 1991, p.41.

²⁸ C.Andronikov, "La Liturgie comme prédication", *La prédication liturgique et les commentaires de la Liturgie, Conférences saint-Serge, XXXVIII semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris, 1991, Edizioni Liturgiche, Roma, 1992, p.17.

²⁹ *Ibidem*, p.23.

³⁰ F.B.Craddock, *Op.cit.*, p.41.

³¹ *Ibidem*.

Parole. Le renvoi à notre vie quotidienne, évoqué de façon symbolique par la Liturgie, est exprimé de façon discursive par l'homélie. L'homélie protège du ritualisme, risque qui menace particulièrement l'Orthodoxie.

C'est pourquoi, d'une part, la place de l'homélie dans la Liturgie doit être sérieusement réenvisagée dans l'Eglise Orthodoxe roumaine, et d'autre part, le travail de préparation et de présentation de l'homélie par le prédicateur est essentiel pour une actualisation pertinente de la Parole de Dieu.³²

³² Je renvoie ici à mes travaux sur la narration et l'argumentation en homilétique: I.Toader, *Metode noi în practica omiletică*, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1997; idem, *Retorica amvonului*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

FAPTA LUI TĂNASE TODORAN DIN ANUL 1763 ÎN CONȘTIINȚA URMAȘILOR: O SCRISOARE -DOCUMENT- DIN ANUL 1887 PRIVIND REVOLTA DE LA SALVA

DOREL MAN

ABSTRACT. The Action of Tanase Todoran from 1763 in the Conscience of the Posterity: a Letter - Document from 1887, Concerning the Sedition in Salva. The Romanians living in Transylvania in the 19th century and the beginning of the 20th century, due to their special situation inside the Habsburgic Empire (a conglomeration of nations and faiths) have consecrated much attention to their past and they have looked with obstinacy and hope to any historical fact which could serve to their self-justification and evidenciate the examples that were intended for their strengthening in the holy fight for protecting the right belief.

Such an event was the sedition from Salva, on the Mocirla Plateau, in 1763. Its hero was Tănase (Atanasie) Todoran from Bichigiu. Many books were written about the importance of this rebellion. Especially during the 20th century, and, more recently, a volume of studies, entitled: *"Testimony and martyrdom in Transylvania in the 18th century. In memoriam: to the hero Tanase (Atanasie) Todoran from Bichigiu"*, coordinated by Dorel Man and Flore Pop, Renașterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2004, 273 pp., was dedicated to this event.

In our study we will present a testimony from the archives, dating back from 1887, which comes to offer us another evidence about the sedition from Salva, led by Tănase Todoran in 1763.

Through this letter, Nestor Simion, a lawyer and a true patriot, identifies himself as a research worker and a lover of history, being aware of the importance of Todoran's action: *„I found the cause of Todoran's opposition to militarization: I mean he didn't oppose to militarization, but he opposed to the tentatives of unification with The Church of Rome, because in those times the Romanians were bearing the most ferocious fights and The Court from Vienna wanted to operate the unification with Rome together with the militarization"*.

Este un lucru destul de obișnuit ca momemtele importante din istoria neamului să rămână în conștiința generațiilor următoare datorită prezentării acestor fapte într-o multitudine de surse: de la relatările bunicilor și ale părinților până la cunoștințele științifice ce se regăsesc în tratatele de istorie sau pur și simplu au fost predate în școală.

Românii ardeleni din secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, datorită situației lor, cu totul speciale în Imperiul Habsburgic (conglomerat de popoare și religii), au acordat toată atenția trecutului și au căutat cu îndârjire, dar și cu speranță, orice pildă în istorie, cu care să se justifice și să pună în evidență exemplele menite să-i fortifice în lupta lor sfântă de apărare a dreptei credințe. Aflându-se astfel de fapte, ce pe bună dreptate le încălzeau inimile și le înflăcărau simțirea, lupta lor era mai avântată, mai hotărâtă, jertfa mai ușor de îndurat pe drumul înfăptuirii idealului

național: într-o primă fază lupta pentru drepturi naționale și sociale, apoi pentru apărarea credinței ortodoxe și unitatea tuturor românilor. Habsburgii mențin prevederile umiltoare pentru românii ardeleni, după care erau socotiți numai „tolerați” iar religia ortodoxă interzisă. Este cunoscut faptul că, în aceste vremuri grele, o mică parte din preoții ortodocși ademeniți de promisiuni: ameliorarea stării materiale ca și accesul la învățătură a noilor generații, a primit „unirea” cu Biserica Romei cu condiția ca rânduielele bisericești și slujbele să rămână așa cum le-au avut până atunci. Lucian Blaga constată și prezintă adevărul astfel: „*Unirea românilor cu Biserica Romei a fost pornită din ademeniri și promisiuni, a căror realizare a rămas pe urmă timp îndelungat un pios deziderat și care de fapt nu s-a împlinit niciodată, întocmai*” (Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea, p.30).

Momentele importante din acest trecut, cum ar fi răscoala de la Bobâlna 1437, răscoala lui Gheorghe Doja din anul 1514, reacțiunea și protestele împotriva unirii de la 1700: răscoala provocată de călugărul Visarion Sarai în anul 1744, răscoala călugărului Sofronie de la Cioara din anul 1759 care capătă și un caracter social (cuprinde Zarandul și sudul Transilvaniei) cu proclamația: „*Uniația și iobăgia să iasă din țară*”, revolta de la Salva din 1763 condusă de Tănase Todoran în Regimentul II de grăniceri în fața generalului Bucow și a episcopului unit de Blaj Petru Pavel Aron, marea răscoala din 1784-1785, mișcarea Supplex-ului, revoluția din 1848-1849 au fost și sunt bine cunoscute; la fel faptele eroilor Horea, Cloșca, Crișan, Avram Iancu, Andrei Șaguna erau prezente în conștiința tuturor românilor ardeleni de la cel mai învățat și până la ultimul credincios țăran.

O contribuție de seamă a avut în formarea acestei conștiințe naționale și Sfânta noastră Biserică ortodoxă și slujitorii ei. Nu am avut prea multe dovezi scrise care să ateste preocuparea deosebită a unor intelectuali ardeleni, nu neapărat cercetători profesioniști ai fenomenului istoric, de a afla și a investiga, cu mijloacele ce le aveau la îndemână, a unor evenimente mai puțin cunoscute în epoca lor, dar care vor avea un impact important din perspectiva exegezei ulterioare.

Un astfel de eveniment îl socotim, revolta de la Salva de pe platoul Mocirla din anul 1763, ce l-a avut ca erou pe Tănase (Atanasie) Todoran din Bichigiu. Despre semnificația acestei mișcări s-a scris mai mult în secolul al XX-lea și, mai recent, în anul 2004 i-a fost consacrat un volum de studii intitulat: *Mărturie și martiriu în Transilvania secolului al XVIII-lea. În memoriam: Eroului Tănase (Atanasie) Todoran din Bichigiu*, Coordonatori: Dorel Man și Flore Pop, Editura Renașterea Cluj 2004, 273 pagini.

*

În cele ce urmează vom prezenta o mărturie de arhivă, datând din anul 1887 care vine să ne ofere încă o dovadă despre revolta de la Salva condusă de Tănase (Atanasie) Todoran din anul 1763. Documentul se află în Arhivele Naționale Bistrița, din Colecția Marțian Năsăud, cu ștampila: Depozit Filiala Arhivele statului Năsăud. Documentul este scris de mână pe 7 pagini A-5 cu litere latine, semnat: patriot adevărat Nestor Simon –jurist absolut și datat: Clusiu 5 sept 1887.

Prin această scrisoare privată juristul „*patriot adevărat*” Nestor Simon se legitimează ca cercetător și iubitor de istorie din zona Năsăud-Bistrița, preocupat de Regimentele de grăniceri și revolta de la Salva din 1763.

Publicăm această scrisoare în facsimil, oferind și o transcriere precum și scanarea ei, constatând că un tânăr jurist manifesta interes față de revolta de la Salva și ceea ce este foarte important, autorul scrisorii era perfect conștient de semnificația faptei lui Todoran: „*am aflat cauza pentru care s-a opus Todoran Tănase contra militarizării. Adecă el nu s-a opus militarizării ci s-a opus încercărilor de a se uni cu biserica Romei, deoarece pe atunci curgeau luptele cele mai înverșunate și Curtea din Viena voia ca militarizând totodată să esopereze și uniunea*”

Putem concluziona că - după 124 de ani de la o faptă istorică puțin cercetată - autorul scrisorii recunoaște că a căutat surse orale în zona Năsăudului, și mai mult, a găsit referiri scrise numai într-o istorie bisericească nepublicată, despre ceea ce s-a petrecut în anul 1763: „*Acestea le-am aflat în o istorie bisericească scrisă de Petru Bod până astăzi încă netipărită și se află în manuscript la muzeul din Clusu*”. Relevante și cutremurătoare sunt amintiriile dl. Petru Tanco despre fapta lui Todoran scrise de juristul Nestor Simon în această scrisoare adresată unui român ce ocupa o funcție publică (jude) la Alba Iulia: „*căci el știe încă din istoria care s-a scris la mandatul colonelului și pe care a descopiat-o dânsul dar s-a prăpăditu în 1848. El își aduce aminte cum că în acea istorie era scris că Todoranu pe când îl tăia cu roata striga: „Nu vă dați unirei”. Așa dară năsăudenii de două ori s-au opus unirei: 1. unimei religioase cu Roma și 2. uniunei politice în 1848*”.

Iată că faptele deosebite ale trecutului, chiar cel mai puțin cunoscute, au fost în atenția intelectualității transilvane din a doua jumătate a secolului al XIX-lea care le percepea corect și le acorda atenție și respect cum ar trebui să procedeze și urmașii acelor fruntași la începutul mileniului trei.

Transcrierea

Mult onorate Domnule Jude

A trecut deja un an de când nu am corespondat cu mult stimat D-ta. De atunci și până astăzi au trecut multe peste mine și mai bune și mai rele; dar ori între ce împrejurări am fost mângăiere mi-am aflat în lucrarea istorie fostelor grănițării. Unii, care știu ce lucru eu de multe ori mă întrebă că când voi fi gata, alții de abia așteaptă ca să vadă istoria scrisă, ci dar încă nu am aflat unul carele să-mi promită ceva ajutor afară de mult stimat D-ta.

Am făcut o încercare gazetară ce a apărut în „Gazeta”, „Tribuna” și „Telegraful român”, dar până astăzi nu am căpătat nici un răspuns, nici chiar de la foștii grăniceri din Regimentul I. În astă vară am mers la Năsăud și apoi, până la Telciu, pe unde am petrecut o lună de zile adunând documente.

Mai mult am aflat la veteranul Petru Tanco locotenent în pensiuine. Între altele am aflat și-am comput (înscris) despre speșele făcute cu ocaziunea înmormântării

repausatului c.r. locotenent Atanasie Moș Dâmbul. Acest comput îl am și eu în original, și pe care nu-l țin din ceva punct de vedere însemnat decât pentru memoria repausatului.

De cumva M.O.D-ta ca înrudit cu repausatul a-i dori să ai și acest comput ce se extinde pe ½ coală, eu bucuros îl voi trimite.

Rezultatul cercetărilor mele de până acum e că afară de mai multe sute de date interesante am aflat cu siguritate cauza pentru care s-a opus Todoran Tănase contra militarizării. Adecă el nu s-a opus militarizării ci s-a opus încercărilor de a se uni românii cu Biserica Romei, deoarece pe atunci curgeau luptele cele mai înverșunate și Curtea din Viena voia ca militarizând totodată să esopereze și uniunea. Acestea le-am aflat în o istorie bisericească scrisă de Petru Bod până astăzi încă netipărită și se află în manuscris în muzeul de Clusu.

Acea intențiune apare și din alte documente ce mi le-am decopiat de prin Archiw des Vereins fur siebenb.Landes-Kunde. Pe lângă acestea poate că a fost și aceea ce susține dl Barițiu la pag.66 etc.

Acesta o deduce precum cred eu numai din rezistența secuilor.

Despre acestea am povestit cu dl Petru Tanco care a zis că eu am dreptate și-s drepte cele ce le-am aflat eu, căci el știe încă din istoria care s-a scris la mandatul colonelului și pe care a descopiat-o dânsul dar s-a prăpăditu în 1848. El își aduce aminte cum că în acea istorie era scris că Todoranu pe când îl tăia cu roata striga: „Nu vă dați unirei”. *Așa dară năsăudenii de două ori s-au opus unirei: 1.unimei religioase cu Roma și 2 uniunei politice în 1848.* Mai departe am aflat cum că majorul Leon Popu a fost tras în cercetare pentru ținuta batalionului și de către ministeriul din Viena, despre ce am la mână în copie întrebările ce i s-au pus, ce a răspuns la 25 întrebări, până acum nu știu.

Afară de acestea am mai dat de urma multor documente, unele foarte interesante, unele din punct de vedere militar, altele de drept de posesiune și proprietatea pământului împrorocuat pe valea Rodnei etc.etc.

Scopul meu nu e de a pași repede cu istoria pentru de a astâmpăra curiozitatea unora ori altora, ci de a desfășura toate pe baze tari și valide că așa generația ce va urma să aibă istoria și nu povești din bătrâni.

Totul ce mă necăjește e că până ce voi depune rigoroasele (examele) nu prea apuc de a scrie mult. Acum mă prepar pentru rigorosul prim. Printre ele tot mai fac câte ceva.

Alta ce e și mai mare e că nu întâmpin ajutor nici din partea acelora, cari trăiesc din sudoarea foștilor grănițieri adeca profesori și inteligența din Năsăud care în loc să mă încurajeze vezi Doamne ca pe un om mai tânăr- din partea unora am întâmpinat disprețul cel mai mare.

Eu firește nu am vorbit cu dânsii afară de unul despre adunarea de documente ce ar fi bine să se întreprindă acolo formându-se un comitet spre acest scop, dar la o petrecere pe când li s-a suit spiritul național și în cap m-au împrorocat 3 inși în modul cel mai cocișesc – numai ca din senin, căci eu nici o dată nu m-am îndătinat

de a mă făli cu de astea. Pe acolo domnește o lume tare destrăbălată și numai o reformă radicală i-ar putea scăpa de precipișul spre care au pornit.

Când vei merge vro dată prin Năsăud te vei convinge de cele ce zic. Eu nu dau nimic pe vorbe ci pe fapte.

Mult onorate D-le ! Acestea toate Ți le-am scris numai spre a-Ți spune cum că dacă bunul Dumnezeu îmi va ține zilele și sănătatea, istoria regimentului o voi scrie și din când în când o voi trimite ori duce eu la D-ta ca să o censurezi. Eu mi-am propus ca această istorie să se censureze în manuscris de mai mulți bărbați veterani pe M.On.D-ta, dl Porcius, dl. Petru Tanco și alții.

După cum văd eu că stau astăzi lucrurile, dacă eu nu voi putea scrie, nu știu în care generațiune următoare se va afla cineva care să întreprindă un lucru atât de ostentios și împreunat cu spese multe.

La alte națiuni astfel de întreprinderi le ajută chiar guvernul, ori se îngrijesc societăți formate spre acest scop, formează capitaluri și unde trebuie plătit drumuri, copieri etc dau bani. Eu însă voi trebui să pun din pungă mea, dar drumurile, timpul (meu perdut) petrecut etc.

Eu am mai făcut o încercare în această privință scriind d-lui profesor Dr.C. Moisil și d-lui Vicaru, ca cu ocaziunea adunării comitetului fondurilor, care e tocmai astăzi, să facă propunerea ca să se compună un comitet, să se formeze un fond și să se pună în lucrare pentru a aduna din toate unghiurile documentele și datele istorice de prin comune și airlea, deoarece sunt. Chiar eu am aflat unele foarte interesante în comuna Telciu. Dar până ca înainte văd cumcă deși se va face această propunere acolo, tocmai atâta se va alege ca și din salutara propunere a M.On.D-tale de a se face în Năsăud o fabrică de aprindere (cătrănițe) după cum am citit în „Transilvania” și „Observatoriu” și pare mi se și prin „Gazeta Transilvaniei”. Dacă mi se va face, după ce voi depune rîgușul prim ca recreare voi lua drumul iară prin fostul ținut grănițesc vreo lună de zile și pe rînd voi culege câte voi putea. Dar Sibiul, Pesta, Viena ! Acolo este încă foarte mult de căutat. Ce va mai fi vom vedea.

În epistola de acum anul am fost scris ca D-ta să binevoiești a scrie biografia părintelui D-tale și a lui Atanasie M. Dâmbul. Eu îmi însemn mai multe întrebări la care se-mi răspunzi D-ta nu în scris ci pe când voi veni eu la Alba Iulia, mi le vei spune, până atunci rămân al M.O.D-tale.

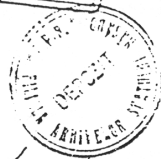
patriot adevărat
Nestor Simon
Jurist absolut

Clusiu(Pap uteza 3- ik szam) 5 sept 1887.

DOREL MAN

Din
colecția Marțian
Năsăud

Multă Onorată Doamnă jude.



A trecut deja unu anu de când nu am co-
respondat cu multu stimatu D. N. De atunci și până
astăzi au trecut multe preste mine și mai bune
și mai rele, dar ori între ce împrejurări am fost
mângâiere mi am aflat în lucrarea istorică
fostelor grăniciori. Unu, cartii și în lucrarea de
multe ori me întrebă că cându voi fi gata, altu
de orbis accepta ce se vede istoria scrisă, ei dar
inca nu am aflat unu care se mi promi-
ta ceva ajutoru afară de multu stimatu D. N.
Am mai făcut o incercare gazetara, ce a aparut
în Gazeta, Tribuna și Tel. rom., dar până astăzi
nu am capetatu nici unu răspunsu nici chiaru dela
fostu grănicioru din regim. I. În asta vera am meru
la Năsăud, și apoi până la Teleiu - pe unde am
petrecut o luna de zile adunând documente.
Mai multu am aflat la veteraniu Petra Tomco loca-
tenent, în pensiune. Într altu am aflat și am
computu despre spele făcute cu ocaziunea inmor-
mentorii repăusatului c. r. locotenent Stanciu
Motu Dimbulu. Acestu computu lu am și eu
în originalu, și pe care nu lu tim din ceva punctu
de vedere insemnată deșit pentru memoria re-
păusatului.

Decumva M. O. D. Ta ca invaditu cu reprezentati
 ai dori se ou si acutu computu ce se etinole
 pre 1/2 wlo, eu bucurosu lu voia trãmite.

Resultatulu cercetãrilor mele de pãm occum
 a ca ofora de mai multe sute de doite inte-
 rerante sim oflata cu siguritate cauza pen-
 -trucare sa opuen Tvoloram Tomanã contra
 militarizãrei. Adeca elu nu sa opuen militarizã-
 reii si sa opuen imercãrilor de a se uni
 romãni cu beseria Romei, deorece pre otunui
 urgeau luptele cele mai inverzurate si curtea
 din Viena voia ca militarizãndu totodata se
 esoperesi si unieua. Acestea se am aflatu in o
 istoria besericea scria de Petru Boli pãm
 ostadi inca netipãrita, si se ofle in manuscrif
 in museu. Din Clusiu. Aca intentiune opoi-
 opore si din alti documente ce mi leam olegiãtu
 de prin archiu des Vereins für siebenb. Landes-
 Kunde. In lãnga acestea putea a fostu si aca ce
 sustin dca Bastin la pay. 66. De ce ne jura
 ca ne vomu bote pre uscate si pre opã etc.

Acesta is oleduce precum creolu eu numai din
 resistintia seculoru,

Despre acestea om povestitu cu dca Petru Tãna
 core a dca ca eu am obreptu si eu obrepte
 celea, ce se am oflãtu eu, cãci elu sicu ince



4

Totul ce mă neajărese e ca până ce voi de-
pune rigorozale nu prea opau de a scrie mult
cum mă prepara pentru rigorozul primu.

Printre ele totu mai facu câte ceva.

Alta ce e și mai mare e ca nu întâmpin
ajutoriu nici din partea acelor, cari traiesu
din sudorele fostloră granitari otelea
profesorii și inteligența din Năsăud, cari
în loc să mă încurajeze vedei domne ca pe
unu omu mai tineru — din partea unora om
întâmpinatu și spretulu celu mai mare.

Eu firese nu om vorbitu în defisi afara de unulu
despre exolumarea de obocmentu ce ar fi bine
se se întreprindu acelu formenduse unu comi-
tetu spre creștu popu, dar la o petrecere
pe câmpu li se scitu spiritulu nationalu
ni capu meu impozatu și întru modulu celu
mai cocisesc — numai cu din senin, cōi
eu nici adote nu mam indatinatu de v me
fostu cu de astea. Tre acelu dormese o lume
tara destrăbălatu și numai o reformu radi-
cala și-oi putea scapa de precipitulu spre
care om pornitu.

Cōnd vei merge vro data prin Năsăud Te
vei convinge despre cele ce le diu. Eu nu
stau nemicu pe vorbe ci pe fapte.



Multa Onorate De! Acesta tota T₂ se am
scriu numai spre a T₂ spune cum se doia
bunule Deleu mi va țineș, d'ilele și sănătatea
istoria regimentului o voi scrie și din când
în când o voi trimite ori ducă eu la D₂
ca se o censurexi. Eu mi am propus ca această
istoria se se censurexi în manuscrisul de mai
mulți bărbati veterani pr. m. m. D₂, dlⁱⁱ
Forcius, dlⁱⁱ Petru Tomco, și alți,

După cum vedem că stau ostadi' lucrurile
~~de la eu m. voi...~~ potea scrie, mi scriu în
core generațiune următoare se va afla sine
va core se întreprinde un lucru atâta de
atențios și împrecumău cu speșă multe.
La alte națiuni oșfelii de întreprinderi
le ajută chiorn guvernule, ori se îngrijiesc
societati formate spre ocetă și opm, formera
capitaleri și unde trebur plătite, obumuri
copiaru etc. de la boani. Eu înse voi trebur
se punu din punga mea, de la obumuri de,
impulsi (impulsi) petrecuti, etc.
Eu am mai făcut o încercare în această privin-
ță scriind dlⁱⁱ profesor D. C. Moisil



DOREL MAN

scriu în D.T. se binevoiesc și scriu biografie
părintelui D. Tole și în lui Atanasie M. Dîmbule.
Am mi' însemnat mai multe întrebări la
cîrți se - mi' răspunde în D.T. mi' în scrier
și pe cînd va veni eu la Alba Iulia, mi'
le vei spune, pînă atunci rămân ochi
M.D. D. Tole



patruze oclerata

Nestor Simon
juriat, oclerata

Cluj (poputerea 3 în exorin) 5 Sept. 1887.

THEOLOGIA EUROPAEA

DE NOUVEAUX PARADIGMES EN EXEGESE JOHANNIQUE

YVES MARIE BLANCHARD

REZUMAT. Noi paradigme în exegeza ioaneică. Evanghelia a patra a suscitată încă din Antichitate un interes aparte, dată fiind originalitatea ei în raport cu cele trei evanghelii sinoptice. S-a încercat abordarea ei prin medierea mai multor metode, fiecare având astăzi o îndelungată tradiție. Câteva dintre ele sunt însă mai des frecventate astăzi de către cercetători: paradigma istorică, paradigma lingvistică, paradigma pragmatică și paradigma sociologică. Ceea ce se remarcă în studiile recente este acceptarea tot mai generalizată a integrității cărții, părăsindu-se teza unor multiple interpolări. Pe de altă parte, Evanghelia este tot mai bine situată în contextul în care a fost scrisă, condițiile istorice fiind tot mai bine cunoscute și conștientizate.

Depuis l'Antiquité, le 4^{ème} évangile surprend par sa nouveauté et son originalité au regard des synoptiques. À la suite de Clément d'Alexandrie, qualifiant le 4^{ème} évangile de «spirituel»¹, la tentation est grande d'apprécier cette différence en termes qualitatifs. De fait, la théologie johannique tient une place considérable dans l'élaboration dogmatique des Pères de l'Église et des conciles de l'Antiquité. De là à ne voir dans l'évangile de Jean qu'une «réserve» de concepts ou notions théologiques disponibles au travail du dogmaticien, il n'y a qu'un pas, souvent franchi. Dès lors, en raison de sa force spéculative, notamment dans le champ de la théologie trinitaire, l'évangile johannique est d'autant plus apprécié qu'on a pratiquement perdu de vue sa figure concrète, somme toute assez proche des synoptiques, du double point de vue littéraire (cadre narratif enchâssant des paroles de Jésus, le plus souvent groupées en collections formant discours) et historique (attestation croyante, de la part d'une communauté typée, jouissant d'une existence spécifique au sein du christianisme primitif).

À l'opposé d'une telle réduction du 4^{ème} évangile à n'être qu'une somme de signifiés, en quelque sorte indépendants de la trame textuelle et immédiatement disponibles à l'élaboration systématique, la notice du texte énigmatique dit «Fragment» ou «Canon de Muratori» atteste un intérêt d'un autre ordre. Soucieux de justifier la singularité du 4^{ème} évangile, l'auteur s'intéresse au processus de rédaction johannique, dans sa relation aux synoptiques. Certes, il ne s'agit pas de traiter

¹ D'après Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 14,7.

ledit Fragment comme un document historique au sens moderne du mot. Plus qu'une information exacte sur les modalités concrètes du processus rédactionnel, le Fragment répond d'abord à un objectif théologique: rendre compte de l'apostolicité des écrits néo-testamentaires en voie de canonisation. Il n'empêche qu'il est de ce fait amené à s'intéresser à la genèse des textes, soulignant l'originalité de la rédaction johannique, dans sa relation à la tradition évangélique commune aussi bien que dans le jeu complexe des auteurs (disciple Jean, apôtre André, collègue de disciples et évêques)². Bref, tandis que le jugement émis par Clément fonde l'autorité dogmatique du 4^{ème} évangile, le Canon de Muratori pose la question proprement exégétique de la place du livret johannique dans l'ensemble du Nouveau Testament.

Le paradigme historique.

Lointaine héritière de la problématique soulevée par le Fragment de Muratori, l'exégèse scientifique moderne s'est longtemps contentée d'appliquer au 4^{ème} évangile des modèles rédactionnels élaborés pour d'autres écrits bibliques³. Ainsi, la théorie documentaire du Pentateuque constitue l'arrière-plan du système explicatif soutenu par Bultmann et toujours vivant dans le champ des recherches johanniques. Les trois «formes» littéraires (récits de signes, discours de révélation, livret de la passion) sont considérées comme l'équivalent de trois documents - sources, intégrés au texte définitif, moyennant un certain nombre de retouches repérables à leurs propriétés formelles, notamment d'ordre lexical. La mise en lumière de tels documents autorise la pratique d'une véritable exégèse rédactionnelle, attentive au développement des couches littéraires successives. Ainsi retrouve-t-on comme un écho des études relatives aux synoptiques : s'il n'est pas question pour le 4^{ème} évangile de se référer à la double source constituée par l'évangile de Marc et les logia de la source Q, il paraît en revanche possible d'étudier le processus rédactionnel, mené à partir des sources extraites de l'évangile lui-même, et d'évaluer les accents théologiques propres à chaque couche littéraire, selon sa cohérence propre et ses intérêts spécifiques.

De plus, l'originalité du 4^{ème} évangile, par rapport au modèle commun honoré par les synoptiques, suggère la prise en compte d'influences externes, distinctes de celles traditionnellement affectées aux évangiles. D'où l'intérêt - et

² Bien qu'elle ne soit nullement évidente et fasse régulièrement l'objet de contestations, la datation du Fragment autour des années 200 n'est nullement incompatible avec les données présentes chez Irénée, à savoir le même intérêt pour les origines apostoliques des écrits néo-testamentaires, d'où la tentative - souvent maladroite et non dénuée de traits légendaires — de reconstituer les étapes de leur genèse.

³ Il est évidemment hors de question de donner ici un état de la bibliographie johannique, absolument pléthorique... Les rares auteurs mentionnés le seront seulement à titre d'exemples de problématiques ayant durablement marqué le développement des études relatives au 4^{ème} évangile. Pour un état des lieux de l'exégèse johannique il y a quelques années, voir : X. Léon-Dufour, «Où en est la recherche johannique?», in ACFEB, *Origine et Postérité de l'Evangile de Jean*, Cerf, Paris, 1990; J. Beutler, «Méthodes et Problèmes de la recherche johannique aujourd'hui», in collectif *La Communauté johannique et son Histoire*, Labor et Fides, Genève, 1990; M. Gourgues, «Cinquante ans de recherche johannique, de Bultmann à la narratologie » in ACEBAC, *«De bien des manières»*, Cerf, Paris, 1995.

pour une part la fécondité - de recherches relatives à diverses expressions de la culture hellénistique, notamment de type gnostique ou hermétique, aussi bien qu'aux milieux juifs marginaux (samaritains, qumraniens, philoniens), supposés responsables de la singularité johannique, au moins au stade des grandes intuitions fondatrices⁴. En ce sens, l'exégèse johannique a beaucoup reçu de découvertes archéologiques comme celles de Qumran et grandement progressé du fait des travaux menés en histoire comparée des religions. A l'inverse, il est également vrai que certains de ces champs de recherche ont connu un réel regain, du fait de l'intérêt manifesté par les exégètes à l'égard de documents religieux anciens présentant de singulières affinités avec telles expressions ou motifs symboliques familiers du 4^{ème} évangile.

Bref, dans sa richesse foisonnante, l'étude scientifique du 4^{ème} évangile ne déroge pas des lignes de force caractéristiques de l'exégèse historico-critique pratiquée depuis le 18^{ème} siècle. La recherche se porte essentiellement en amont du texte et se propose d'en éclairer la compréhension, à partir de l'étude préalable des sources textuelles, milieux de production et processus rédactionnels. De ce fait, l'herméneutique des textes bibliques se trouve reportée au niveau de leur exploitation proprement théologique : nourri des recherches de l'exégète et, de ce fait, mieux informé de la genèse des écrits de la Bible, le dogmaticien se voit reconnaître compétence et responsabilité pour un acte de lecture qui, tout à la fois, respecte les données objectives fournies par la science exégétique et répond aux intérêts propres de la théologie systématique.

Le paradigme linguistique.

Or, le primat de l'intérêt historique dans la démarche de l'exégèse moderne se trouve aujourd'hui contesté, du fait du développement des sciences du langage⁵. Beaucoup de commentateurs du 4^{ème} évangile affichent d'emblée leur préférence pour la synchronie⁶, c'est-à-dire leur volonté de lire le texte évangélique dans son

⁴ On retrouverait à nouveau le nom de Bultmann, initiateur du rapprochement entre les écrits mandéens, conservés au Proche-Orient et maintes expressions typiques du johannisme. D'où l'idée durable d'une influence des milieux gnostiques sur la littérature johannique. Si la réfutation paraît aujourd'hui aisée, ne serait-ce que du fait que le choix de la narrativité évangélique a précisément pour effet de « démythologiser » un certain nombre de motifs également présents en milieu gnostique, il n'en demeure pas moins vrai que certaines ressemblances formelles sont pour le moins surprenantes. Quant aux liens éventuels avec d'autres sphères de la culture religieuse de l'Antiquité grecque, notamment la ligne dite de « l'hermétisme », on peut toujours se reporter aux travaux de Dodd, notamment *L'Interprétation du quatrième évangile*, trad. franc. 1975, Cerf, Paris.

⁵ À ce sujet, voir Y.-M. Blanchard, « Vers un nouveau paradigme exégétique », in *La Théologie dans l'Histoire*, J. Doré et F. Bousquet éd., Beauchesne, Paris, 1997. Cet article doit beaucoup non seulement au travail interdisciplinaire mené sous la houlette de Mgr Doré, alors Doyen de la Faculté de Théologie et Sciences religieuses de l'Institut Catholique de Paris, mais aux remarques adressées personnellement et qui nous ont alors permis d'affiner la problématique de ce premier essai sur l'évolution des modèles et méthodes exégétiques. Puisse notre contribution d'aujourd'hui exprimer toute notre gratitude au Maître qui guida nos premiers pas dans l'enseignement de l'Écriture Sainte en Faculté de Théologie !

⁶ Ainsi X. Léon-Dufour, en introduction à son commentaire du 4^{ème} évangile (4 volumes, Seuil, Paris, de 1987 à 1996) : « Le travail de l'exégète ne se réduit pas à établir quelque texte originel, encore

état définitif, seul attesté par la tradition manuscrite (sous la réserve des multiples variantes formelles, traitées par la critique textuelle préalablement à l'édition du texte supposé le meilleur). Une telle option ne prétend pas disqualifier les recherches antérieures menées dans les contextes de la *Form* et de la *Redaktionsgeschichte*. Mais les auteurs considèrent qu'il est finalement plus opératoire de lire le texte canonique, d'autant plus que des méthodes d'analyse littéraire ou sémiotique sont aujourd'hui disponibles et ne demandent qu'à être appliquées aux textes bibliques (quand ce ne sont pas ces derniers qui ont fait l'objet des études fondatrices). On reconnaît là un louable désir d'assurer une meilleure communication du travail exégétique, afin que le lecteur - qui n'aura jamais en main que le texte imprimé - soit en mesure de profiter des acquis de la recherche.

On peut cependant regretter qu'une sorte de divorce se soit instauré entre un certain nombre d'études techniques, attachées à la recherche des sources et à la reconstitution des couches littéraires en amont du texte canonique, et la majorité des commentaires suivis ou des exposés thématiques, traitant le livre indépendamment des hypothèses génétiques et modèles rédactionnels. Un tel clivage n'est pas sans poser problème puisque, d'une part, l'archéologie du texte paraît constituer une science pure, interdite au lecteur ordinaire et indépendante de la quête du sens, d'autre part l'herméneutique biblique acquiert la liberté de se développer indépendamment des recherches exégétiques menées depuis plus de deux siècles. Une telle tension nous paraît appeler au développement d'une exégèse proprement canonique, respectueuse de la pluralité des textes constitutifs de toute page biblique et soucieuse de lire le livre global à l'articulation des couches littéraires ou rédactions partielles, repérables du double point de vue de l'analyse textuelle et de la recherche historique⁷. L'enjeu n'est autre que la réconciliation d'une science exégétique, riche d'un passé extrêmement fécond et dont les résultats gardent leur pertinence, avec l'intérêt tant littéraire que théologique porté à des textes disponibles en tant que tels et susceptibles de répondre aux attentes des lecteurs.

Le paradigme pragmatique.

En marge d'une lecture canonique, encore peu pratiquée, du moins dans l'espace francophone, l'intérêt pour l'évangile en tant que texte ouvre des perspectives nouvelles. Ainsi, depuis la magistrale étude de Culpepper⁸, il paraît évident que le

moins à viser le référent du texte, c'est-à-dire l'événement rapporté. Sans doute est-il important de relever les attestations d'ordre historique, mais l'essentiel dans la lecture d'un texte est de mieux entendre son message. Voilà pourquoi nous adoptons la méthode synchronique, quitte à faire appel au contexte soit littéraire, soit culturel pour mieux en déterminer la perspective» (*Lecture de l'évangile selon Jean*, volume 1, Seuil, Paris, 1987, p. 23).

⁷ À titre d'exemple d'application de la « critique canonique » à deux péricopes johanniques, le discours du chapitre 6 sur le pain de vie et le récit du lavement des pieds au chapitre 13, on pourra se reporter à l'article mentionné à la note 5, spécialement pp. 82-87.

⁸ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel, a study in literary design*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

4^{ème} évangile n'est pas seulement le résultat hasardeux d'une compilation plus ou moins anarchique, menée au long d'une histoire rédactionnelle particulièrement étendue. Quoi qu'il en soit de sa genèse, le 4^{ème} évangile constitue une œuvre littéraire achevée : les ruptures manifestes dans la trame narrative, voire les incongruités dans l'ordre des péripécies, longtemps expliquées en termes d'interpolations, n'empêchent que le résultat constitue une œuvre littéraire parfaitement bornée entre un prologue et un épilogue, lui-même inséré entre deux conclusions rédactionnelles, attestant l'existence d'un projet éditorial parfaitement conscient des enjeux en termes de communication avec des lecteurs, réels ou virtuels. De même, les incises énigmatiques relatives au disciple auteur, quasiment insolubles d'un point de vue historique (on ne saura sans doute jamais qui se cache sous le pseudonyme du Disciple bien-aimé) sont très éclairantes quant à la stratégie de communication mise en œuvre dans le 4^{ème} évangile.

Dès lors, s'ouvre devant nous un champ encore peu exploré, privilégiant non plus l'amont du texte (théorie des sources, histoire rédactionnelle, reconstitution des documents préalables et des couches littéraires), ni même la surface du texte, selon le principe sémiotique de la synchronie (tournant donc le dos à la quasi totalité de la recherche historico-critique), mais l'aval du texte, c'est-à-dire les conditions de sa réception dans un acte de lecture sans cesse renouvelé en même temps que programmé à travers un certain nombre de dispositions inscrites dans le livre lui-même. Le lecteur réel, infiniment varié, n'est lui-même qu'une variante du lecteur virtuel (on dit aussi « implicite » voire « impliqué »), en quelque sorte construit par le récit. Ainsi, dans le 4^{ème} évangile, la surabondance des notes et commentaires explicatifs signalant le point de vue de l'auteur, ou bien encore la mise en œuvre de dispositifs herméneutiques complexes, telles les références vétéro-testamentaires en termes d'accomplissement ou les effets proleptiques opérant des rapprochements transversaux au cœur de la chaîne narrative, voire les projections du côté de la conscience de Jésus, posent les conditions d'une juste réception de l'énoncé⁹. Alors même que la plupart des péripécies johanniques passent en revue un certain nombre d'attitudes possibles au regard de la personne et de l'enseignement de Jésus, les clés herméneutiques ainsi suggérées prédéterminent la compréhension du récit évangélique.

Dans cette approche on aura reconnu les champs épistémologiques, dits de l'analyse narrative et de la pragmatique du récit. Dans ces perspectives, le texte n'est plus seulement le reflet ou l'aboutissement d'une histoire antérieure, à la fois événementielle et rédactionnelle. Il constitue d'abord un processus de communication, instauré entre un ou plusieurs auteurs, eux-mêmes porte-parole d'une communauté spécifique incarnée dans une histoire concrète, et des lecteurs considérés comme des partenaires jouissant d'un certain nombre de compétences leur permettant la juste réception du message adressé. Or, le pacte ainsi établi entre destinataire

⁹ Citons seulement quelques travaux fort suggestifs de J. Zumstein, tels que « L'Évangile johannique : une stratégie du croire », « La rédaction finale de l'évangile selon Jean », « Mémoire et relecture pascalle dans l'évangile de Jean », rassemblés in *Miettes exégétiques*, Labor et Fides, Genève, 1991.

et destinataire peut être considéré tout à la fois comme préalable (d'où les effets d'ironie ou de double sens, fréquents dans le 4^{ème} évangile et ne pouvant exister qu'à partir d'une certaine complicité entre le rédacteur et ses lecteurs) et toujours à construire, comme l'atteste la multiplicité des notes explicatives émaillant le récit johannique. Encore peu développée en exégèse johannique, les perspectives narratologique et pragmatique paraissent en mesure de renouveler considérablement la lecture non seulement des péripécies johanniques mais de l'ensemble du livre, considéré du point de sa structure littéraire, avec une attention particulière pour le dispositif herméneutique déjà mis en place, notamment à travers un certain nombre de notes rompant avec le continuum de l'intrigue et attestant une implication de l'auteur, sous la forme d'un métalangage caractéristique de l'énoncé johannique.

Au-delà de l'intérêt proprement littéraire (réflexion sur le fait même du livre, comme lieu de communication impliquant des rapports délibérés ou non entre le pôle émetteur historiquement situé et le pôle récepteur, aussi mouvant que la suite ininterrompue des lecteurs, animés d'intérêts croyants ou non), la prise en compte de la pragmatique du récit ouvre des champs herméneutiques relativement inédits. Ainsi, le discours programmatique de la première conclusion (20,30-31) assigne au 4^{ème} évangile la fonction de construire des sujets croyants, non seulement attachés à la personne (le « nom ») de Jésus le Fils envoyé du Père, mais trouvant dans cette foi la motivation et l'énergie propre de la vie. Ainsi le 4^{ème} évangile ne prétend pas seulement exposer sa compréhension du mystère de Jésus (champs de la christologie et de la théologie trinitaire, classiquement reconnus et toujours à redécouvrir) ; il se propose d'édifier un certain type d'homme, vivant de la foi et y trouvant les moyens de sa propre réalisation en tant qu'homme. Bref, une meilleure attention aux intentions déclarées par l'évangéliste suggère l'intérêt d'une lecture anthropologique de la tradition johannique, y compris la 1^{ère} épître particulièrement riche du fait de la prise en compte des conditions concrètes de la vie chrétienne, dans une communauté déchirée par une grave crise dogmatique et disciplinaire.

De même, le sujet croyant visé par le 4^{ème} évangile n'est pas individu isolé. Malgré l'accentuation johannique sur le caractère personnel de la relation fondatrice au Seigneur (relecture « individualiste » des figures traditionnelles du peuple de Dieu: vigne ou troupeau), le lecteur du 4^{ème} évangile participe d'une communauté. Le « nous » du narrateur appelle le « vous » du destinataire, non seulement dans les versets programmatiques (20,30-31) mais également à l'intérieur de péripécies narratives (début du récit de l'aveugle né) ou discursives (dialogue avec Nicodème). Il n'est donc pas scandaleux d'évoquer une ecclésiologie johannique, apparemment déficiente au regard de modèles plus explicites, tels ceux de Matthieu ou de Luc. En ce domaine, les silences eux-mêmes sont parlants et traduisent pour le moins un certain recul à l'égard de figures honorées en d'autres lieux: ainsi de la relative disqualification de Pierre et des Douze, en contraste avec la promotion de personnages proprement johanniques, notamment un certain nombre de femmes appelées à

assumer une fonction symbolique de premier ordre¹⁰. Il paraît donc qu'une recherche plus approfondie en matière d'ecclésiologie johannique serait en mesure, non seulement de renouveler l'intérêt pour le 4^{ème} évangile, mais de rééquilibrer le corpus des références scripturaires alléguées par les Églises en matière de structure et organisation ecclésiales. Naturellement - mais cela est aussi vrai pour les autres livres du Nouveau Testament - il est souvent difficile, sinon impossible, de distinguer ce qui a valeur de témoignage historique sur des pratiques concrètes et ce qui constitue un modèle ecclésiologique, plus ou moins réalisable, mais pouvant en tout état de cause alimenter la réflexion sur la réalité ecclésiale et inspirer les réformes ou aménagements souhaitables.

Le paradigme sociologique.

D'une certaine façon, la recherche sur l'ecclésiologie johannique rejoint le champ d'études probablement le plus fécond depuis une vingtaine d'années. Il s'agit de la méthode socio-historique, développée aux États-Unis et vulgarisée par les travaux de Raymond Brown¹¹. La fidélité à l'exégèse historico-critique demeure forte mais, au lieu de concentrer l'étude sur les différentes phases rédactionnelles, c'est-à-dire l'histoire du texte aux stades successifs de son élaboration, le but visé est une meilleure connaissance de la communauté johannique, en tant que réalité historique identifiable au sein du christianisme antique, non seulement par différenciation avec d'autres groupes (par exemple, les milieux porteurs des évangiles synoptiques) mais en tant que réalité elle-même en déplacement, tant géographique qu'idéologique selon le modèle des «trajectoires». Les discontinuités internes au texte sont alors projetées sur l'horizon historique et interprétées comme autant d'indices des situations successivement vécues par la communauté johannique: prolégomènes en milieu baptiste transjordanien; concentration autour de Jésus d'un petit groupe issu du mouvement baptiste; élargissement des perspectives théologiques, grâce à un apport samaritain; confrontation cordiale mais exigeante avec le judaïsme pharisien de Palestine; transplantation en plein monde hellénistique, probablement à Éphèse; rupture avec la synagogue, à travers un processus d'excommunication douloureusement ressenti; séduction exercée par la culture grecque puis désillusion au regard de l'incroyance ambiante; sans compter les crises internes surgies au tournant du 1^{er} et du 2^{ème} siècles, préluant au processus d'élargissement -réconciliation avec les Églises de type pétrinien, attesté au chapitre 21 de l'évangile¹².

¹⁰ Il vaut la peine de citer ici l'apport des lectures féministes du 4^{ème} évangile, par exemple Sandra M. Schneiders, «Une étude de cas. Une interprétation féministe de Jean 4,1-42» in *Le Texte de la rencontre*, trad. franc. 1995, Cerf, Paris.

¹¹ Malgré quelques outrances ou simplifications abusives (qui se risquerait aujourd'hui à accorder une telle place à une religion samaritaine méconnue et en tout cas marginale ?) le petit livre de Raymond Brown, *La Communauté du Disciple bien-aimé*, trad. franc. 1983, Cerf, Paris, demeure un excellent « manuel » invitant les lecteurs du 4^{ème} évangile à ne pas se déconnecter d'un enracinement historique concret, indispensable à une herméneutique johannique qui soit à la fois respectueuse du genre littéraire évangélique et prudente à l'égard de tout dérapage gnostique. En ce sens, le livre de Brown situe parfaitement le rapport entre l'évangile et la première épître, dont il fait en quelque sorte une clé herméneutique du message évangélique.

¹² Un certain nombre de commentaires et études récents, notamment en monde anglo-saxon, paraissent

Le modèle suggéré par Raymond Brown est trop connu pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder. Reconnaissons lui le mérite d'avoir revitalisé la méthode historico-critique en recentrant la recherche sur l'histoire de la communauté johannique, étant bien entendu que faute de documentation externe substantielle seule l'analyse rédactionnelle peut donner un certain accès à l'arrière-plan historique. Il en ressort la conviction que, comme toute écriture apostolique, le 4^{ème} évangile s'inscrit dans une histoire complexe et qu'il constitue d'abord l'une des paroles fortes émises par le christianisme ancien dans la diversité et la mouvance de ses divers groupes et milieux: tout isolement de la tradition johannique serait préjudiciable à la juste interprétation de son message. De plus, l'intérêt proprement historique pour la communauté porteuse du livre paraît en mesure de soutenir non seulement les études centrées sur l'ecclésiologie johannique mais aussi bien le vaste chantier ouvert dans les domaines de la narratologie et pragmatique du récit. De même que le lecteur implicite construit par le livre ne saurait exister indépendamment de destinataires concrets engagés dans un acte de lecture, de même l'auteur implicite, qui tient les commandes du livre, n'est que la projection d'un ou plusieurs rédacteurs réels, eux-mêmes solidaires d'une école johannique inséparable de l'expérience de la communauté tout entière.

Perspectives.

Bref, dans le champ très diversifié des études johanniques, il nous paraît important de tenir ensemble: a) l'intérêt nouveau pour le livre dans son état canonique, en tant que monument littéraire porteur d'une dynamique propre et support d'un acte de communication, non seulement initié il y a quelque dix-neuf siècles mais sans cesse renouvelé depuis lors; b) l'acquis de toute une tradition exégétique sensible à l'enracinement historique des écrits bibliques et appelant de ce fait à une meilleure prise en compte des conditions historiques concrètes au sein desquelles s'opère l'appropriation herméneutique constitutive de toute relation au texte, qu'il s'agisse de lecture simplement culturelle, d'adhésion existentielle au titre de la foi, ou d'approche critique motivée par des intérêts scientifiques déclarés¹³.

s'affranchir du modèle classique considérant le chapitre 21 comme un ajout ultérieur. Outre le fait qu'un certain nombre d'indices formels corroborent cette thèse, la reconnaissance d'un écart entre le corps de l'évangile et son dernier chapitre ne disqualifie pas ce dernier et ne porte nullement atteinte au principe d'une lecture globale du livre. En revanche, la conscience d'un tel écart permet d'établir le principe d'une rédaction échelonnée et soutient une lecture «dynamique» de la tradition johannique, considérée du point de vue de son développement (perspective diachronique), sans nier la pertinence de relations internes au livre, y compris sous mode rétroactif (point de vue structural ou synchronique). Si l'écart disparaît, s'effacent du même coup les deux lignes de lecture articulées et l'on risque de succomber à la tentation d'une lecture harmonisante, proche des perspectives de la défunte «théologie biblique».

¹³ Il est tout à fait significatif de voir aujourd'hui fleurir des études de critique littéraire consacrées à la Bible et émanant de milieux universitaires non directement concernés par la théologie ou les sciences bibliques. Un tel intérêt culturel à l'égard d'un livre reçu comme objet de lecture constitue aussi un appel pour que les exégètes théologiens ne s'exilent pas de l'opération herméneutique, même s'il leur revient en premier de rappeler l'enracinement historique des textes bibliques.

Le croisement des méthodes, certes distinctes mais forcément complémentaires, gagnera dès lors à honorer tout à la fois la cohérence d'un corpus johannique, constitué d'un évangile et trois épîtres, et la ligne de développement interne selon un processus encore incertain mais dont il paraît assuré que le chapitre 21 de l'évangile constitue le dernier acte, préalable à la réception ecclésiale et canonisation du corpus johannique. Là encore, les travaux de Raymond Brown gardent toute leur pertinence et n'ont sans doute pas produit tous leurs fruits. Reste la question des rapports entre la tradition du 4^{ème} évangile, y compris les épîtres, et l'Apocalypse dite johannique: là encore, la cause est loin d'être entendue, et la recherche pourrait gagner à la prise en compte de nouveaux paramètres, notamment tout ce qui relève des stratégies de communication et modes d'énonciation.

S'il fallait pour conclure émettre un vœu, ce serait que les chercheurs et enseignants francophones manifestent plus d'intérêt pour la méthode dite de la critique canonique, c'est-à-dire la conjonction, d'une part, de modèles rédactionnels sensibles à la complexité des textes, d'autre part, d'une démarche herméneutique soucieuse de lire le texte dans sa réalité concrète et dans le jeu des instances de communication impliquées dans l'acte réciproque d'écriture et lecture. On y gagnerait une meilleure prise en compte de l'historicité de la Parole, plurielle et diversifiée en sa source même, sans renoncer à l'exigence d'unité et de cohérence, sans laquelle il n'y aurait à proprement parler pas d'accès au sens. Or, à ce qu'il nous semble, on n'écrit ni ne lit simplement pour accumuler des savoirs : la quête du sens est autrement importante!

THE LEGAL STATUS OF RELIGIOUS EDUCATION IN GERMANY WITH REFERENCE TO THE SITUATION IN FRANCE, SWEDEN AND ENGLAND

THOMAS KOTHMANN*

REZUMAT. Statutul legal al educației religioase în Germania. Cu referire la situația din Franța, Suedia și Anglia. Construirea Europei nu este doar o sarcină politică sau economică. Se pune tot mai mult accentul pe formarea etică și socială a tinerilor, un rol important fiind acordat în acest proces religiei. Germania este o țară în care romano-catolicii, protestanții și cei neafiliați nici unei religii ocupă fiecare aproape o treime din populație. Libertatea de conștiință este garantată, iar părinții pot decide dacă religia li se va preda copiilor lor. Aproximativ 80% dintre germani au făcut sau fac religia în școală, iar impresia lor despre studierea religiei este una pozitivă. În Franța, unde Biserica este separată de stat, nu există educație religioasă. În țările predominant catolice, Italia, Spania, Irlanda, Polonia, catolicismul are rădăcini adânci și influențează sistemul de învățământ. În țările predominant protestante, cum sunt cele din Scandinavia, studierea religiei în școli este valorificată mai ales prin prisma deschiderilor umaniste pe care le poate oferi copiilor.

1. The formation of Europe is not just a political and economic task

In a short period of time we have seen an unprecedented expansion of the European Union. And this process has not yet come to an end. Only a few weeks ago Brussels decided to start accession negotiations with Turkey. And in the near future we will welcome Bulgaria and Romania as new member states in the European Union. Political Europe is experiencing a big process of change. Many people ask: "What keeps Europe together, apart from a common market and a common currency?" Although education is still under the responsibility of the individual states, the European Union a few years ago implemented a special program called "A Soul for Europe. Ethics and Spirituality". This program explicitly recognizes, that the "building of Europe is not just an economic, social and political exercise, but also has a spiritual and ethical dimension."¹ There is a growing awareness that a common market is not sufficient to provide for the cohesion of a redesigned Europe in the future, but that we also need to share common norms and values.

During the last ten years the European Council put particular emphasis on the issue of education, because education can make an important contribution to

* Universität Regensburg, Institut für Evangelische Theologie, 93040 Regensburg,
E-Mail: thomas.kothmann@theologie.uni-regensburg.de

¹ Quoted in: Peter Schreiner, Religious Education in Europe. A collection of basic information about RE in European countries, Münster 2000, 10.

the unification of Europe.² In November 2003 the Permanent Conference of European Ministers of Education adopted a declaration on intercultural education in the new European context as a basic means to learn to live together. In this connection a lot already has been done in language and history learning over the years. Religion as an important dimension of education has attracted more attention only recently.³ Although the Council of Europe in its recommendation about "Religion and Democracy" acknowledged religion as "valid partner of democratic society" already in 1999, it is a more recent development to consider the very sensitive and often divisive matter of religion to be a "key dimension both of culture and of the personal development of young people".⁴ Thus it is no exaggeration to claim that religious education too, has a contribution to make to the development of Europe. Especially in its social dimension, it is an indispensable factor in combating ignorance and stereotypes, but also in order to strengthen justice, peace and the integrity of creation as central aims for living together in Europe.⁵

Against this background this presentation gives some basic information about the legal status and the character of religious education in Germany, with reference to the situation in France, Sweden and England. It hopefully may serve as a contribution to the discussion on how religious education should best be organised.

2. The legal status of religious education in Germany

2.1 Religion in general

Before we address the issue of religious education in particular, we should take a closer look at the religious landscape of Germany. German unification fifteen years ago had fundamental effects on the religious scene: In the territory of the former German Democratic Republic (GDR), only about 26% of the population belong to a Christian church, whereas in the western federal states the figure is still around 72 %. In terms of their religious affiliation Germany's 82,5 million inhabitants may be divided into four groups: The Roman-Catholic Church and the Protestant churches each count approximately 30 % of the population among their members.⁶ Another nearly 30 % have no religious affiliation.⁷ The remaining 10 % are made up of approximately 3.4 million Muslims (most live in the western federal

² Cf. the action programmes SOCRATES and LEONARDO which have been established to create a common European educational sector in order to enlarge the concept and idea of sharing common norms and values.

³ Cf. Gabriella Battani-Dragoni, Director General of Education, Culture and Heritage, Youth and Sport at the Council of Europe, in: Council of Europe Publishing (ed.), *The religious dimension of intercultural education*, Strasbourg 2004, 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. the work of CoGREE, the Co-ordinating Group for Religious Education in Europe which has been established in 1999, and also the Inter-European Commission on Church and School (ICCS), which has been created in 1958.

⁶ The Roman Catholic Church had 26.2, Protestant churches 25.8 million members. All figures are taken from REMID (Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienste e.V.): <http://www.remid.de>

⁷ 22.6 million in 2003.

states and in Berlin), 1.2 million Orthodox Christians, and one million members belonging to Christian free churches, special status communities, new religious movements and spiritual communities. In addition, there are about 100.000 Hindus, 150.000 Buddhists and more than 150.000 people of Jewish faith. Not only unification, but also migration has led to greater pluralism in religious life in Germany.⁸ Especially the numbers of Muslims have steadily increased. While in 1987 1.65 million citizens were members of the Muslim faith, this number reached 3.4 million in 2003. Also more than 100.000 Jews from Eastern Europe have found a new home in Germany.

In general the binding force of traditional religious values as well as of institutionalised churches has diminished. Religious world views are increasingly selected on an individual basis. Thus the churches are losing a steady stream of members. Between 1970 and 2001 about 3,6 million people left the Protestant churches and around 2,2 million the Roman Catholic Church. At the same time free churches, like the Free Evangelical Congregations⁹ are finding new supporters.

2.2 Religious education according to "Grundgesetz" (Basic Law)

2.2.1 The legal status of religious communities

The "Grundgesetz" (Basic Law) of the Federal Republic of Germany guarantees full religious freedom and provides protection against discrimination on religious grounds. In any case of conflict, religious freedom and other constitutional rights have to be balanced against one another. A special feature of the German law is that the constitution grants certain religious communities the legal status of public corporations, granting them additional privileges. These include the possibilities of collecting church tax through public tax offices and the recognition of religious communities as supporting institutions of state-funded social facilities.¹⁰ Another special feature granted in the constitution is religious education in state schools. While supervised and sponsored by the states, it is the religious communities who are responsible for its contents, goals and textbooks. The particular structure and the kind of cooperation between church and state in Germany in areas of public interest is very often being referred to as "limping separation" ("hinkende Trennung").¹¹ This is for example very different from France, where

⁸ On the challenge of religious education in a pluralist society cf. Hans-Georg Ziebertz, *Religious Education in a Plural Western Society. Problems and Challenges*, Münster 2003.

⁹ Frei Evangelische Gemeinde (FEG).

¹⁰ This applies especially to nursery-schools and hospitals.

¹¹ Cf. Art 140 of the German constitution ("Grundgesetz") in connection with Art. 137 of the "Weimarer Reichsverfassung" (WRV). Art. 137 WRV says: (1) There is no state church. (...) (5) Religious bodies remain corporations with public rights in so far as they have been so up to the present. Equal rights shall be granted to other religious bodies upon application, if their constitution and number of their members offer a guarantee of permanency. (...) (6) Religious bodies forming corporations with public right are entitiled to levy taxes on the basis of the civil tax rolls, in accordance with the provisions of the Land law. (...)"

there is a strict separation of state and church and it is also different from the situation in Great Britain, with the Anglican Church as a state church.

2.2.2 Religious education in the German education system

General context

The place of religious education in the German education system is influenced by some general characteristics of Germany, some of which I have already mentioned: Firstly, the composition of the religious landscape, with about one third of the population being either Protestant, Catholic or without any religious affiliation and secondly, the particular relationship of church and state, that is founded on a basic separation, nevertheless coupled with elements of cooperation.¹² At least two more aspects should be considered in this context: The political structure of Germany and the legal basis of religious education.

Germany is a federation of 16 states, ranging in size from North Rhine Westphalia with a population of about 18 million to the city-state of Bremen with around 550.000. Each of the states is responsible for its own education system. That means, that the German educational system is decentralized and there is no uniform model for an individual state to follow. However, states do cooperate with one another, and each state's Ministry of Education and Cultural Affairs sends representatives to a permanent conference of all federal Ministers for Education. Religious education is an integral part of the public school system. It is based on the idea of religious freedom as part of constitutional basic right and reflecting human rights. That is why you find regulations for religious education in public schools among the 19 Basic Rights of the Basic Law.

Art. 4 and Art. 7 GG

Mainly two articles from the Basic Law provide the conditions for religious education in public schools.¹³ According to Article 4, the basic right of freedom of religion and world view is a decisive element of the democratic state. It says: "*1. Freedom of faith and of conscience, and freedom to profess a religious or philosophical creed, shall be inviolable. 2. The undisturbed practice of religion shall be guaranteed. (...)*" These provisions¹⁴ safeguard negative as well as positive religious freedom. The negative meaning of religious freedom is supposed to guarantee the right of self-defense of the individual against manipulation by government and the positive

¹² Besides nursery-schools and hospitals, there is also cooperation in the area of theological faculties at state-universities or the establishment and the support and maintenance of graveyards.

¹³ Cf. G. Grethlein/H. Böttcher/W. Hofmann/Hübner, H.P. (ed.), *Evangelisches Kirchenrecht in Bayern*, München 1994, 133-150.169-171.

¹⁴ In this connection Article 140 GG also should be mentioned. This article incorporates – unaltered – into the Basic Law the relevant articles (136, 137, 138, 139 and 141) of the "Weimarer Reichsverfassung" relating to the freedom of practice one's religion - or to practice no religion – and the freedom of religious organizations to organize and administer their own affairs without public interference.

meaning of religious freedom is meant to secure the right of religious self-presentation within the public realm, including the state school system. Article 4 on the one hand implies neutrality of the state in terms of religion and world view and on the other hand provides space for the expression of religion in general and religious communities in particular within public life and public schools.

Article 7 of the Basic Law explicitly addresses the issue of religious education in public schools. It says: "*1. The entire school system shall be under the supervision of the state. 2. Parents and guardians shall have the right to decide whether children shall receive religious instruction. 3. Religious instruction shall form part of the regular curriculum in state schools, with the exception of non-denominational schools. Without prejudice to the state's right of supervision, religious instruction shall be given in accordance with the tenets of the religious community concerned. Teachers may not be obliged against their will to give religious instruction.*"

Paragraph 3 contains an institutional guarantee of religious education and a basic right of the individual to receive religious education at a public school. In this way religious education is the only subject in Germany's schools, which is constitutionally guaranteed. Article 7 defines religious education as an ordinary school subject that is to be taught "in accordance with the tenets of the religious community concerned". That means religious education is in principle confessional, it is either Catholic, Protestant, Orthodox or Jewish. As an ordinary subject it is organized in cooperation between the state and the religious communities. This does neither affect the principle that all school education is subject to the state authority, nor the requirement that religious education has to follow the fundamental school aims according to the general school laws.

The requirements of the state

The provision for religious education is a requirement of the state just as it is for any other subject in public school. Thus the state has to bear also all expenses, salaries, textbooks etc. As an ordinary school subject religious education is to be treated equally with other subjects. That means, an appropriate number of lessons, usually two in each grade, should be reserved for religious education. That also applies to the giving of marks. Marks in religious education count as relevant for promotion to the next grade, as in any other subject. Teachers of religious education are members of the teachers' conference in their school and have a right to vote on students and school matters. The syllabi for religious education, as well as any other, are issued by the ministries of education of particular federal states. But those for religious education must be acknowledged by church authorities.

Requirements of the religious communities

Each religious community authorised to religious education at public schools is responsible for the contents of the syllabi and the textbooks for religious education. Both must be formally authorised by both the State authorities and the

Church authorities. The religious communities are also responsible for the certification of religious education teachers. This usually happens through a *vocatio* by the Protestant church or the *missio canonica* by the Catholic church (cf. 2.2.3). Members of the teacher and school supervising board of the churches are entitled to supervise religious education in school.

The "confessional" character of religious education

Article 7:3 requires that religious education is to be taught "in accordance with the tenets of the religious community concerned". In 1971 the general assembly of the Evangelical Church in Germany (EKD) issued a declaration which was supposed to interpret this term. Thus the phrase is not to be understood in the sense of "positive doctrinal statements and dogmas", but it rather meant in the light of contemporary theological and educational convictions. According to this exegesis of the constitutional text the understanding of the Christian faith is characterised by the following principles:

(1) Communication of the Christian faith today must be fundamentally shaped by the biblical witness of Jesus Christ, and has to take into consideration the history of the impact of this witness.

(2) Faith statements and confessions are to be understood in their historical context and they have to be interpreted anew in each historical situation.

(3) Communication of the Christian faith must stay true to the witness and service of the church.

(4) Being faithful to the biblical witness of Jesus Christ requires that the teacher interprets and communicates the *fides quae* on a scientific basis and in liberty of conscience.

In a broader sense the "tenets of the religious community concerned" also include different historical forms of the Christian faith (i.e. different churches and denominations) in order to understand and critically reflect the own point of view and to achieve a profounder knowledge of other convictions and mutual understanding. The same applies to non-Christian religions and non-religious convictions which also have to be part of a responsible confessional religious education. The theological understanding of the tenets of the Evangelical Church corresponds with an educational organisation of religious education, which promotes both, the competence of interpreting and the competence to engage in dialogue and co-operation.

Authorised religious communities

As already was made clear, in compulsory schools religious education is in principle taught as Roman Catholic or Protestant religious education, that is, in primary schools and all branches of secondary education including vocational training schools. But according to the Basic law the right to teach religious education is not limited to the main Christian churches. In the states of Bavaria, Lower Saxony and North Rhine Westphalia e.g., Orthodox Christianity teaches its belief

to those pupils who are members of a registered Orthodox church. And in some places there are also Jewish religious education classes. In several federal states there is also a provision for Islamic instruction as part of a voluntary subject, aimed to teach the mother tongues to the pupils. Given among other things, the fact that Muslims do not rely on communities in a legal sense, they have not yet been successful in achieving the legal status of public corporations and hence the right to have Muslim faith taught in public schools, although more and more Muslims are demanding its introduction.

The right of parents, children and teachers

Students have the right to opt out from religious education. This must be declared formally in writing by both parents for students under the age of 14 (in Bavaria under 18) or after that by themselves. Teachers have the right to refuse to teach religious education for reasons of conscience.¹⁵ Where children do not participate in religious education, they are usually obliged to attend "ethics" as a substitute. In many federal states an alternative subject has been implemented with different names (e.g. "Practical Philosophy" in North Rhine-Westphalia for upper secondary school, "Philosophy with children" in Mecklenburg-Vorpommern or "Values and Norms" in Lower Saxony).

Exceptions to Article 7

According to the Basic Law, religious instruction should be part of the curriculum in public schools should be provided in accordance with the doctrine of the religious community concerned. These stipulations do not apply however in the federal states of Bremen and Berlin, where different regulations had already been specified by a Land law dated 1 January 1949, that is to say prior to promulgation of the Basic Law. In Bremen religious education at public schools is interdenominational and called "Biblical History". The subject is in the sole responsibility of the state authorities. In Berlin religious education is a voluntary subject. Thus there is optional Protestant, Catholic and in some schools even Jewish religious education. The marks are not relevant for promotion to the next grade. In Berlin also the Humanist Union is allowed to teach "Life Knowledge" (Lebenskunde) in public schools.

After the unification, the state of Brandenburg also made use of this legal provision, and established a new subject in 1996 called "Life Skills – Ethics- Religious Studies" (LER). This subject is to be taught without confession, neutral in terms of religion and worldviews. The fact that LER was developed in Brandenburg is to be understood against the background of a widespread secularisation in this state. Only a small minority of about 25 % of the citizens are Christians.¹⁶ Af-

¹⁵ In any case referring to Article 4 of the Basic Law is always and at any time sufficient to opt out from religious education.

¹⁶ About 20 % belong to the Evangelical Church and around 4 % to the Roman Catholic Church.

ter a court case had been filed by the churches and the Christian Democratic Party against LER, because it had been made compulsory by the federal government, children are now allowed to be exempted from LER classes, and to attend confessional religious education classes as a substitute.

2.2.3 The training of religious instructors

Training of religious education teachers in Germany is, as for any other school subject organised in two phases. The first phase is predominantly academic and takes place at a university or an equivalent institution, such as a teacher college (e.g. in Baden-Württemberg). This phase usually lasts four to five years. At the end of this phase students take the first state examination. Those who pass are admitted to the second phase of training, which is predominantly practical, with emphasis on actual teaching experience. This phase lasts up to two years and ends with the second state examination. Religious education teachers have to be acknowledged by the churches, either with *vocatio* by the Protestant church or a *missio canonica* by the Catholic church. In order to obtain the *vocatio* students have to fulfil the following requirements:

(1) They have to prepare a lesson in religious education and teach it in a class under the supervision of a professor.

(2) They have to sit in an interview with a professor of the faculty about their motivation to become a teacher of religious education.

(3) They have formally to commit themselves to Holy Scripture and the confessional writings of the Lutheran Church by signing a commitment.

In some regions ministers and other clergy teach religious education, too. In Bavaria e.g. 24 % of religious education classes were in 2004/2005 taught by pastors. Quite a number of religious education teacher associations exist on a regional level, mostly according to the type of school which the teachers are working in. Some of these associations are ecumenical networks, consisting of Protestant and Catholic religious education teachers. These associations get support by one of about 40 regional religious education centres of the Protestant or Catholic Church.¹⁷

2.2.4 Parent's and student's attitude towards religious education

In October 2001 the Evangelical Church in Germany conducted a survey about the attitude of parents and students towards religious education at public schools. The results were quite encouraging for the church as well as for those involved in teaching religion.

A majority of about 85 % said, that in school life questions should be dealt with, especially issues on values and the meaning of life. Concerning religious education 56 % said, that this subject is necessary in order to understand Christian-

¹⁷ Cf. the homepage of the Protestant institutes: <http://www.relinet.de>.

ity and Christian ethics correctly. Even 36 % of those people without any religious affiliation agreed to that.

79 % of the people queried, had attended or still attend religious education classes (in Bavaria 89 % in the eastern states of Germany 35 %). Generally their memories of this subject are very positive. 77 % did acquire a basic knowledge of the Christian faith, 64 % said, that they learned a lot that is still meaningful for them today. Interesting is also the fact, that 18 % of the people don't agree with a compulsory subject LER (cf. 2.2.2). A majority of 67 % would like to see LER and confessional religious education as alternative subjects with equal rights. Furthermore there is also no majority voting for an ecumenical type of religious education (which would be in the responsibility of both, the Evangelical and the Roman Catholic Church). Only 26 % voted for a joining of Protestant and Catholic religious education. However, 69 % did vote for a closer cooperation.

Concerning the role of religious education teachers, 56 % of the people expect them to stand up for their own convictions and their personal faith. That means the majority does not favour a kind of neutral or objective information. Concerning religious education at public schools, 90% expect this subject to facilitate tolerance and mutual understanding, 78 % that religious education will communicate Christian values, 78 % that religious education will further social engagement and 72% that it will help Children to develop religious identity.

The empirical results show that religious education at public schools is generally well received and enjoys high reputation as a subject, which stimulates and supports morality.

3. The legal status of religious education in France, Sweden and England

In most countries of Europe there is some kind of state-funded religious education provided in schools.¹⁸ But its legal status and character takes many different forms, ranging from Norway's curriculum of world religion, which includes the study of humanism, to mainly traditional Christian orthodox religious education in Greece, and Roman Catholic religious education typical of Italy, Poland or Ireland. As in the case of Germany different forms of organisation and different legal provisions depend upon factors like the religious landscape of the country, the role and value of religion in society and the structure of the education system. I shall exemplify this with three other nations. Each of them has a different approach to religious education from that in Germany. They are France, Sweden and England.

¹⁸ Cf. Peter Schreiner, *Religious Education in Europe. A collection of basic information about RE in European countries*, Münster 2000; Hans-Günther Heimbrock, *Religionsunterricht im Kontext Europa. Einführung in die kontextuelle Religionsdidaktik in Deutschland*, Stuttgart 2004, 26ff.

3.1 France

The République Française¹⁹ has a population of about 62 million. Among them are 85 % Catholics, 8 % Muslims, 1.7 % Protestants and 1.2 % Jews. There is also a large group of Buddhists with 500.000 followers and 1 million supporters.²⁰ Around 4 % of the citizens are without any religious affiliation. According to the Constitution of 1905 France is a laical republic (with the exception of Alsace and the region of Moselle²¹), in which all existing faiths are respected and religious pluralism is acknowledged.

In principle religious education is not taught in public schools. It is the task of the churches and faith communities to provide for religious education on the level of parishes and congregations. There religious education takes the form of catechesis and prepares for baptism, communion or confirmation, short, for initiation into the church.

Although religious education is not taught in French schools, there exists a tendency to provide students in secondary schools with some kind of religious culture in the shape of religious studies. But this enterprise has not yet achieved any official status and it gets no support from the teacher unions, which present themselves as defendants of a strict separation of church and state. But after all, since 1996, without being generally implemented, elements of religious studies have been introduced in the sixth and tenth grades, with 11-12 and 15-16 year old students, in connection with history, literature and philosophy.²² This "culture religieuse" is supposed to provide students, including non-Christians, with a basic knowledge about documents, symbols and artefacts of Christian-Jewish culture in the areas of literature, art and every-day-life.²³ This introduction shall be done through teachers of literature, history or philosophy in the frame of their subject, and not through representatives of the churches. This is supposed to guarantee a

¹⁹ Cf. Hans-Günther Heimbrock, *Religionsunterricht im Kontext Europa*, 2004, 32.

²⁰ Mireille Estivalèzes, "Teaching About Religion in The French Education System", in: *Prospects* 33 (2003), 183.

²¹ Cf. Peter Schreiner, *Religious Education in Europe*, 2000, 46ff.

²² The lack of religious knowledge has made it "difficult for teachers to work with their students. How in literature can one read and appreciate Pascal, Racine, *Tartuffe* or Don Juan by Molière, Victor Hugo Claudel, Voltaire's attack against the Church, the poetry of Baudelaire or that of Verlaine without basic knowledge of religion? How does one approach history without dealing with religion in history and, therefore, without understanding the basics of the main religions. What is the point of talking about ecclesiastical communities in the Middle Ages when students do not know what the message of Christianity is? Or how does one explore Muslim expansion if students know nothing about the main principles of Islam (...)." Mireille Estivalèzes, "Teaching About Religion in The French Education System", 2003, 181.

²³ "In 2000 an opinion poll for *Le Monde-Notre Histoire* showed that 57 % of those polled were in favour of teaching the history of religion (there was already a decrease of 8% compared to 1988). Some 74% of these thought that it would improve the student's general level of education, and 69% their spirit of tolerance (a significant increase in comparison with 1988). This did give rise to some concerns however: 51 % feared that it would create tension on the school premises, and 46 % that this course would be a threat to the spirit of laicism." Mireille Estivalèzes, "Teaching About Religion in The French Education System", 2003, 182.

high level of neutrality and to protect against the danger of proselytism. Under these circumstances, the intensity of teaching about religion of course depends very much on the personal commitment of the teacher.²⁴ Privately run confessional secondary schools (*Lycées*) usually offer confessional religious education on an optional basis.

3.2 Sweden

The constitutional monarchy of Sweden²⁵ has a population of around 9.0 million. Among these are 75 % Lutherans, 2.8 % Muslims, 1.7. Roman Catholics, 1.2 Orthodox, 1.1. Pentecostals, 1.6. % other Protestants and 0.2 % Jews.

The character of religious education in public schools in Sweden changed from a confessional Lutheran education till 1919, followed by an inter-confessional approach until 1962. Since then it is a non-confessional subject, a kind of religious studies in the sole responsibility of the state. In 1969 the subject was named "A Knowledge of Religion". Correspondingly it primarily aims an information about religions and ethical issues. Notwithstanding the non-confessional and religiously neutral character of the subject, the law provides students and parents a limited right to opt out from religious education, if they belong to a religious community that can offer alternative religious education. Otherwise the subject is part of the compulsory curriculum in the field of social studies.

The new curriculum which was introduced in 1994 presents religious education as a resource for the children to broaden their experience and deepen their thinking, and to give them possibilities for reflection on religious and moral questions, as well as to develop a competence for a responsible way of living. There are two kinds of contents: existential, ethical and faith oriented questions, and the knowledge of religions and views on life. As an argument for religious education particular emphasis is being put on issues like personal development, knowledge in the field of religion and life views, respect for others, intercultural understanding and understanding one's own culture.

In many schools the reality of religious education is much more problematic than what is prescribed and intended in the syllabus. Religious education does practically not take place in many schools and classes. Project-oriented, cooperative teaching of different subjects more often than not eliminate in practice the perspective religious education. Furthermore teachers only have a insufficient training in religious education. Religion is seen as a difficult subject, combined with its low appreciation in many pupils. Encouraging however are reports of teachers about a growing interest in religious education.

²⁴ For further aspects of the continued discussion cf. Mireille Estivalèzes, "Teaching About Religion in The French Education System", 2003, 183ff.

²⁵ *Ibid.*, 159ff. Cf. also Rune Larson in: Peter Schreiner/Hans Spinder, *Identitätsbildung im pluralen Europa. Perspektiven für Schule und Religionsunterricht*, Münster 1997.

3.3 England

The parliamentary monarchy of Great Britain has a population of about 58,7 million. Among these are 56.8 % Anglicans; 15 % Protestants (Presbyterians; Methodists, Baptists, Pentecostals); 13 % Roman Catholics; 1.45 % Muslims; 0.7 % Sikhs; 0.6 % Hindus and 0.5 % Jews.

In England and Wales religious education has been a compulsory school subject for all children since 1944. Religious education is taught according to a world religions syllabus, for which the many local education authorities are responsible. The emphasis is upon Christianity, but there is also a requirement for children to learn the teachings and practices of other principal world religions represented in Great Britain. The six major religions which usually feature in the local agreed syllabi are Christianity, Hinduism, Judaism, Islam, Buddhism and the Sikh faith.

Although religious education is compulsory, the implementation of the syllabus is a local responsibility. It is in fact the only subject of the curriculum which is decided by teachers and parents jointly. The purpose of religious education is not to proselytize or evangelize, nor even to deepen faith in any particular religion. The goal of the subject is to contribute to the human and educational development of children by enabling them to understand something of religion and religions, and to develop their own sense of values in living through an encounter with the values and the spirituality of the religions of the world. According to these tenets, indoctrination is outlawed. The presentation of religion and religions must always be descriptive and critical and invite children to question and to debate. Teachers of religious education are usually ordinary teachers. It is not even required that a teacher should have any particular faith of his or her own. Religious education is treated as a professional responsibility. Specialised teachers who must be graduates in theology or religious studies are trained alongside the specialised teachers in other subjects of the curriculum. Since religious education is such an important part of the ordinary school curriculum, instructors of religion are generally located in departments or schools of educational studies. They work and teach side by side with geography instructors, mathematics instructors, and specialists in all the various educational disciplines.

4. Teaching time allocated to religious education in Europe and world-wide

Before drawing some conclusions from our observations about religious education in Germany and selected other European countries, some attention should be given to a survey on religion and schooling, which was published by UNESCO in 2003.²⁶ The findings show that of the 142 countries surveyed, religious education appears as a compulsory subject in around half of them (73) on at least one occasion during the first nine years of schooling. In 54 of these countries,

²⁶ Jean-Francois Rivard/Massimo Amadio, "Teaching time allocated to religious education official timetables", in: *Prospects, Quarterly Review of Comparative Education*, 33 (2003), 211-217.

the time devoted to religious instruction during the first six years of education amounts to an average of 388.4 hours or 8,1 % of total intended teaching time. At the high end are countries with large Islamic populations, with Saudi Arabia devoting an estimated 31% of teaching time of religious education, and six others surveyed reporting between 12-15% of the time. In countries with a predominantly Christian population there is a tendency to more teaching time allocated to religious education in states with higher portions of Roman Catholics, like Ireland, Poland, Luxembourg or Malta, than in Protestant countries.

Interestingly, the researchers discern a trend of visible increase in the proportion of time dedicated to religious education as a subject, compared with previous results published a decade ago, and a reversal of the decline in religious teaching, which that had marked the past century. The researchers also point out that in the other 69 countries, in which religious education does not appear as a distinct subject, it cannot be assumed that there is no religious content in what is taught.

Country	Total amount of hours (six years)	Average of % time
Saudi Arabia	1458	31.0
Yemen	1104	28.2
Qatar	810	15.5
Libyan Arab Jamahiriya	558	14.3
Islamic Republic of Iran	542	13.9
Oman	792	13.8
Iraq	648	13.6
Malaysia	689	12.9
Morocco	660	11.9
Ireland	540	10.9
St. Lucia	585	10.5
Poland	456	10.3
Jordan	513	10.2
Luxembourg	562	10.0
Malta	480	9.9
Kuwait	441	9.7
Palestinian Authority	473	9.5
Kenya	449	9.4
Ghana	500	9.3
United Arab Emirates	405	9.1
Bahrain	438	9.0
Norway	332	8.7
Federal state of Bavaria (Germany)	420	8.5
Syrian Arab Republic	384	8.3
Austria	380	8.2
Egypt	459	8.1
Indonesia	298	7.8
Belgium (French Community)	360	6.9
Bolivia	360	6.7

Mauretania	*	6.5
Namibia	364	6.5
Chile	342	6.5
Finland	228	6.1
Panama	288	5.9
Tunesia	285	5.8
United Republic of Tansania	271	5.6
Algeria	270	5.6
Denmark	240	5.6
United Kingdom	243	5.0
Brazil	240	5.0
Iceland	209	5.0
Greece	210	4.8
Romania	170	4.3
Lithuania	143	3.8
Democratic Republic of Kongo	*	3.4
Mauritius	195	3.4
Spain (Valencia)	158	3.3
Sweden	148	3.3
Turkey	144	3.3
Canada (Quebec)	144	2.9
Rwanda	108	2.7
Burundi	123	2.5
Grenada	114	2.4
Slovakia	59	1.4
Dominican Republic	63	1.3
<i>mean</i>	<i>388,4</i>	<i>8.1</i>

5. Concluding remarks

5.1 The influence of tradition and culture

The character and status of religious education in any European country is obviously informed by tradition and culture. Where you have a mixed religious situation like in Germany or in the Netherlands, Protestant and Catholic religious education exist in public schools or other provisions are made through Christian schools. Where there is a strict separation of state and religion, as in France, religion has no place in public schools. In countries with predominantly Catholic population as in Ireland, Italy, Spain, Portugal or Poland, Catholicism is deeply embedded in the culture, and this has also significant impact on the status and scale of religious education in public schools. In mainly Protestant countries, like the Scandinavian countries there seems to be a stronger tendency towards a religious study approach which reflects a typical Protestant concern with the freedom of conscience.

5.2 Denominational, multi-faith or religious studies approach to religious education?

Generally we have to differentiate between three models of religious education:

(1) The denominational approach, in the sense of learning *from* religion, is most clearly realised, for example, in Italy, Austria and Germany. Given the misunderstandings, which are often repeated in this respect, it must be emphasised that denominational religious education in these countries is not understood as the consequence of a state church or of a majority religion. Rather, it is considered as the realisation of state neutrality and individual freedom of religion. This approach, however, does not exclude the possibility to learn *about* religion.²⁷

(2) The interreligious or multi-faith approach, which tries to combine learning *about* religion with a learning *from* religion in order to help students to make their choices. In this kind of dialogical religious education students from different religious backgrounds are being taught together, and they are supposed to learn from each other and inform each other about their faith, in order to live together in peace and to become responsible citizens.²⁸

(3) The religious studies approach excludes religious communities from religious education, at least in a continued manner. Religion is taught on a non-denominational basis.²⁹ It basically aims at information and knowledge. This religious studies approach is practised in Sweden as well as in some Dutch schools or in the federal state of Brandenburg in Germany.

5.3 The question of appropriate religious education

One decisive question about the future of religious education within a newly formed European Union is: Will there be a guiding model of religious education in Europe and which one would that be?³⁰ The recommendations of the Council of Europe on "Religion and Democracy" (1999) seem to promote a laic interpretation of the relationship between church and state in the sense of a strict separation. This would imply a favouring of the religious studies approach as guiding model. Given such statements, the assumption is not without grounds, that the development of Europe in general and of the EC in particular will in the end weaken the position of denominational/confessional religious education, due to the strong influence of countries like France and Britain.

²⁷ Following European countries have a confessional or denominational approach to religion: Austria, Belgium, Finland, Germany, Greece, Ireland, Italy, Luxembourg, Portugal, Spain, Czech Republic, Hungary, Latvia; Lithuania, Malta, Poland, Slovakia, Bulgaria, Romania, Switzerland (partly).

²⁸ A multi-faith approach is taken England and Wales; the federal state of Hamburg in Germany.

²⁹ Following European countries have a non-denominational or religious-studies approach to religious education: Denmark, Sweden, Scotland, Norway, Switzerland (partly)

³⁰ Cf. Friedrich Schweitzer, "Religious education beyond the nation state: the challenge of supranational and global developments", in: Leslie J. Francis/Jeff Astley/Mandy Robbins (eds.), *The Fourth R For the Third Millennium. Education in Religion and Values for the Global Future*, Dublin 2001, 159-176.

I personally doubt that there will be a uniform model of religious education in Europe in the near future, but there are good reasons, pedagogical and theological, to promote a confessional type of religious education. A recent empirical research project about confessional-cooperative religious education in Germany³¹ has shown that children need a type of religious education that supports their understanding of religious affiliation as a part of their making sense of the world and that includes their question of belonging. Especially the issue of belonging and identity is not an abstract cognitive challenge which could be met by a neutral and objective religious studies approach. Belonging for children is usually mediated by role imitation of adults. Consequently religious education should give children a chance, to be with adults, with whom they can identify religiously and as far as church-community is concerned.

The traditional type of separate religious education is clearly not enough. If children are to come to terms with current religious diversity, and also for the sake of peace and tolerance, children need a type of religious education, which helps them to develop positive and appreciative ways of being with other children from culturally and religiously different backgrounds. This is why religious education cannot be limited to the task of supporting identification, but must also include personal encounters with others who come from such backgrounds. Thus a confessional type of religious education which is open to cooperation with religious education classes of other denominations in school (in forms of team teaching, exchange of teachers for presenting themes about the religious community concerned etc.) may serve as an appropriate model for religious education in the future.

Religion is not the same as ethics but, according to widely shared assumption, religion can make an important contribution to moral education in a twofold sense: Faith is not only the source of an ethics but also provides the individual with a strong motivation to act in a moral way. This is a decisive difference to a philosophical deduction of maxims for action. In this way religious education which grounds in a particular religious tradition and thus provides and promotes a specific religious identity is indispensable for democratic societies and their moral well-being. Christian ethics which has grown out of Christian faith has strongly influenced philosophical and political ethics in general and in Europe in particular. If a newly formed Europe is to be more than an abstract entity which is exclusively based on economic interests, then it is in need of social forces which work towards a peaceful living together in Europe, among these the Christian faith is a strong ally.

PD Dr. Thomas Kothmann

³¹ Friedrich Schweitzer/Reinhold Boschki, "What children need: cooperative religious education in German schools – results from an empirical study", in: *British Journal of Religious Education* 26 (2004), 33-44.

NATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGISCHE AUSLEGUNGEN DER BIBEL

HANS SCHWARZ

REZUMAT. Științele naturii și interpretarea teologică a Bibliei. În America de Nord și în Marea Britanie dialogul cu științele naturii are o tradiție îndelungată și continuă. Mai ales secolul al XIX-lea America a cunoscut o conviețuire pașnică și fructuoasă între religie și știință. Chiar și acolo însă, contactul cu teologia germană a pus bazele unei reacții conservative din partea teologilor, îngrijorați de faptul că teoria darwiniană și conceptul de evoluție ar fi îndreptate împotriva religiei. Într-adevăr, în Germania sec. XIX, dialogul știință-religie a fost practic suspendat, prin atacurile deschise împotriva religiei venite din partea lui D. F. Strauss (1808-1874), L. Feuerbach (1804-1872), dar și din partea lui Marx și Engels. În secolul XX s-a perpetuat la început aceeași situație, cu o separare totală a domeniilor religiei pe de o parte și științei pe de alta. După K. Barth (1886-1968) Dumnezeu este cu totul altul decât lumea și nu se amestecă așadar în devenirea lumii. În consecință, un teolog se ocupă numai cu învățătura despre Dumnezeu și lucrarea lui Dumnezeu, în timp ce un om de știință cercetează lumea. Nu este așadar posibil un dialog al concepției creștine despre lume cu alte concepții, venite din partea științelor naturii. Această lipsă a posibilității dialogului a evitat conflictele majore, dar a împins pe de altă parte teologia înspre un statut marginal. Concepția lui Barth a fost preluată de R. Bultmann, care a adâncit și mai mult separația, promovând chiar o “demitologizare” a Noului Testament, considerând neplauzibile faptele care contravin legilor naturii. Abia spre sfârșitul anilor 60 teologia protestantă germană a redescoperit faptul că trebuie să se ocupe nu numai cu propriul teren, ci să iasă spre dialog și cu științele naturii. J. Moltmann (n. 1926) a recunoscut faptul că evenimentele concrete din istoria lui Israel nu sunt simple rezultate ale contextului istoric, ci sunt rezultatul lucrării lui Dumnezeu. Intervenția lui Dumnezeu devine compatibilă cu legile naturii și ale societății. Idee cu care e de acord W. Pannenberg (n. 1928), pentru care Dumnezeu are libertatea să lucreze și altfel decât am experimentat noi până acum natura și El îi poate da și un viitor cu totul nou. Dumnezeu poate fi înțeles ca și Creator, Proniator și Mântuitor al omenirii și al lumii în care trăim.

In Nordamerika und Großbritannien kann der Dialog mit den Naturwissenschaften auf eine lange und kontinuierliche Tradition zurückblicken. Besonders im Amerika des 19. Jahrhunderts mit der Erforschung und Besiedlung eines riesigen Kontinents durch weiße Immigranten wurden wissenschaftliche Entdeckungen, die für den technologischen Fortschritt verwendet werden konnten, gewöhnlich als ein Geschenk Gottes betrachtet. Das Paradigma der Evolution, das die Idee des Fortschritts und Vorwärtsschreitens verkörperte, wurde von Theologie und Bevölkerung allgemein mit offenen Armen aufgenommen. Jedoch kam es zu einem konservativen Rückschlag

als Theologen, die in engem Kontakt mit der deutschen Theologie standen, wie z.B. Charles Hodge (1797-1878) aus Princeton, feststellten, dass dort das Konzept der Evolution gegen die Religion gerichtet wurde.

In Großbritannien wurden zahlreiche Vorlesungen eingerichtet, wie z.B. die Gifford Lectures in Edinburg oder die Bampton Lectures in Oxford, um Gottes Wirken in der Natur zu zeigen. William Paleys *Natürliche Theologie*, oder *Beweise der Existenz und Attribute der Gottheit. Gesammelt aus den Erscheinungen in der Natur* (1794) wurde im 19. Jahrhundert immer noch stark verbreitet und gelesen. Natürlich hatte das kritische Hinterfragen der Religion durch John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776) eine starke Dosis an Deismus eingeführt, so dass zumindest für einige Darwins Theorie der natürlichen Auslese, die einen göttlichen Plan in der Natur auszuschließen schien, nicht überraschend kam. In Deutschland jedoch machte der Frontalangriff auf das Christentum durch David Friedrich Strauss (1808-1874), Ludwig Feuerbach (1804-1872) und andere Linkshegelianer wie Marx und Engels einen differenzierten Dialog mit den Naturwissenschaften sehr schwierig. Am Übergang zum 20. Jahrhundert veröffentlichte Ernst Haeckel (1834-1919) überdies sein Buch *Die Welträtsel*. Darin stellte er eine grundlegende monistische Weltansicht vor, die die Religion in die Defensive drängte, um es gelinde auszudrücken. Selbst solche theologischen Giganten des 19. Jahrhunderts wie Albrecht Ritschl (1822-1889) erwähnten nur beiläufig die Lehre von der Schöpfung, und Biblizisten, wie Johann Tobias Beck (1804-1878), hatten sehr wenig über Gott den Schöpfer zu sagen. Es ist nicht verwunderlich, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die dialektische Theologie im Gefolge von Søren Kierkegaard (1813-1855) Gott als den ganz anderen und die christlichen Glauben als total verschieden von jeder Religion bezeichneten.

1. Die christliche Theologie gewinnt wieder ihr eigenes Gebiet

In seinem Kommentar zu Pauls Römerbrief schreibt Karl Barth (1886-1968) im Vorwort zur ersten Ausgabe: "Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der Letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist."¹ Das bedeutet für Barth, dass die historische Erforschung der Bibel nur eine Vorbereitung zum Verstehen ist, aber in sich selbst noch nicht den Text versteht. Dies ist nicht überraschend, denn für Barth ist es wichtig, uns Paulus zu vergegenwärtigen und ihn nicht in historischer Ferne zu sehen. Er pflichtet im Vorwort zur zweiten Ausgabe Calvin bei, der sich so lange mit dem Text auseinandersetzt, "bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert *transparent* wird, bis Paulus dort *redet* und der Mensch des 16.

¹ Karl Barth, *Der Römerbrief* (München: Chr. Kaiser, 1924⁴), v. 214

Jahrhunderts hier *hört*, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die *Sache* (die hier und dort keine verschiedene sein *kann!*) konzentriert ist."² Um den breiten Graben der historischen Distanz zu überbrücken, versucht Barth, das historisch-kritische Hinterfragen biblischer Texte und damit die vernichtende Kritik zu umschiffen, die von Leuten wie David Friedrich Strauss vorgebracht wurde. Im Gegensatz zur Überhöhung der Menschheit im 19. Jahrhundert erklärt Karl Barth: Das Evangelium ist "keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist."³

Auch ist Jesus als der Christus jenseits unseres Verständnisses. "Jesus als der Christus ist die uns unbekanntene Ebene, die er senkrecht von oben durchschneidet. Jesus als der Christus kann innerhalb der historischen Anschaulichkeit *nur* als Problem, *nur* als Mythos verstanden werden."⁴ Barth versucht, jeder möglichen Zurückweisung der christlichen Botschaft mit der Behauptung zuvorzukommen, dass Kritik von außen nicht zutreffe. Deshalb ist es auch für ihn kein Widerspruch, für *Das Wesen des Christentums* (1841) von Ludwig Feuerbach ein Vorwort zu schreiben. Für Barth ist klar: Feuerbach behauptete zu Recht, dass vor langer Zeit die Theologie zur Anthropologie geworden ist, da die moderne Theologie seit Schleiermacher "die Apotheosis des Menschen" war, also hauptsächlich Religion.⁵ Für Barth ist Religion der Offenbarung diametral entgegengesetzt, d.h. der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Wie er in seiner *Kirchlichen Dogmatik* schreibt: "Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen."⁶ Die Religion ist vom Menschen gemacht und sie ist der menschliche Versuch, mit Gott ins Reine zu kommen. Dadurch geht sie an Gott vorbei und errichtet ihren eigenen Götzen. Da Religion der Ausdruck menschlichen Unglaubens ist, hat die Religionswissenschaft auf akademischer Ebene "wirklich *keinen* Sinn"⁷ Wenn wir Theologie betreiben wollen, dürfen wir uns nicht mit der Religion beschäftigen, sondern müssen von Gottes Selbstoffenbarung und damit von Gott sprechen. Doch hier beginnt nach Barth das Problem, denn "*wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit durch dieses Anerkennen Gott die Ehre geben.*"⁸ Durch den gewaltigen Unterschied zwischen Gott und uns und unserer Welt, können wir nicht direkt von

² Karl Barth, *Der Römerbrief*, xi.

³ Barth, *Römerbrief*, 4, in seiner Auslegung von Röm 1,1-2.

⁴ Barth, *Römerbrief*, 6.

⁵ Karl Barth, "Introductory Essay," in Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Harper Torchbooks, 1957), xx.

⁶ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, 2. Halbband (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), 327.

⁷ Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie," in *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Aufsätze* (München: Chr. Kaiser, 1929), 163.

⁸ Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie," 158.

Gott sprechen, sondern nur über den Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist. Deshalb ist das fleischgewordene Wort der Ausgangspunkt für alle theologischen Behauptungen.

Da Gottes Tätigkeit nur durch Gott selbst offenbart werden kann, d.h. durch das fleischgewordene Wort, dürfen wir nicht überrascht sein, dass Karl Barth jedwelchen Dialog mit den Naturwissenschaften wenig schätzt. Er entfaltet seine Lehre von der Schöpfung in epischer Breite auf mehr als 2.200 Seiten. Sie ist unterteilt in vier Kapitel, wobei jedes Kapitel einen eigenen Band umfasst: *Das Werk der Schöpfung*, *Das Geschöpf*, *Der Schöpfer und sein Geschöpf* und schließlich *Das Gebot Gottes des Schöpfers*. Während der Titel des letzten Bandes ethische Interessen zeigt, würde man wenigstens in den anderen drei Bänden annehmen, dass Barth einen Dialog mit den Naturwissenschaften führt.

Schon im ersten Band über Schöpfung bemerken wir jedoch ein strikt innertheologisches Interesse. Die Schöpfung wird in Richtung auf den Bund verstanden. Im Vorwort zu Band 3/1 nimmt Karl Barth jede mögliche Kritik an seinem Vorgehen vorweg, wenn er schreibt:

Man wird mir vermutlich vorhalten, warum ich mich mit den in diesem Zusammenhang nahe liegenden Fragen der Naturwissenschaft nicht auseinandergesetzt habe. Ich meinte es ursprünglich tun zu müssen, bis mir klar wurde, dass es hinsichtlich dessen, was die Heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände oder auch Hilfestellungen geben kann. Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und Theologie darf und muss sich da frei bewegen, wo eine Wissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.⁹

Wenn wir befürchten, dass er mit diesem Diktum eine Diskussion mit den Naturwissenschaften endgültig ausschließt, könnten wir mit dem nächsten Satz neue Hoffnung schöpfen: "Es ist aber auch meine Meinung, dass künftige Bearbeiter der christlichen Lehre von der Schöpfung in der Bestimmung des Wo und Wie dieser beidseitigen Grenze noch denkbare Probleme finden werden."

Ein Theologe befasst sich nach Barth nur mit Gott und Gottes Werk, während ein Naturwissenschaftler die Welt erforscht. Aber beide beziehen sich auf die geschaffene Ordnung und interpretieren sie entweder als Welt oder als Schöpfung. Deshalb würde man annehmen, dass ein Dialog zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften entstünde. Doch Barth will nichts von einem Dialog wissen, denn wie er später im gleichen Band sagt, sind wir konfrontiert mit "einem *prinzipiellen* Unterschied zwischen der christlichen Schöpfungslehre und *jeder* (nicht nur jeder bisherigen, sondern auch jeder denkbaren) Weltanschauung."¹⁰ Die

⁹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, Teil 1 (Zürich: EVZ, 1970), Vorwort.

¹⁰ Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, 392.

christliche Schöpfungslehre darf weder zu einer Weltanschauung werden noch kann sie von solch einer unterstützt werden oder diese unterstützen.

Die christliche Lehre von der Schöpfung hat unabhängig von allen und jeden bekannten oder inskünftig noch bekannt zu machenden Weltanschauungen ihren besonderen Erkenntnisgrund und Gegenstand entsprechend, ihren *besonderen Weg* zu gehen.¹¹

Noch einmal macht Barth klar, dass streng genommen kein Dialog möglich ist mit anderen Weltanschauungen einschließlich jener, die von den Naturwissenschaften kommen.

Theologie und Naturwissenschaften arbeiten und argumentieren nebeneinander her. Es sind Phänomene, die strikt parallel nebeneinander stehen. Barth beschreitet diesen Weg nicht aus Unwissenheit oder Faulheit. Im zweiten Teil seiner *Schöpfungslehre* behandelt er ausführlich theologische Apologeten, besonders Otto Zöckler (1833-1906) und Arthur Titius (1864-1936), und zeigt auf, dass diese versuchten, den speziellen Platz der Menschheit in der Welt gegen Darwins Abstammungstheorie zu verteidigen. Barth sagt zwar einige gute Worte über diese und andere Versuche, aber er betont dann, dass wir uns nicht täuschen lassen sollten. "Die Erkenntnis des Menschen selbst muss ihr vorangehen, und diese wächst auf einem ganz anderen Boden."¹² Sie bleiben beim Phänomen der Menschheit stehen, aber sie erreichen nicht seine Realität, wie sie uns Gott in Jesus gezeigt hat. Über Schöpfung zu sprechen, bedeutet für Barth, über Gott und Gottes Wirken zu sprechen, und über die Menschheit zu sprechen, bedeutet über Jesus Christus zu sprechen, denn in ihm begegnen wir dem Geschöpf, das von Gott gewählt und erwählt wurde.

Barths streng theologisches Verstehen der Schöpfung war sicherlich für viele hilfreich und befreiend, denn er zeigte Theologen und Laien einen Ort, an dem sie die theologische Schöpfungslehre entfalten konnten ohne durch naturwissenschaftliches Wissen beunruhigt zu werden. Dies half auch Naturwissenschaftlern, die ihren Glauben an die Schöpfung durch naturwissenschaftliches Wissen gefährdet sahen. Zugleich verlor jedoch die Schöpfungslehre ihre Verankerung in der Welt, einer Welt, die weitgehend geprägt ist von angewandter Wissenschaft (d.h. durch Technologie). Dies führte zu einem Stillstand im Dialog, zumindest was Deutschland betrifft. In einer von den Naturwissenschaften geprägten Welt wurde die Theologie zunehmend zu einer Randerscheinung, nahezu zu einem esoterischen Phänomen.

Unter dem Einfluss Kierkegaards sprach auch Rudolf Bultmann (1884-1976) über Gott als den ganz anderen und schloss sich eine Zeit lang der dialektischen Theologie an, die von Karl Barth ausging. In einem beachtenswerten Aufsatz über "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" (1925) schrieb er:

¹¹ Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, 393.

¹² Karl Barth, *Die Lehre von der Schöpfung*, Teil 2 (Zürich: EVZ, 1948), 105.

"Versteht man unter 'von Gott reden' '*über Gott reden*', so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren".¹³ Das bedeutet, dass Gott kein Objekt unter anderen ist und wir deshalb nicht behaupten können, auf der gleichen Ebene wie Gott zu sein, wenn wir über ihn reden. Wir müssen deshalb von Gott her reden, doch " von Gott reden als *aus* Gott reden kann offenbar nur von Gott selbst gegeben werden."¹⁴ Gott muss sich uns selbst zeigen, damit wir von ihm reden können.

Im Gegensatz zu Karl Barth, der sich auf Gottes Selbstoffenbarung im fleischgewordenen Wort konzentrierte, geht Bultmann von dem aus, was Gott für uns getan hat. Er behauptet, wenn wir von Gott reden wollen, müssen wir über uns selbst reden, denn wenn wir unseren Glauben bekennen, wenn unser inneres Leben spricht, wenn sich unsere Erfahrung ausdrückt, dann sprechen wir direkt von Gott. "Nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden."¹⁵ Dieses existentielle Wissen kann niemals objektiviert werden. Deshalb kann auch Bultmann im Blick auf die Schöpfung unser Verständnis der Welt von Gottes Einfluss auf unsere eigene Existenz trennen. Dies kann man am Beispiel seines Projekts der Entmythologisierung des Neuen Testaments sehr gut erkennen.

Bultmann beginnt seinen berühmten oder besser berüchtigten Aufsatz von 1941 über "Neues Testament und Mythologie" mit der Feststellung: "*Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mystisches.*"¹⁶ Das bedeutet für Bultmann, dass nach der Bibel Gott als jenseits der Welt gedacht wird, was er mit transzendent gleichsetzt. "Man stellt sich den transzendenten Gott vor als räumlich sehr weit entfernt, weit über der Welt."¹⁷ Solch ein Gedanke steht natürlich im Gegensatz zu dem, was naturwissenschaftlich vertretbar ist. Während Bultmann zugibt, dass die heutige Naturwissenschaft nicht mehr die gleiche ist wie im 19. Jahrhundert, ist sein Argument, dass es eine bestimmte Denkmethode gibt, die sich aus unserer naturwissenschaftlich geprägten Weltanschauung ergibt. Laut Bultmann "erkennt der Mensch nur solche Phänomene oder Ereignisse als Wirklichkeit an, die innerhalb der rationalen Ordnung des Universums begreiflich sind."¹⁸ Da Wunder z.B. nicht in diese rationale Ordnung passen, werden sie heute abgelehnt. Bultmann kommt zu dem Schluss: "Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die

¹³ Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", in *Glauben und Verstehen* (Tübingen: Mohr/Siebeck ⁴1961), 1:26.

¹⁴ Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", 28.

¹⁵ Rudolf Bultmann, "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", 33.

¹⁶ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie," in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hg. v. Hans-Werner Bartsch (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, ⁴1960), 15.

¹⁷ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," in *Glaube und Denken* (Tübingen: Siebeck/Mohr, ²1967), 4:147.

¹⁸ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 158.

Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben."¹⁹ Ob es sich um die Auferstehung Jesu, sein Tod als die Folge von Sünde, die Wiederkehr Christ zum Gericht oder die Welt von Geistern und Dämonen handelt, all diese Phänomene sind für den heutigen Menschen unverständlich. Deshalb "kann man das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen."²⁰ Bultmann ist viel konsequenter als Thomas Jefferson, der bekanntlich eine Schere nahm, um aus seinem Neuen Testament das auszuschneiden, was er nicht mehr glauben konnte. Solch eine liberale Haltung gegenüber der Bibel wird von Bultmann als halbherziger Versuch abgelehnt, mit der Botschaft des Neuen Testaments zurechtzukommen und sie zu behandeln als ob sie keine Einheit wäre.

In der Weltanschauung der Bibel ist jedoch der eigentliche Zweck dieses Mythos nicht der, uns ein objektives Bild der Welt zu geben, sondern unser Verständnis von uns selbst in der Welt, in der wir leben, auszudrücken. Hier zeigt Bultmann eine Nähe der Bibel zur jüdischen Apokalyptik und zum gnostischen Erlösungsmythos auf. Beide drücken einen grundlegenden Dualismus aus in Bezug auf die Welt. Sie wird verstanden als von dämonischen und satanischen Mächten kontrolliert und als erlösungsbedürftig. Wie das Neue Testament drücken beide Ansichten die Überzeugung aus, dass der Mensch einer Erlösung bedarf, "einer Erlösung, die sich der Mensch nicht selbst beschaffen kann, die ihm nur durch göttlichen Eingriff geschenkt werden kann."²¹ In der mythologischen Lehre von Jesus begegnen wir ebenfalls diesen zwei Möglichkeiten, denn wir werden dort mit der Frage konfrontiert, ob wir an die Mächte dieser Welt gebunden sein oder "offen sein für Gottes Zukunft, die uns, wirklich für jeden einzelnen, bevorsteht."²² Das christliche Kerygma, das uns diese Zukunft anbietet, sollte nicht als eine Lehre missverstanden werden, die mit der Vernunft angenommen oder abgelehnt werden kann. Das Kerygma ist eine Verkündigung, die "an den Hörer als an ein Selbst" gerichtet ist.²³ Diese echte Freiheit der Zukunft Gottes, die uns angeboten wird, ruft uns zu freiem Gehorsam auf. Es ist keine Freiheit der Sicherheit, durch die wir glauben, die Welt durch Naturwissenschaft und Technologie meistern zu können, sondern es ist eine Freiheit in Unsicherheit, die allein von Gottes Wort abhängt.²⁴

Mit dieser existentiellen Interpretation der Botschaft des Neuen Testaments stützt sich Bultmann stark auf die Existenzphilosophie, besonders auf die von Martin Heidegger (1889-1976), zu dem er in Marburg in enger Beziehung stand. Nach Heidegger übernimmt das Dasein entschlossen "eigentlich in seiner Existenz, dass es der wichtige Grund seiner Nichtigkeit ist"²⁵ Das Gleiche wird nun von

¹⁹ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie," 18.

²⁰ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie," 21.

²¹ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie," 26.

²² Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 154

²³ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 157.

²⁴ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 159-160.

²⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle: Max Niemeyer, ³1931), 306.

Rudolf Bultmann angeboten, der auch eine Existenz als persönliche Entscheidung fordert, in welcher eine Person ein menschliches Wesen genannt wird, "eine Persönlichkeit die es in Verantwortung auf sich nimmt, zu sein."²⁶ Zu sein bedeutet, sich nicht auf falsche Sicherheiten zu verlassen, wie wir sie von der Welt und ihren begrenzten Mächten bekommen würden. Deshalb sind wir dazu aufgerufen, diese Sicherheiten loszulassen, da die Sicherheit, nach der wir suchen, schon durch Gottes entscheidende Tat am Kreuz erreicht worden ist.

Hat Bultmann wirklich eine durchgehende Entmythologisierung erreicht, wenn er doch noch von Gottes entscheidender Tat spricht? Er gibt zu, dass noch Spuren von Mythologie zu sehen sind. "Wer es schon Mythologie nennt, wenn von Gottes Tun, von seinem entscheidenden eschatologischen Tun, die Rede ist, für den gewiss. Aber jedenfalls ist dann solche Mythologie nicht mehr Mythologie im alten Sinne, die mit dem Untergang des mythischen Weltbildes versunken wäre. Denn das Heilsgeschehen, von dem wir reden, ist nicht ein mirakelhaftes, supranaturales Geschehen, sondern es ist ein geschichtliches Geschehen Ereignis in Raum und Zeit."²⁷ Bultmann lässt im Kerygma nichts, das noch übernatürlich ist oder etwas, das nicht fotografiert werden kann, wie Gottes Sein, die Wunder oder die Auferstehung, sondern er weist vielmehr auf das historische Ereignis von Jesu Tod am Kreuz. Aber wie kann er wissen, dass dies mehr bedeutet als dass einfach eine Person stirbt? Er bezieht sich hier auf das christliche Kerygma, die christliche Verkündigung, die uns auffordert daran zu glauben, dass dies *das* entscheidende Ereignis ist. Er folgert daraus: "Wir müssen jedoch bedenken, dass die Behauptungen des Glaubens über Gott, seinen Gegenstand, nicht objektiv bewiesen werden können. Dies ist nicht eine Schwäche des Glaubens, sondern seine wahre Stärke, wie mein Lehrer Wilhelm Herrmann betonte. Könnte die Beziehung zwischen Glaube und Gott nämlich bewiesen werden, wie die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt in weltlichen Situationen beweisbar sind, dann würde damit Gott auf dieselbe Ebene gestellt wie die Welt, auf welcher die Forderung nach Beweisen legitim ist."²⁸

Konkreter als Karl Barth kann Bultmann auf eine Tatsache in der Geschichte zeigen, ein Ereignis, in welchen Gott entscheidend für unser Heil gehandelt hat. Da jedoch Bultmann strikt zwischen weltlichen Erkenntnissen unterscheidet, die auf Beweisen beruhen, und theologischen Erkenntnissen, die auf Glauben beruhen, hat die theologische Gültigkeit dieses historischen Ankers nichts mit Geschichte zu tun. Dies trifft mit Bultmanns eigenem Eingeständnis zusammen, dass es keinen Unterschied machen würde, ob Gott es in Jesus war oder jemand anderer, in dem Gott entscheidend gehandelt hat. Dies bedeutet, dass sogar der historische Anker austauschbar wird.

²⁶ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 171.

²⁷ Rudolf Bultmann, "Neues Testament und Mythologie," 48.

²⁸ Rudolf Bultmann, "Jesus Christus und die Mythologie," 180.

Es ist schwierig zu erraten, was Bultmann dazu brachte, sich in Richtung einer existentiellen und damit nicht-historischen Interpretation der christlichen Verkündigung zu bewegen. Wir könnten vermuten, dass es sein Versuch war, von einem modernen naturwissenschaftlichen Verständnis unserer Welt wegzukommen. Sein Ergebnis ist eindeutig: Gottes Tätigkeit und die Vorgänge in der Welt hatten nichts miteinander zu tun. Die Geschichte könnte immerzu weitergehen, sowohl die Geschichte des Menschen als die des Kosmos, während Gottes Erlösung außerhalb all dessen stattfand. Wie Gottes Tätigkeit dann noch einen Auswirkung auf die Vorgänge in der Welt haben könnte, wurde schwer verständlich. In der Geschichte hat keine Bewegung Ewigkeitscharakter. Während das sachgemäße Zur-Kennnis-nehmen der physikalischen Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahezu zu einem Stillstand kam, kam man allmählich in den späten 1960er Jahren zur Einsicht, dass die christliche Theologie nicht nur ihre eigenes Terrain beanspruchen sollte, sondern auch das Terrain der Welt wieder gewinnen sollte.

2. Die christliche Theologie gewinnt die Welt zurück

In seiner *Theologie der Hoffnung* wies 1965 Jürgen Moltmann (* 1926) auf die Geschichte Israels als den Teil der Geschichte, in welchem die Treue Gottes deutlich wurde. Er schrieb: "Immer wieder zeigt sich in der Geschichte Israels, dass die Verheißungen, denen Israel seine Existenz verdankt, sich über die geschichtlichen Umbrüche hinweg als ein Kontinuum erweisen, in dem Israel die Treue seines Gottes erkennen konnte."²⁹ Es wurden konkrete Ereignisse in der Geschichte Israels als Ergebnis von Gottes Handeln anerkannt. Sie wurden als Erfüllung der von Gott gegebenen Verheißungen verstanden. Sie wurden nie vollständig in einem einzigen Ereignis erfüllt, aber es verblieb ein Rest, der auf die Zukunft hinwies. Deshalb wurden diese Verheißungen zusammen mit ihrer teilweisen Erfüllung in gewisser Weise die treibende Kraft in Israels eigener Geschichte. Wir sehen hier ein Zusammenwirken von Gottes Tätigkeit und der Richtung, in die Geschichte verlief.

Schließlich verbreiterte Wolfhart Pannenberg (* 1928) die Basis der Geschichte, denn er wollte nicht länger zwischen einer besondern Heilsgeschichte, wie sie in der Bibel dargeboten wird, und dem Rest der Geschichte unterscheiden. Im Gegensatz zu Barth betonte Pannenberg: "Es gehört zum Vollsinn der Inkarnation, dass Gottes Heilstat innerhalb der universalen Korrelationszusammenhänge der Menschheitsgeschichte stattgefunden hat und nicht in einem heilsgeschichtlichen Ghetto oder in einer Urgeschichte, deren Dimension 'quer' zur gewöhnlichen Geschichte steht, (sie nur in jenem berühmten mathematischen Punkt schneidet, der ohne Ausdehnung auf der geschnittenen Ebene ist,) wenn sie nicht gar in einem

²⁹ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München: Christian Kaiser, 1966), 98.

urbildlichen Bereich oberhalb der geschichtlichen Ebene verharret."³⁰ Wenn Gott wirklich in dieser Welt handelt, müssen wir etwas von dieser Tätigkeit erkennen können. Deshalb behauptete Pannenberg: "Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter."³¹ Das bedeutet, dass wir keinen Glauben benötigen, um Gottes Selbstoffenbarung in den von der Bibel bezeugten Ereignissen zu erkennen. Die Ereignisse selbst haben überzeugend Kraft, wenn sie in ihrem historischen Kontext begriffen werden, denn sie sprechen die Sprache der Fakten und Gott hat sich in dieser Sprache offenbart.

Pannenberg will nicht über eine Art von historischem Glauben sprechen und die Geschichte nur als ein faktisches Ereignis glauben oder akzeptieren. Wenn wir die biblische Geschichte ansehen, stellen wir ihren außerordentlichen oder einzigartigen Charakter fest. "Man muss also sagen, die Historie Jesu selbst kommt zu ihrer eigentlichen, ihrer Eigenart entsprechenden Anerkennung erst im Heilsglauben, in der Erkenntnis ihrer Bedeutung für mich. Der *bloß* historische Glaube, der sich mit der Feststellung des Geschehenseins begnügt und sich selbst von dem Geschehen nicht ergreifen lässt, hat also gerade den eigentlichen Sinn dieser Historie selbst noch nicht recht verstanden, sondern ihn verkürzt."³² Pannenberg gibt hier die lutherische Überzeugung wieder, dass sich die Schrift selbst interpretiert und Zeugnis ihrer eigenen Wahrhaftigkeit abgibt. Da Pannenberg überzeugt ist, dass sich in Christi Auferstehung das Ende der Geschichte in proleptischer Vorwegnahme ereignet hat, kann er auch etwas über das letztendliche Ende der Geschichte aussagen. Das bedeutet, dass für ihn Gottes Wirken in einem umfassenden oder globalen historischen Kontext gesehen werden muss.

Pannenberg wagt sich sogar über die menschliche Geschichte in die Schöpfungsgeschichte oder Kosmologie vor, obwohl er genau weiß, dass theologisches Reden über Gott als Schöpfer und somit jedes Reden über Gott leer bleibt, wenn es sich nicht auf die wissenschaftliche Beschreibung der Natur beziehen lässt. Wenn wir über Gott reden wollen, müssen wir auch über unsere Welt reden, und wenn wir über die Schöpfung reden wollen, müssen wir auch über die Natur reden. "Wenn Theologen Gott als den Schöpfer der realen Welt begreifen wollen, können sie die wissenschaftliche Beschreibung dieser Welt nicht umgehen."³³ Wenn wir verständlich bezeugen wollen, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, müssen wir anerkennen, dass die Welt nicht notwendig sondern zufällig entstanden ist. Es besteht keine Notwendigkeit für ihre Existenz. "Die Existenz der ganzen Welt ist

³⁰ Wolfhart Pannenberg, "Heilsgeschehen und Geschichte," in *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 47.

³¹ Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung," in *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 98.

³² Wolfhart Pannenberg, "Einsicht und Glaube," in *Grundfragen systematischer Theologie*, 229.

³³ Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation and Modern Science," in *Cosmos as Creation. Theology and Science in Consonance*, ed. Ted Peters (Nashville: Abingdon, 1989), 156-7.

zufällig in dem Sinn, dass sie überhaupt nicht sein muss. Sie verdankt ihre Existenz dem freien Wirken göttlicher Schöpfung."³⁴ Nur ein freier Anfang macht eine Schöpfung möglich, denn sonst müsste die Welt notwendigerweise bestehen. Da diese Freiheit zur gesamten Welt wie zu all ihren Teilen gehört – z.B. bestand keine Notwendigkeit für das Auftauchen der Menschheit, wie die Evolutionstheorie klar aufzeigt –, würde dies nach sich ziehen, dass jedes Geschöpf in jedem Augenblick in seiner Existenz bewahrt werden muss. Gott ist nicht nur der Schöpfer am Anfang, sondern auch der, der die Welt erhält und jedes ihrer Teile.

Unter dem Aspekt des Zufalls erscheinen die so genannten Naturgesetze in einem neuen Licht, da sie historisch gesehen Erfahrungsgesetze sind und nicht Gesetze, die natürliche Prozesse erschöpfend beschreiben. Wie jeder Wissenschaftler weiß, sind Gesetze nur so lange gültig, bis sie als falsch erweisen. Wie Pannenberg schreibt: "Die Naturgesetze erscheinen für einen Theologen als notwendige Produkte der schöpferischen Freiheit Gottes. Die Einheit von Notwendigkeit und Beständigkeit im schöpferischen Wirken Gottes wie auch in seinen Produkten wurzelt, nach theologischer Interpretation der Welt, in Gottes Glaubwürdigkeit."³⁵ Das bedeutet, Gott hat die Freiheit, anders zu handeln, als wir die Natur bis jetzt erfahren haben, und er kann ihr auch eine ganz neue Zukunft geben. Gott kann als Schöpfer, Bewahrer und Erlöser der Menschheit und der Welt, in der wir leben, verstanden werden.

Um zu zeigen, dass Gott die grundlegende Ursache des ganzen Universums ist, also Schöpfer und Erlöser, führt Pannenberg nun die Feldtheorie ein, um "die tätige Gegenwart Gottes in jedem einzelnen Phänomen verständlich zu machen."³⁶ Die kosmische Aktivität des göttlichen Geistes wird dann einem Kraftfeld gleichgesetzt. Sogar Engel können in diese Feldstruktur, die aus geistlichen Kräften besteht, eingefügt werden. Jedoch widersprachen hier viele Naturwissenschaftler Pannengers Theorie, da dies die Feldtheorie zu sehr ausdehnen würde. Dies zeigt paradigmatisch, dass die Naturwissenschaft für Gespräche mit Theologen offen ist, was es wiederum den Theologen ermöglicht, die Schrift und ihre Aussagen mit der Welt, in der wir leben, in Beziehung zu bringen. Jedoch müssen wir Theologen darauf achten, dass wir nicht einfach wissenschaftliche Konzepte übernehmen und sie entgegen ihrer allgemeinen Bedeutung verwenden.

³⁴ Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation", 159, für dieses und das folgende Zitat.

³⁵ Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation", 162.

³⁶ Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation", 164. Siehe für das Folgende ebd., 164-167, und für die Kritik besonders John Polkinghorne, "Wolfhart Pannenberg's Engagement with the Natural Sciences," in *Zygon* (März 1999), 34:153-5.

SFÂNTUL CUTHBERT DIN LINDISFARNE ȘI APOSTOLATUL SĂU ÎN ȚINUTURILE ANGLO-SAXONE

MACARIE DRĂGOI

ABSTRACT. St. Cuthbert of Lindisfarne and his spiritual mission in the Anglo-Saxon territories. From the early Christian centuries the monks living in communities as well as the hermits from East or West played a crucial role in converting the peoples to Christianity. Among these men dedicated to God there were also the missionary monks coming from Ireland or from the Roman Empire, the most famous being St. Paulinus, Aedan and Cuthbert, which preached the Good News to the Anglo-Saxon peoples from Northumbria during the 7th and the 8th century. This period is known as ‘the golden age’ of Northumbria, ‘one of the most amazing flowerings of culture known’.

The first to arrive in Northumbria is St. Paulinus, sent from Rome together with some other missionaries by the Pope Gregory the Great, in order to accomplish the evangelical mission already begun by St. Augustine in Kent. Paulinus will become Princess Ethelberga of Kent’s chaplain and, after the marriage of the later with King Edwin of Northumbria he will set out for the North, where he will baptize Edwin and the inhabitants from that region. After King Edwin’s death, who dies in a battle in 633, Queen Ethelberga and Paulinus will leave the North for the South. Their mission will be carried on by the Irish monks of Iona Monastery who, guided by the bishop Aedan, will go all over Northumbria, baptizing the people from those regions.

St. Cuthbert is born in those days in a rich family in Northumbria. Having been named bishop, Cuthbert will carry on the missionary and the spiritual work of the monks who have founded the beautiful monasteries from the British islands.

St. Cuthbert will interweave in a harmonious way the solitary life with his social mission, becoming one of the most popular and cherished English saints. He received shortly the fame of a wonder-worker and in our days he is considered England’s Saint Seraphim of Sarov.

Details depicting his sanctifying and spiritual work are to be found in his two biographies, one written by an anonymous monk from the Lindisfarne Monastery, the other by Venerable Bede (†735), called ‘the father of English history’.

În Occident se vorbește tot mai des astăzi de monahi cu viață contemplativă și monahi cu viață apostolică, însă această distincție folosită din rațiuni practice nu trebuie exagerată, fiindcă am fi determinați astfel să separăm pe nedrept două aspecte esențiale ale vieții creștine, inseparabil unite. Încă din primele veacuri creștine,

atât călugării cu viață de obște, cât și anohoreții din Răsărit sau Apus, au jucat un rol hotărâtor în convertirea popoarelor la creștinism¹. Printre aceștia se disting și călugării misionari irlandezi și romani, în frunte cu Sfinții Paulin, Aidan și Cuthbert, care au evanghelizat populația anglo-saxonă din Northumbria secolelor VII și VIII. Această perioadă este cunoscută în istorie drept “vârsta de aur” a acestei provincii, “una din cele mai uimitoare perioade de înflorire culturală”².

Cel dintâi care a ajuns în Northumbria a fost Sfântul Paulin trimis de la Roma în Anglia în 601, împreună cu alți misionari, de Papa Grigorie Cel Mare pentru a ajuta la lucrarea de convertire la creștinism începută deja în Kent de Sfântul Ierarh Augustin. La scurt timp va ajunge capelan al Prințesei Ethelburga din Kent, iar în urma căsătoriei acesteia cu Regele Edwin al Northumbriei, Paulin se va îndrepta spre nord unde, începând cu anul 625, va desfășura o intensă activitate misionară, trecând la creștinism pe rege și pe locuitorii acelor ținuturi. După moartea lui Edwin, survenită în urma unei bătălii în 633, Regina Ethelburga și Paulin vor fi nevoiți să se reîntoarcă în sud, în timp ce mare parte din populația băștinașă va reveni la păgânism. Doi ani mai târziu, Regele Oswald, dornic să reînvie în Northumbria credința creștină, a chemat aici pe câțiva dintre călugării irlandezi din Mănăstirea Iona, în frunte cu episcopul Aidan, care au întemeiat comunitatea monahală din Lindisfarne. De aici Sfântul Aidan, ajutat de frații din obște, a străbătut în lung și în lat Northumbria, binevestind Evanghelia, botezând sufletele și hirotonind preoți pentru micile comunități creștine³.

Iona 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 întreaga lume celtică din extremitatea nordică. Misiunea lor a constituit puținul reper stabil al peisajului medieval timpuriu, aflat într-o perpetuă schimbare.⁴ De astfel, călugării irlandezi și-au împlinit apostolatul și în părțile Galiei, ajungând până în nordul Italiei.⁵

În perioadă în care au ajuns și misionarii din Iona în Insulele Britanice, în jurul anului 634, se naște într-o familie bogată din Northumbria Sfântul Cuthbert, unul dintre cei mai populari și iubiți sfinți englezi, pe drept cuvânt numit încă din vechime “făcătorul de minuni al Angliei” sau cum îl proclamă contemporanii “Sfântul Serafim de Sarov al Angliei”⁶.

Bogatele detalii din viața sa contemplativă și misionară, două filoane îmbinate armonios de Cuthbert, ne-au rămas de la doi dintre călugării care au preluat mărturiile de la cei care l-au cunoscut îndeaproape pe Cuvios, beneficiari ai minunilor

¹ A se vedea: Tomáš Špidlík, Michelina Tenace, Richard Čemus, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, III. Monahismul*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 165 – 167.

² Benedicta Ward, *High King of Heaven. Aspects of Early English Spirituality*, London, 1999, p. 15.

³ Janet Backhouse, *The Lindisfarne Gospels*, London, 2003, p. 7-8.

⁴ Peter Brown, *Întemeierea creștinismului occidental*, Editura Polirom, 2002, p. 188 – 203.

⁵ Jacques Le Goff, *Evul mediu și nașterea Europei*, Editura Polirom, 2005, p. 34 – 35.

⁶ Andrew Phillips, *Orthodox Christianity and the English Tradition*, Felixstowe, 1997, p.24

și darurilor sale duhovnicești. Prima lucrare despre viața lui Cuthbert a fost întocmită de un călugăr anonim din Mănăstirea Lindisfarne în jurul anului 700, la scurt timp după descoperirea moaștelor sale întregi și nesticăcioase. Venerabilul Beda, monahul supranumit “părintele istoriei Angliei” va scrie în anul 716 o altă versiune a *Vieții lui Cuthbert* și-i va dedica câteva pagini în monumentală sa *Istorie bisericească a poporului englez*⁷.

Pe baza acestor izvoare aghiografice, vom prezenta în cele ce urmează, figură harismatică și ascetică, misionară și caritativă a acestui mare părinte din tezaurul comun al spiritualității Bisericii nedivizate.

Printre primele mărturii pe care le reține Beda înainte de intrarea lui Cuthbert în monahism este vedenia minunată pe care o are în adolescență în momentul în care precursorul său Aidan a fost mutat la cele veșnice. Cuthbert se găsea cu oile departe de casă, pe Lammermuir Hills. Era noapte, iar în timp ce însoțitorii care se aflau cu el se odihneau, după obiceiul său, el priveghea în rugăciune. Dintr-o dată, a văzut o lumină puternică răspândindu-se din înaltul cerului iar o mulțime de îngeri, în cântări preafrumoase, au coborât pe pământ de unde au luat degrabă în ceata lor, un suflet care strălucea ca soarele. Atâta bucurie a simțit atunci, ne spune Beda, încât a început să mulțumească cu lacrimi lui Dumnezeu pentru minunea de care-l învrednicise, luând hotărârea să lepede toate pentru a putea câștiga acea fericire cerească și pentru a intra și el în lumina cea neînserată. A împărtășit celor care se aflau cu el din bucuria comuniunii cu Sfinții lui Dumnezeu, încercând să le aprindă în inimă dragostea dumnezeiască: “Cât de nenorociți suntem că ne lăsăm în voia somnului și a lenei, așa încât niciodată nu vedem slava celor ce priveghează mereu cu Hristos. Iată, după așa o scurtă priveghere ce minunății am văzut! Poarta Raiului s-a deschis și o ceată de îngeri a dus înăuntru sufletul unui om sfânt. Câtă vreme noi suntem încă în întunericul cel mai adânc, iată, acesta are bucuria de a trăi de-a pururi în locașurile Împărăției, împreună cu Împăratul ceresc”. În ziua următoare a aflat că în momentul în care a avut vedenia, Sfântul Aidan, episcopul de Lindisfarne, s-a mutat la Hristos. Auzind acestea, și-a părăsit oile și a luat hotărârea de a intra în mănăstire⁸.

Cuthbert s-a închinoviat la Mănăstirea din Melrose, în locul care aparține astăzi sudului Scoției, unde s-a format sub atenta îngrijire duhovnicească a Starețului Boisil. Beda este singurul care relatează nevoințele tânărului novice la Melrose, auzite la rândul lui de la Herefrith din Lindisfarne, un apropiat al Sfântului Cuthbert⁹. Zicea că odată primit în chinovie, “era atent să urmeze celorlalți în împlinirea rânduiei călugărești. Îi depășea pe toți în râvna pentru ascultarea cea mai desăvârșită. Priveghea, se ruga, lucra și citea mai mult decât oricare altul”¹⁰.

⁷ A se vedea D.H. Farmer *Introduction* în vol. *The Age of Bede*, London, 2004, p.16-17

⁸ Bede, *Life of Cuthbert*, trad. J.F.Webb, în vol. *The Age of Bede*, London, 2004, p. 49-50

⁹ Benedicta Ward, *The spirituality of the St Cuthbert*, în vol. *St. Cuthbert. His cult and his community to AD 1200*, Suffolk, 1989, p.69

¹⁰ Bede, *op. cit.*, p.52-53

După ce a viețuit câțiva ani la Melrose, Cuthbert a fost trimis la Ripon unde pentru o scurtă perioadă de timp a ajutat la consolidarea unei noi mănăstiri. Întors la Melrose, a fost lovit de ciumă, însă se va vindeca în mod miraculos. Se pare însă, că starețul său Boisil a fost răpus de această plagă, iar ultimele șapte zile ale vieții sale pământești le petrece cu ucenicul său lecturând șapte pasaje din scrierile Sfântului Evanghelist Ioan. Totodată, i-a profetizat că va fi chemat la treapta arhieriei¹¹, lucru care s-a și întâmplat mai târziu.

După moartea lui Boisil, Cuthbert i-a urmat acestuia ca stareț la Melrose, începând o intensă activitate de creștinare a populației păgâne din acele ținuturi. Misiunea sa a dat multe roade datorită vieții sale harismatice și minunilor săvârșite față de oamenii care așteptau tămăduire sufletească și trupească. Printre minunile consemnate de Beda, amintim doar vindecarea unei îndrăcite, soția șerifului Hildmer, care era în zonă un fel de prefect al Regelui Ecgrifith. Cuthbert îl iubea pe acesta în mod deosebit pentru credința și viața sa curată și ori de câte ori se întâmpla să treacă prin acel sat îl vizita cu multă bucurie. S-a întâmplat însă ca pe neașteptate soția lui să fie posedată de un diavol care o chinuia cumplit. “O făcea să scrâșnească din dinți, să scoată strigăte îngrozitoare și să dea ca turbată din mâini și din picioare. Era înspăimântător să o vezi sau să o auzi. Aceste chinuri au istovit-o în așa măsură, încât părea că va muri.” În durerea inimii sale, Hildmer a alergat la Cuthbert pentru a-i cere ajutorul, însă i-a fost rușine să-i spună că este demonizată. Se gândea că sfântul ar fi putut să considere o fățarnicie credința ei de odinioară. Aici se poate desluși harisma cunoașterii inimii de care a fost învrednicit Cuthbert, fiindcă l-a mângâiat cu multă blândețe pe șerif: “Nu plânge! Starea soției tale nu mă miră. Știu, deși ți-e rușine să recunoști că soția ta este chinuită de un demon, însă mai cunosc și faptul că înainte de a sosi eu, demonul o va fi părăsit și ea însăși va veni să ne întâmpine, mai sănătoasă ca niciodată[...] Nu doar cei răi sunt loviți în felul acesta. Dumnezeu, în purtarea Sa de grijă nepătrunsă, îngăduie câteodata ca și cei nevinovați în lumea aceasta să fie vătămați de diavol, atât la minte cât și la trup”¹².

Faima Sfântului Cuthbert ajunsese până departe datorită sfințeniei vieții sale. La un moment dat, Cuviosul a fost însărcinat să înnoiască viața duhovnicească în Mănăstirea Lindisfarne, iar în paralel cu viața sa chinovială și-a putut continua călătoriile sale misionare prin întreaga Northumbrie și împrejurimile ei, primenind sufletele și întărindu-le în credința creștină. La un moment dat, a simțit tot mai mult nevoia de singurătate așa că a început a se retrage în mica Insulă Farne, la doar câțiva kilometri distanță de Lindisfarne, însă și aici veneau nenumărați creștini pentru a fi povățuiți de Cuthbert.

De o frumusețe aparte sunt povestirile relatate de Beda, referitoare la relația lui Cuthbert cu firea înconjurătoare din sihăstria Insulei Farne, întâmplări care

¹¹ *Ibidem*, p. 55-56

¹² *Ibidem*, p. 63-64

exprimă încă o dată menirea omului ajuns la asemănare cu Creatorul său, de a transfigura lumea, de a deveni mijlocitor între Dumnezeu și natura neînsuflețită.

Pentru că își luase hotărârea să nu mai primească hrană de la cei care veneau să îl vadă, s-a gândit ca este mai bine să trăiască din rodul muncii mâinilor lui. A procurat unelte și semințe de grâu și a început să cultive pământul arid de pe insulă, însă se făcuse toamnă, iar din ce semănase nu ieșise nimic. “Fie este prost pământul, fie este voia lui Dumnezeu”, le-a spus anahoretul fraților. “Oricum grâul nu crește. Aduceți-mi niște orz să vedem ce se întâmplă. Dacă însă Dumnezeu hotărăște să nu înmulțească rodul, atunci mai bine mă întorc la mănăstire, decât să trăiesc pe spinarea altora.” Era deja toamnă, cu mult după timpul potrivit pentru însămânțare, însă în câteva zile orzul a răsărit, aducând chiar roade bogate. Recolta a fost năpădită de păsările din împrejurimi care au început să mănânce din munca lui Cuthbert. Acesta le-a muștrat, zicând: “De ce mâncați roadele pe care nu voi le-ați crescut? Poate că aveți nevoie mai mare de ele decât mine. Dacă Dumnezeu V-a dat voie, atunci faceți după cum V-a îngăduit El, însă dacă nu V-a îngăduit, atunci plecați odată și să nu mai stricați agonisita altora”. Păsările au zburat spre înaltul cerului și nu s-au mai întors să facă alte stricăciuni¹³.

Într-o altă zi, eremitul a surprins niște corbi rupând paie din acoperișul casei de oaspeți și ducându-le pentru a-și construi cuibul. Supărat, le-a făcut semn cu mâna pentru a se îndepărta, spunându-le să lase osteneala călugărilor în pace. Corbii preocupați de ceea ce făceau, nu au băgat în seamă porunca Sfântului. Cuthbert a strigat: “În numele lui Iisus Hristos, plecați de pe insula aceasta și să nu mai veniți înapoi!” Corbii rușinați au plecat imediat. La trei zile după această întâmplare, unul dintre ei s-a întors, și găsindu-l pe Cuthbert lucrând în grădină, “s-a așezat în fața lui cu aripile deschise și cu capul plecat până la pământ, în semn de durere, străduindu-se prin diferite semne să-și arate căința, cerând iertare”. Când Cuthbert și-a dat seama de ce vrea să spună pasărea, le-a dat corbilor îngăduința să se întoarcă, iar ei au adus un dar: o bucată de slănină de porc. Cuthbert o arăta adesea vizitatorilor îndemnându-i să-și ștergă papucii cu ea. “Câtă grijă nu ar trebui să poarte oamenii pentru a dobândi ascultarea și smerenia – zicea el – dacă până și păsările se grăbesc să își spele greșelile cu rugăciuni, lacrimi și daruri”¹⁴.

Într-o zi, Regele Ecgrith vine dinspre Bamburgh și îi face o vizită pe insulă pentru a-l convinge să fie ales episcop de Lindisfarne¹⁵ și să-i urmeze pe străluciții săi predecesori, Aidan și Eata, ultimul înscăunat în 678 sau 681¹⁶. În cele din urmă Cuthbert acceptă și este hirotonit arhiepiscop de către Sfântul Teodor din Tars, Arhiepiscopul de Canterbury, în orașul York, la Duminica Paștilor din anul 685¹⁷.

¹³ *Ibidem*, p. 70-71

¹⁴ *Ibidem*, p. 71

¹⁵ Basil Hume, *Footprints of the Northern Saints*, London, 2003, p. 76-77

¹⁶ Alan Thacker, *Lindisfarne and the Origins of the Cult of St. Cuthbert* în vol. *St. Cuthbert. His cult and his community to AD 1200*, Suffolk, 1989, p.104

¹⁷ Janet Backhouse, *op. cit.*, p. 9

Harisma înainte vederii cu care a fost înzestrat Cuthbert reiese din multele însemnări rămase de la aghiograful anonim și Beda. Cea mai cunoscută profecie a episcopului de Lindisfarne a fost prevestirea morții Regelui Ecgfrith survenită în timpul bătăliei împotriva picților. La 21 mai 685 Cuthbert se afla împreună cu Regina Iurminburh la Carlisle, în timp ce soțul ei era pe câmpul de luptă. La un moment dat, Cuthbert ridicându-și ochii spre ceruri suspină și rostește: “Oh! Oh! Oh! Cred că războiul este gata și judecata a fost dată împotriva oamenilor noștri din bătălie”¹⁸. Venerabilul Beda mărturisește că datorită comportamentului “crud și nemilos” al regelui Ecgfrith față de picți, Sfântul “a știut că se apropia împlinirea profeției sale”¹⁹.

A doua zi după întâlnirea cu regina Iurminburh, fiind duminică, Cuthbert a slujit Sfânta Liturghie și a îmbărbătat pe credincioși cu îndemnul evanghelic ca în urma încercărilor din această viață “să nu cadă în ispită” (Matei 26, 41). După predică, le-a relatat o întâmplare din perioada în care se nevoia pe insulă: “Odată au venit niște frați la mine pe insulă, în ziua de Crăciun. Au început să mă roage să ies afară din chilie pentru a ne bucura împreună de acest mare praznic. În cele din urmă am făcut după cum m-au rugat. Ne-am așezat la masă și am început să mâncăm. Deodată, cam pe la mijlocul mesei, le-am zis: «Fraților, vă rog să fim cu luare aminte și să ne păzim ca să nu fim duși în ispită». Ei însă mi-au răspuns: «Pentru numele lui Dumnezeu, părinte, să ne bucurăm astăzi. Este Crăciunul, Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos.» «Bine, atunci să ne bucurăm.» Am continuat să mâncăm însă după câțva timp iar le-am spus același lucru, anume ca să păstreze trezvia, în rugăciune și osteleni pentru a se lupta împotriva ispitelor. Și ei, la rândul lor, mi-au spus «Ne dai niște sfaturi extraordinare, dar sunt destule zile de post în care abundă ostelenile și rugăciunea. Astăzi ne bucurăm în Domnul. Aceasta este ziua în care îngerii au anunțat păstorilor Nașterea lui Hristos dându-le vești de mare bucurie, bucurie sărbătorită de ei și întreaga omenire»[...] Eu din nou am primit cuvintele lor. Când însă și a treia oară am rostit aceleași îndemnuri, frații și-au dat seama că nu fără pricină eram neliniștit. Deși nici eu nu știam ce se întâmplă, simțeam în inima mea că trebuie să le grăiesc despre ispite. În următoarea dimineață, când au părăsit Lindisfarne și s-au întors la mănăstirea lor, au găsit un frate mort de ciumă. Plaga a bătuit în mănăstire vreme de un an de zile, doborând aproape pe toți părinții care trăiau în obște.” La sfârșitul acestei relatări, credincioșii s-au gândit că episcopul dorește să-i avertizeze ca să se ferească de ciumă, însă a doua zi când a venit un fugar de pe câmpul de luptă, vestind moartea regelui, cu toții și-au dat seama despre ce fel de ispită vorbea păstorul lor.²⁰

În apostolatul său ca arhieru, Cuthbert “era întotdeauna pe drumuri, binevestind, plângând împreună cu cel ce se pocăia, în credința ce își găsește împlinirea în iubire[...] Nu era călugărul unui călugăr, nici nu se închidea într-un grup restrâns; învățătura lui era pentru cei săraci și în nevoie, iar însoțitorii lui în misiune erau mireni,

¹⁸ J. Cambell, *Elements in the Background of the Life of St. Cuthbert and his Early Cult* în vol. *St Cuthbert. His cult and his community to AD 1200*, Suffolk, 1989, p. 3

¹⁹ Bede, *op. cit.*, p. 79

²⁰ *Ibidem*, p. 80-81

printre care se numărau și femei. Legătura strânsă cu Dumnezeu, pe care a cunoscut-o la Farne își avea izvorul în lumina Scripturilor pe care le-a citit cu Boisil și cea dragoste pentru Dumnezeu și-a găsit împlinirea în dragostea pentru toți oamenii. Nu era un om sfâșiat între două chemări, una pentru singurătate, și o alta pentru slujirea aproapelui, ci un om la care piatra credinței conducea la lucrarea dragostei, în orice împrejurări s-ar fi găsit²¹.

Beda consemnează câteva dintre minunile lui Cuthbert printre păstoriții săi. Vindecarea cu apă sfințită a soției unui ostaș care se afla pe patul de moarte, de asemenea, ungerea unei călugărițe cu untdelemn sfințit care apoi și-a dobândit vindecarea sau transmiterea unei bucăți mici de pâine binecuvântată de Cuthbert prin care a fost vindecat Hildmer, vechiul său prieten, din a cărui soție scosese un demon. La un moment dat, Cuthbert s-a aflat într-un sat izolat și sărac unde a fost adus pe o năsalie un băiat ce era pe moarte. Sfântul l-a binecuvântat și la scurt timp s-a făcut sănătos. Altădată, a izbucnit o epidemie cumplită de ciumă, încât doar o mică parte dintre locuitorii acelei regiuni rămăsese în viață. Sfântul a alergat cu multă râvnă în zona afectată pentru a aduce mângâiere și a le ușura durerea oamenilor greu încercați. În timpul vizitelor sale a văzut o femeie cu fața brazdată de lacrimi care ținea un copilăș în brațe. Tocmai își îngropase celălalt copil, iar acesta pe care îl strângea cu ardoare la piept era și el contaminat de boală. Cuthbert s-a apropiat de dâșii, l-a binecuvântat și l-a sărutat pe prunc, iar pe mamă a liniștit-o, zicând: “Nu te teme! Nu vei mai pierde pe nimeni din familia ta!” La scurtă vreme copilul s-a făcut sănătos²².

Cu doi ani înainte de sfârșitul său, s-a retras în liniștea schitului de pe Insula Farne unde a adormit în pace la 20 martie 687, la vârsta de doar 53 de ani²³. Ultimele sale cuvinte sunt îndemnuri de a cultiva pacea și iubirea, primirea de străini și unitatea credinței. “Să purtați mereu de grijă și să țineți rânduielile vieții călugărești pe care Dumnezeu, în milostivirea Sa nemărginită, a crezut de cuviință să le așeze prin slujirea mea. Știu că deși unii m-au disprețuit în această viață, totuși după moartea mea vor vedea că învățăturile mele nu trebuie să fie neluate în seamă atât de ușor”²⁴.

“După toate acestea – mărturisește Herefrith, unul dintre frații care s-a aflat la căpătâiul său – a petrecut ziua liniștit, până seara, așteptând bucuriile vieții celei veșnice, continuându-și în pace rugăciunile de-a lungul nopții. La vremea convenită pentru privegherea de noapte, i-am dat Tainele ca merinde pentru viața de veci. Întărit astfel cu Trupul și Sângele Domnului, în așteptarea morții care știa că avea să vină și-a ridicat ochii înspre cer, întinzându-și mâinile în sus, și cu mintea răpită de lauda Domnului, și-a încredințat sufletul în bucuria Raiului”²⁵.

Cinstitul său trup, la dorința și insistențele călugărilor, a fost strămutat din schit la Mănăstirea Lindisfarne și înhumat într-un sicriu de piatră în biserica

²¹ Benedicta Ward, *art. cit.*, p. 71

²² Bede, *op. cit.*, p. 78-86

²³ Janet Backhouse, *op. cit.*, p. 9

²⁴ Bede, *op. cit.*, p. 95

²⁵ *Ibidem*

“Sfântului Apostol Petru”. La mormântul său minunile au sporit pe măsura evlaviei și credinței pelerinilor. Beda menționează doi călugări pe care i-a întâlnit, vindecați în mod miraculos la moaștele Sfântului : Baduthegn care suferea de paralizie și un alt frate tânăr care avea o tumoare pe una dintre pleoape²⁶.

După 11 ani de la îngropare, trupul Cuviosului a fost găsit întreg și neputrezit și așezat spre venerare într-o frumoasă raclă pentru miile de închinători care au făcut din Lindisfarne “Insula Sfântă a Creștinătății”.

În urma invaziei vikingilor din anul 793 care au măcelărit pe călugării din Lindisfarne punând capăt pentru totdeauna vieții monahale de aici, puținii care au scăpat cu viață, au luat moaștele cuviosului și le-au purtat în mai multe părți ale Angliei până în anul 995 când au fost adăpostite în Durham. În anul 1104 racla a fost mutată în actuala catedrală, iar cu acest prilej iarăși s-a constatat că moaștele erau intacte. Prin Cuthbert, Durham a devenit unul dintre cele mai importante centre de pelerinaj din nordul Europei până în perioada Reformei care a pustiit tezaurul duhovnicesc moștenit de la înaintași²⁷. Mormântul în care se crede că se păstrează moaștele Sfântului Cuthbert poate fi vizitat în catedrala anglicană din Durham, însă devoțiunea de odinioară a pelerinilor se pare că a dispărut aproape în totalitate, în contextul unei lumi tot mai secularizate în care modelele sfințitoare nu-și mai găsesc locul în destinul și viața contemporanilor.

²⁶ Idem, *Ecclesiastical History of the English people*, trad. de Leo Sherley – Price, London, 1990, p. 263 – 265

²⁷ D.H. Farmer *Introduction* în vol. *The Age of Bede*, London, 2004, p. 20-21

CERCETĂRI PRIVIND ORTODOXIA ÎN AMERICA

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

RÉSUMÉ. Des recherches concernant l'Orthodoxie en Amérique. Il y a deux grandes catégories d'ouvrages en ce qui concerne ce sujet. Quelques uns ont un caractère général et suivent l'évolution de la présence orthodoxe en Amérique du Nord sous toutes ses formes de manifestation juridictionnelle. D'autres abordent la même présence d'une manière séquentielle, en se rapportant à l'évolution d'une seule branche de l'Orthodoxie Américaine ou en se concentrant sur une certaine période de cette évolution et sur quelques personnalités qui ont marqué la branche juridictionnelle respective et son évolution historique. Il nous faut remarquer aussi la tendance actuelle que la recherche enregistre dans le sens de l'étude documentaire, attribut essentiel de toute approche historique pertinente.

În ciuda faptului că se presupune că primele acțiuni misionare ortodoxe în arealul nord-american au fost întreprinse în jurul anului 1000¹, dovezi certe despre manifestarea creștinismului ortodox în spațiul american avem abia din secolul al XVIII-lea. Potrivit mărturiilor documentare, prima Sfântă Liturghie a fost săvârșită la 20 iulie 1741² (sărbătoarea Sfântului Proroc Ilie) la bordul vasului „Sfântul Petru” ancorat în Sitka Bay, Alaska, de către ieromonahul Ilarion Trusov și preotul Ignatie Kozirevsky³. Trebuie menționat și faptul că la 26 iunie 1768 este fondată prima colonie de greci ortodocși în cel mai vechi oraș din America, St. Augustine, Florida⁴.

Cu toate acestea abia în 1794 a fost stabilită oficial o misiune ortodoxă pe teritoriul nord-american. La 24 septembrie 1794, zece călugări de la mănăstirea Sfântul Valaam, trimiși de Biserica Ortodoxă Rusă, au debarcat pe Insula Kodiak, Alaska și de atunci Sfânta Liturghie ortodoxă nu a încetat să fie săvârșită în America de Nord, prezența creștinismului răsăritean devenind o certitudine.

Cele mai bine de două secole care s-au scurs de la apariția misionarilor ortodocși în America de Nord au înregistrat o evoluție certă însă extrem de complicată și adesea tensionată a Ortodoxiei în această parte a lumii. S-au făcut convertiri, s-au

¹ Prezența și activitatea acestor misionari sunt presupuse dar nu sunt pe deplin dovedite documentar. Pentru mai multe detalii vezi: Ad. F. Bandelier, *America*, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, Robert Appleton Company, New York, 1907 și în ediția on-line de Kevin Knight, 2005, accesibilă pe site-ul www.newadvent.org. și Joseph Fisher, *Pre-Columbian Discovery of America*, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, Robert Appleton Company, New York, 1907 și în ediția on-line de Kevin Knight, 2005.

² Thomas E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Praeger Publishers, Westport, CT., 1998, p. 147.

³ Archpriest George S. Corey, *A Zero Makes a Difference*, în Calendarul almanah *Solia*, 1994, p. 149.

⁴ Rev. Ph. D. Robert G. Stephanopoulos, *The Greek (Eastern) Orthodox Church in America*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.goarch.org.

înregistrat succese misionare remarcabile, a crescut simțitor numărul credincioșilor ortodocși datorită în special valurilor emigraționiste de la începutul secolului XX, s-a organizat viața bisericească, s-au construit edificii religioase impunătoare dar, în același timp, s-au creat, contrar spiritului canoanelor ortodoxe, jurisdicții ecleziale paralele, s-au divizat credincioșii pe criterii etnice și lingvistice, s-au rupt legături canonice pe motive politice și sociale, s-a contestat autoritatea canonică a uneia sau alteia dintre jurisdicții, s-a creat o Biserică Ortodoxă Autocefală care a reunit însă numai o parte a credincioșilor ortodocși, restul rămânând sub ascultarea canonică a Bisericilor Mame.

Cert este faptul că a existat viață bisericească ortodoxă care nu a fost trecută cu vederea de către cei care s-au aplecat asupra studiului istoriei ecleziale, cu toate că cercetarea înregistrează lipsuri însemnate și rezultate contradictorii. Explicația acestui fapt rezidă în tendința de a consemna doar evenimentele, consecința inevitabilă a abordării unui subiect aproape exclusiv contemporan, și în dorința fiecărui autor de a demonstra justetea rațiunii existenței jurisdicției ecleziale de care se ocupă în studiul său sau ale cărei interese le reprezintă.

Așa se face că există două mari categorii de lucrări. Unele au caracter general și urmăresc evoluția prezenței ortodoxe în America de Nord sub toate formele sale de manifestare jurisdicțională. Altele abordează aceeași prezență într-un mod secvențial, raportându-se la evoluția unei singure ramuri a Ortodoxiei Americane sau concentrându-se asupra unei anumite perioade din această evoluție și asupra unor personalități care au marcat ramura jurisdicțională respectivă și evoluția ei istorică. Trebuie să remarcăm și tendința actuală pe care cercetarea o înregistrează în sensul obiectivării și studiului documentar, atribute esențiale ale oricărei abordări istorice pertinente.

Ultimul deceniu al secolului XX, când s-au aniversat două sute de ani de prezență ortodoxă pe continentul american, a înregistrat apariții editoriale importante care au vizat istoria Ortodoxiei în America. Ne referim aici în primul rând la lucrări care se înscriu în categoria celor cu caracter general, trans-jurisdicțional. Seria acestor lucrări este deschisă în anul 1995 de publicarea rezultatului colaborării dintre Mark Stokoe și Leonid Kishkovsky, două personalități proeminente din staff-ul administrativ al Bisericii Ortodoxe din America, *Orthodox Christians in North America 1794-1994*⁵. Autorii acestei lucrări urmăresc evoluția vieții comunităților ortodoxe de la începutul misiunii în Alaska până în zilele noastre. Sunt evidențiate momentele importante din existența de două secole a ortodocșilor pe acest continent, o atenție deosebită fiind acordată convertirilor, emigranților, Bisericii emigrante, jurisdicțiilor ortodoxe ale diferitelor grupuri etnice care au generat Bisericile etnice, misiunii ortodoxe în America și perspectivelor pe care Ortodoxia le are în mediul și societatea americană. Nu sunt trecute cu vederea nici personalitățile care au marcat evoluția istorică a Ortodoxiei în acest spațiu și nici momentele de cumpănă din existența comunității ortodoxe americane.

⁵ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *Orthodox Church in North America 1794-1994*, Orthodox Christian Publication Center, New-York, 1995.

La puțin timp de la apariția acestei lucrări a apărut, într-o primă ediție, cartea lui Thomas E. Fitzgerald, profesor de Istorie Bisericească la Holy Cross School of Theology din Brookline și director de program în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor, *The Orthodox Church*⁶. Lucrarea apărută într-o celebră colecție *Denomination in America*, a fost considerată la vremea apariției ei ca fiind prima introducere comprehensivă în istoria Bisericii Ortodoxe în America din 1794 până în prezent. Autorul descrie originea și dezvoltarea Bisericii Ortodoxe în America în ultimii două sute de ani și încearcă să explice motivele pentru care continuă să existe mai multe entități ortodoxe în același spațiu. Sunt abordate misiunea din Alaska, înființarea primelor parohii, dezvoltarea episcopiilor, cooperarea jurisdicțională, provocările din lumea veche și din cea nouă, necesitatea unității pentru misiunea pe care Biserica Ortodoxă o are în America. O atenție sporită este acordată experienței reale pe care credincioșii implicați în viața Bisericii au trăit-o de-a lungul celor două secole. De asemenea autorul insistă și asupra contactelor pe care Biserica Ortodoxă le-a avut cu alte Biserici creștine și evidențiază contribuția sa la mișcarea ecumenică. Lucrarea include și un dicționar biografic a 80 de personalități ale ortodoxiei americane, care însă nu se regăsește și în ediția a doua a lucrării apărută în 1998⁷. Merită semnalate cronologia oferită în Apendix și eseu bibliografic ce deschide noi perspective de cercetare.

Subiectul este abordat și de John H. Erickson, decanul de la Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary, aflat sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe din America, în lucrarea *Orthodox Christians in America*⁸. Erickson prezintă modul în care s-a dezvoltat Ortodoxia în America de Nord, de la primii misionari care au ajuns în Alaska, la infuzia masivă de emigranți care a schimbat destinul prezenței ortodoxe pe acest continent și până la convertiții din ultimii zeci de ani care au dat un nou sens acestei prezențe. Autorul conferă spații extinse prezentării evoluției istorice a Bisericilor etnice, accentuând faptul că aceste Biserici sunt din ce în ce mai puțin influențate de Bisericile Mamă din Lumea Veche, însă în ciuda acestui fapt nu găsesc drumul spre unitate. Autorul este un puternic avocat al unității jurisdicționale a Ortodoxiei Americane și al colaborării la toate nivelurile și pe toate planurile între creștinii ortodocși din America.

John H. Erickson nu se apleacă pentru prima dată asupra problemelor Ortodoxiei americane, el fiind împreună cu Constance Tarasar editor al uneia dintre primele lucrări pe această temă: *Orthodox America 1794-1976: Development of the Orthodox Church in America*⁹, o lucrare publicată pentru a argumenta necesitatea înființării unei jurisdicții ortodoxe autocefale în America.

⁶ Thomas E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Greenwood Press, 1995.

⁷ Idem, *The Orthodox Church*, student edition, Praeger Publishers, Westport, CT., 1998.

⁸ John H. Erickson, *Orthodox Christians in America*, Oxford University Press, N.Y., 1999.

⁹ John H. Erickson & Constance Tarasar, eds., *Orthodox America 1794-1976: Development of the Orthodox Church in America*, Orthodox Church in America, Dept. Of History and Archives, Syosset, N.Y., 1975.

Același scop și l-a asumat și lucrarea arhimandritului Serafim Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America: History of The Orthodox Church in North America in the Twentieth Century*¹⁰, apărută la puțin timp după acordarea de către Biserica Ortodoxă Rusă a autocefaliei Bisericii Ortodoxe din America.

În categoria lucrărilor cu caracter general putem include și o apariție editorială mai recentă *The Orthodox Parish in America: Faithfulness to the Past and Responsibility for the Future*¹¹, editată de Anton C. Vrame. În această lucrare sunt reunite studiile mai multor istorici și teologi (J. H. Erickson, T. E. Fitzgerald, A.C. Vrame, P. Viscuso, J. Pelikan, T. Hopko, S. Harakas, A. Calivas, J. Klentos, P. Meyendorff ș.a.), care analizează viața parohiei ortodoxe din America sub multiplele sale aspecte.

Deosebit de interesante sunt rezultatele la care a ajuns cercetătorul Alexei D. Krindach¹², cel care începând din anul 2000 a întreprins o vastă anchetă sociologică asupra prezenței creștinismului răsăritean (ortodox și vechi oriental) în America. Acest studiu relevă an de an noi aspecte ale evoluției ortodoxiei în America privind cinci teme majore: membri, Biserica – instituție religioasă, gradul de interacțiune al Bisericii cu societatea americană, deschiderea și implicarea ecumenică și funcțiile sociale nereligioase pe care ea și le asumă. Simpla enumerare a titlurilor studiilor rezultate din această cercetare ne edifică asupra complexității acestei abordări: *The Realities of Orthodox Parish Life in the Western United States: Ten „Simple” Answers to Ten „Not Too Easy” Questions; The Orthodox (Eastern Christian) Churches in the USA at the Beginning of a New Millennium; What Makes the Orthodox Churches Strangers to American Mainstream Christianity; „American Orthodoxy” or „Orthodoxy in America”?*; *Eastern Christianity in North American Religious Landscape: Ethnic Traditionalism Versus Civic Involvement and Social Transformations*¹³.

Mult mai multe sunt lucrările care abordează istoria diferitelor jurisdicții ortodoxe din America sau se opresc asupra diferitelor perioade și momente din această istorie. Nu ne vom opri asupra tuturor întrucât prezentarea lor ar fi inutilă în acest moment, ci le vom menționa doar pe cele reprezentative. Vom spune doar că foarte multe dintre aceste caută să justifice statusul canonic al jurisdicției în cauză,

¹⁰ Archim. Serafim Surrency, *The Quest for Orthodox Church Unity in America: History of The Orthodox Church in North America in the Twentieth Century*, Saint Boris and Gleb Press, N.Y., 1973.

¹¹ Anton C. Vrame, ed., *The Orthodox Parish in America: Faithfulness to the Past and Responsibility for the Future*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2003.

¹² Alexei D. Krindach și-a început studiul asupra grupurilor religioase ortodoxe din America în anul 2000. Aceste studii au făcut parte dintr-un program mai larg finanțat de Association of Statisticians of American Religious Bodies intitulat Religious Congregations membership Study: 2000. Datele au fost obținute prin vizite directe la sediile jurisdicțiilor ortodoxe din America și prin interviuarea conducătorilor acestor jurisdicții. Ulterior acest demers a fost continuat cu sprijinul mai multor instituții: Patriarch Athenagoras Orthodox Institute Graduate Theological Union, Berkeley, CA., Louisville Institute, Louisville, KY., Hartford Theological Seminary, Hartford Institute for Religious Research, Institute for the Study of American Religion, Santa Barbara, CA., Institute of Geography, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, etc..

¹³ Din câte știm studiile nu au fost publicate în vreo revistă sau carte, ele fiind accesibile numai în format electronic pe site-ul hrr.hartsem.edu/research.

fapt pentru care întâlnim în ele accente polemice, și să consemneze pentru posteritate evoluția istorică a respectivei jurisdicții.

Misiunii ortodoxe din Alaska i-au fost dedicate mai multe lucrări. Dintre acestea amintim: Barbara Smith, *Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission*¹⁴ și Bishop Gregory Afonsky, *A History of the Orthodox Church in Alaska, 1794-1917*¹⁵.

Dintre lucrările care vizează diferitele jurisdicții etnice amintim pe cele mai recente: Antony Gabriel, *The Ancient Church on New Shores: Antioch in North America*¹⁶ (Arhiepiscopia Antiohiană), Lawrence Barriger, *Glory to Jesus Christ!: History of the American Carpatho-Russian Orthodox Church*¹⁷ (Episcopia Ortodoxă Greco-Catolică Carpato-Rusă Americană din SUA), Miltiades Efthimiou, *History of the Greek Orthodox Church in America*¹⁸ și Paul Manolis, *The History of the Greek Church in America: In Acts and Documents*¹⁹ (Arhiepiscopia Greacă), Slanimir Spasovic, *The History of the Serbian Orthodox Church in America and Canada, 1941-1991*²⁰ (Biserica Ortodoxă Sârbă din SUA și Canada). Jurisdicțiilor românești din America le-au fost dedicate mai multe cărți, studii și articole pe care însă le-am prezentat într-un alt studiu al nostru²¹, fapt pentru care nu vom reveni aici asupra lor.

Dintre lucrările istorice dedicate jurisdicțiile a căror statut canonic este vehement contestat amintim *The Struggle Against Ecumenism. The History of the True Orthodox Church of Greece from 1924-1994*²² (Adevărata Biserică Ortodoxă a Greciei – Calendariștii).

Problematica înființării Bisericii Ortodoxe din America, ca jurisdicție autocefală este abordată în principal în următoarele lucrări: Alexander A. Bogolepov, *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous*

¹⁴ Barbara Smith, *Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission*, Orthodox Church in America, Dept. of History and Archives, Syosset, N.Y., 1980.

¹⁵ Bp. Gregory Afonsky, *A History of the Orthodox Church in Alaska, 1794-1917*, Saint Herman's Theological Seminary Press, Kodiak, 1977.

¹⁶ Antony Gabriel, *The Ancient Church on New Shores: Antioch in North America*, St. Willibrord's Press, San Bernardino, 1996.

¹⁷ Lawrence Barriger, *Glory to Jesus Christ!: History of the American Carpatho-Russian Orthodox Church*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2000.

¹⁸ Miltiades Efthimiou et al., eds, *History of the Greek Orthodox Church in America*, Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, New York, 1984.

¹⁹ Paul Manolis, *The History of the Greek Church in America: In Acts and Documents*, Ambelos Press, Berkeley, 2003.

²⁰ Slanimir Spasovic, *The History of the Serbian Orthodox Church in America and Canada, 1941-1991*, Belgard, 1998.

²¹ Pr. Drd. Gabriel-Viorel Gârdan, *Cercetări privind Episcopia Ortodoxă Română din Statele Unite ale Americii*, în *Revista Teologică*, serie nouă, XIII(85), nr. 3, iulie-septembrie 2003, pp. 40-54.

²² *The Struggle Against Ecumenism. The History of the True Orthodox Church of Greece from 1924-1994*, The Holy Orthodox Church in North America, Boston, Massachusetts, 1998.

*Orthodox Church*²³ și *Russian Autocephaly and Orthodoxy in America: An Appraisal with Decisions and Formal Opinions*²⁴.

Dintre numeroșii autori de articole și studii pe tema Ortodoxiei din America vom aminti în acest moment doar pe părintele Alexander Schmemmann și pe Bartolomeu Anania. Pr. Schmemmann și-a exprimat în repetate rânduri, în calitatea sa de membru al Departamentului pentru relații externe al OCA, poziția față de situația delicată a Ortodoxiei în America. Dintre cele mai elocvente luări de poziție, majoritatea publicate în revista *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, amintim: *Episcopatus Unus Est; Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem; Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem; Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem*²⁵, etc.. Pledoaria sa pentru unitatea jurisdicțională și autocefalia Ortodoxiei în America pleacă de la recunoașterea existenței reale a problemelor canonice, liturgice și spirituale în cadrul Ortodoxiei din America și de la constatarea faptului că, cu foarte puține excepții, schismele și conflictele care otrăvesc viața eclezială în America și împiedică orice progres, nu sunt înrădăcinate în situația din America de Nord, ci în dependența formală de niște centre aflate la mii de km de America și radical înstrăinate de nevoile reale ale Bisericii în America²⁶.

De cealaltă parte, Bartolomeu Anania²⁷ (la vremea redactării studiului său arhimandrit în cadrul Episcopiei Ortodoxe Misionare din America aflată sub jurisdicția Patriarhiei Române) sintetizează poziția celor care consideră că este prea devreme să se vorbească de o Ortodoxie americană, *care încă nu s-a născut și nu poate fi forțată să se nască înainte de a-i fi venit timpul*, deci implicarea Bisericilor Mamă în viața diasporelor de pe continentul nord-american nu este numai îndreptățită dar și necesară.

În literatura teologică românească s-a scris foarte puțin despre realitățile Ortodoxiei nord-americane. Deschizător de drum a fost Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, care în anul 1980 a susținut o lucrare de doctorat având ca subiect *Ortodoxia în America și problemele ei*²⁸. Lucrarea, rămasă în manuscris, după ce abordează cauzele emigrării ortodocșilor în America și condițiile așezării și vieții lor acolo dedică câte un capitol fiecărei jurisdicții ortodoxe din America (rusă, greacă, sârbă,

²³ Alexander A. Bogolepov, *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church*, Morehouse-Barlow Company, New York, 1963.

²⁴ *Russian Autocephaly and Orthodoxy in America: An Appraisal with Decisions and Formal Opinions*, The Orthodox Observer Press, New York, 1972.

²⁵ Alexander Schmemmann, *Episcopatus Unus Est*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 4, nr. 4, 1960, pp. 26-29; Idem, *Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 2, 1964, pp. 67-84; Idem, *Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 4, 1964, pp. 164-185; Idem, *Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 9, nr. 4, 1965, pp. 171-193; etc.

²⁶ Poziția lui Schmemmann este amplu analizată de Dinu Cruga, *Despre Canonicitatea și Unirea Bisericilor Ortodoxe în America*, în *Solia*, LXIV, nr. 9, septembrie 1999, p.17.

²⁷ Archimandrite Bartholomew V. Anania, *Orthodoxy in America Today*, extras din Calendarul almanah *Credința*, 1971, Detroit, 1971.

²⁸ Aurel Jivi, *Ortodoxia în America și problemele ei*, teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980.

română, bulgară, albaneză, antiohiană și altor jurisdicții etnice), relațiilor dintre aceste jurisdicții, eforturilor de a crea o Biserică Ortodoxă Autocefală, relațiilor ortodocșilor cu celelalte confesiuni creștine din America și contribuției la promovarea cauzei ecumenice, școlilor teologice și rolului Ortodoxiei din America în viața credincioșilor.

Subiectul a fost abordat tangențial și de către Pr. Prof. dr. Nicolae Chifăr în volumul IV din *Istoria Creștinismului*²⁹, prea cucernicia sa oprindu-se în special asupra situației jurisdicționale actuale.

Menționăm și studiile noastre *Ortodoxia în America*³⁰, *Ortodoxia în America, radiografia unei probleme complexe*³¹ și *Ortodoxia în America. Paradigma unei misiuni continue*³², în care publicăm rezultatele parțiale ale cercetărilor întreprinse de noi privind această temă, acestea urmând să fie completate și valorificate în teza de doctorat pe care o elaborăm.

²⁹ Pr. Nicoale Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Editura Trinitas, Iași, 2005.

³⁰ Gabriel-Viorel Gârdan, *Ortodoxia în America*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, IV, 1996-1998, Cluj-Napoca, 2000, pp. 191-200.

³¹ Idem, *Ortodoxia în America. Radiografia unei probleme complexe*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul L, 2005, nr. 2, pp. 217-240.

³² Idem, *Ortodoxia în America. Paradigma unei misiuni continue*, p. 48.

STATUTUL SOCIAL AL PREOȚIMII TRANSILVANE ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVIII – LEA

CRISTIAN BACIU

RÉSUMÉ. *Le statut social des prêtres de Transylvanie dans la première moitié du XVIII^e siècle.* Aux alentours de l’an 1700 la majorité des prêtres de Transylvanie étaient des serfs. Leur situation sociale et matérielle ne différait guère de celle de leurs paroissiens. Non seulement qu’ils ne recevaient aucune retribution, mais ils étaient aussi obligés de payer un impôt. L’union avec Rome a apporté quelques changements dans leur situation, bien que l’exemption de taxes, qui leur fut accordée, n’ait pas toujours été respectée dans le terrain. En ce qui concerne la situation de ceux qui ont refusé l’union, ils allaient subir une triple oppression: nationale, sociale et religieuse.

Instaurarea stăpânirii habsburgice la sfârșitul secolului al XVII –lea și începutul celui următor a adus în Transilvania schimbări majore în dezvoltarea economică. Regimul austriac a întâlnit în noua provincie o situație aparte față de cea existentă în restul imperiului, aici prevalând sarcinile domeniiale ale supușilor față de cele fiscale. În vederea obținerii de venituri la vistieria statului, regimul habsburgic este nevoit să introducă noi reglementări privind raporturile domeniiale.¹

În secolul XVIII populația Transilvaniei avea un caracter masiv rural² fiind legată de pământ și constituia prin dări resursele necesare bunei funcționări a statului.

Preoțimea românească a beneficiat de unele scutiri din partea principilor calvini, însă de multe ori acestea nu erau puse în aplicare. Principele Gabriel Bathori, la 3 noiembrie 1609, se milostivește de nenorocirile preoților români din Transilvania și părțile Ungariei, pe care ei trebuie să le îndure mai ales din partea domnilor pământești. După împlinirea timpului sarcinii, acordă celor care erau iobagi dreptul să se mute. Scutește apoi pe preoții români de toate sarcinile plebee și de orice slujbe „civile” datorate domnului pământesc. Privilegiul a fost confirmat apoi și de Gheorghe Rákóczi la 1649.

De asemenea, principele Acațiu Baracsai îi scutește de orice dijmă pe preoții români și pe succesorii lor.³ Ca urmare a nerespectării acestor dispoziții în special pe Pământul Crăiesc, la solicitarea preoților, Mihail Apafi, la 12 august 1686 cerea scaunelor săsești să respecte scutirea. Preoții români sunt scutiți de la dijmele

¹ Nicolae Edroiu, *Viața socio-economică a Transilvaniei*, în *Istoria Românilor*, volumul VI, Editura Enciclopedică, București 2002, pagina 249.

² Avram Andea, *Habitat. Modul de trai în Transilvania*, în *Istoria Românilor*, volumul VI, Editura Enciclopedică, București 2002, pagina 137-158.

³ Timotei Cipariu, *Arhivă pentru filologia și istoria*, 1867, pagina 550-551.

datorate Fiscului, deoarece „nu pot trăi din câștigul slujbei lor, ci sunt siliți să se apuce de munca țărănească și astfel să se îngrijească de hrana lor și a slujilor lor.”⁴

Poruncile au fost reînnoite în anii 1676 și 1682, adresându-se mai ales dijmuitorilor din scaunul Sibiului, aceștia fiind amenințați cu pedeapsă grea dacă nu respectă privilegiile preoților români. Principii calvini au acordat aceste privilegii având un scop dublu: atragerea preoțimii la calvinism și pentru a-și consolida dominația în respectivele regiuni.

Obligațiile preoților. Preotul avea obligația să-și achite onorariul stabilit față de domnul de pământ. Acest onorariu era foarte diferit, după împrejurări și după stăpân. La contribuția statului fiecare preot român figurează cu o sumă deosebit de mare. De exemplu, Dietele ardeleni în 1689 au pus contribuție pe preoții români nu mai puțin de 13.250 fl., la care se adaugă cantități însemnate de cereale și diferite produse alimentare.

În afară de obligațiile față de domnul de pământ și față de stat, preoții aveau îndatoriri și față de superiorii lor ierarhici. Trebuia să dea un florin pe an mitropolitului, iar protopopului 12 dinari.

Veniturile preoțești. «Taxele Stolare» așa cum erau numite veniturile preotului de la credincios, au fost fixate încă din secolul al XVI-lea.

La 27 iunie 1688, mitropolitul Varlaam în Soborul Mare din Bălgrad a fixat mai amănunțit și mai precis veniturile preoțești – de botez 12 bani, de cununie 12 bani, precum și două zile de muncă pe an și anumite produse alimentare.

Luând în considerare obligațiile și veniturile preoților români de la sfârșitul secolului al XVII-lea rezultă că aceștia nu-și puteau achita contribuțiile către stat și către domni de pământ, astfel fiind și ei nevoiți să îndeplinească munca grea a credincioșilor iobagi.

În plan politic, prin declarația din 9 mai 1688, întărită de dieta întrunită la Făgăraș, în 13 mai 1688, ia sfârșit perioada suveranității turcești în Transilvania și începe perioada suveranității austriece care durează până la 1867.

Împăratul Leopold, intuind avantajele politice proprii prin atragerea românilor la unirea religioasă cu Biserica Romei, a emis patenta imperială din 23 august 1692 prin care promitea clerului de rit grecesc unit scutiri și privilegii asemănătoare credincioșilor romano-catolici.

În 16 februarie 1699 a fost promulgată prima diplomă a unirii religioase care se referea la toți uniții din cuprinsul imperiului, prevăzând însă că se vor bucura de drepturi și privilegii asemănătoare catolicilor doar fețele bisericești și bunurile acestora.

Datorită nemulțumirii laicilor, nobili și țărani, care văzându-se înșelați în așteptarea lor de însăși diploma imperială care îi ignora total, s-a ajuns la a doua diplomă a unirii religioase emisă în data de **19 martie 1701**, cuprinzând în 15 puncte condițiile unirii.⁵ Ea asigură din nou biserica și preoții uniți de scutirile și privilegiile bisericii și preoților catolici, scutește pe preoții uniți de orice dare,

⁴ David Prodan, *Iobăgia în Transilvania în sec. al XVII-lea*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p.196.

⁵ Despre diplomele unirii religioase vezi David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București 1984, retipărit în 1998 și *Istoria României – Transilvania*, vol. I, Cluj-Napoca, 1997.

de dijme după pământurile bisericesti și de orice fel de sarcini, ca și pe alții care se bucură de „prerogativă nobiliară”. Preoții uniți nimeni să nu îndrăznească să-i trateze ca pe iobagi, să-i silească la robote, prestații iobăgești. Diploma acum însă lasă posibilitatea unirii numai cu biserica catolică, invocând piedici rituale pentru unirea cu alte biserici, pretinde înlăturarea catehismului calvinesc.

Al treilea punct al diplomei, cel mai important, prevedea ca și mirenii, și cei de stare plebee care se vor uni, după norma prescrisă de teolog, cu biserica Romei, să fie numai decît cuprinși în Statul catolic. Și astfel să fie socotiți între stări și vrednici de legile patriei și de toate beneficiile, să fie nu ca până acum numai tolerați, ci reazezați în rîndul celorlalți fii ai patriei.⁶

Aceste prevederi n-au fost niciodată puse în aplicare, cu excepția clauzelor referitoare la cler, diploma fiind trecută sub tăcere și făcută pierdută. Prin diploma din 12 decembrie 1701, împăratul revine la concesiile din 14 aprilie 1698 și 26 august 1699, care îngăduiau românilor unirea cu oricare din religiile recepte sau rămănea în propria credință.

Imaginea stării materiale a preoțimii românești din Transilvania este relatată de părintele iezuit Andreas Freyberger într-o descriere din anul 1702:

„Popii sau preoții neamului fac liturghie în toate zilele de duminică și de sărbătoare, dar niciodată în zilele săptămânii. În acestea ei fac munci țărănești: ară, grapă, seceră, treieră ca toți locuitorii satelor. Poți găsi chiar șase astfel de popi în satele mai mari... în îmbrăcăminte nu se deosebesc de laicii de prin sate și, înveșmântați fiind în blănuri de oaie sau în piei de capră, se deosebesc de popor numai prin acoperișul capului. Cel al popilor e albastru, al protopopilor sau al arhidiaconilor negru, pe care nu și-l scot decît în fața bărbaților din autoritățile înalte... **Popii nu adună zeciuiala de la oameni, ci își câștigă pâinea prin muncă țărănească.** Ba mai mult, acești popi sau preoți se numără în rîndul iobagilor, cum se numesc șerbii. Fără nici o deosebire sunt supuși împreună cu laicii la obligațiile bănești, la transporturi, la impozite și la alte felurite corvezi și servituți.”⁷

Conscripțiile, urbaniile și inventarele din această perioadă oferă un volum mare de material informativ pentru statutul social al preoților.

Majoritatea preoților sunt iobagi (lb. latină - coloni, jobbagiones; lb. maghiară jobbágyok), adică oameni dependenți, legați de glie, aparținători unor mari proprietari de pământ, cărora, în schimbul lotului de pământ sunt datori să le lucreze moșia, 4 zile lumină pe săptămână cu brațele - 208 zile pe an sau trei și mai puține, după câte case sau pluguri pot purta cu animalele lor. O altă mare obligație a iobagului este **datul decimei**, a zecea parte din toate produsele câmpului și din animalele crescute în gospodăria proprie. Iobagul nu poate purta proces cu un nobil și este reprezentat în fața instanțelor judecătorești și administrative de domnul său de pământ, care are jurisdicție asupra lui, putându-l judeca și pedepsi pentru neîndeplinirea obligațiilor cu închisoare sau pedeapsă corporală.

⁶ Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei*, Cluj, 1990.

⁷ Andreas Freyberger, *Relatare istorică despre unirea Bisericii Românești cu Biserica Romei*, versiune românească și studiu introductiv Ioan Chindriș, Clusium, 1996.

O parte din preoții români sunt **libertini** (inquilini, sellerek), adică preoți fără stăpân feudal, liberi, cu moșie proprie, cu obligații normale față de stat și autorități. O parte dintre aceștia au fost inițial iobagi, fiind eliberați de domeniile lor de pământ.

A treia categorie de preoți români transilvani sunt **nobilii**. Aceștia se află pe cea mai înaltă treaptă social-economică și politică între preoții români. Se deosebesc puțin de libertini, doar atât c-au fost înzestrați cu un lot mai mare de pământ, care se poate transmite urmașilor și erau scutiți de orice sarcină. Majoritatea și-au câștigat nobilatul prin merite militare, vitejii în războaie, servicii în viața civilă sau prin orizontul filocalvin și mai târziu prin zel unionist. Preoți români cu un statut nobiliar sau boieresc au existat și înainte de momentul Unirii religioase, pe tot parcursul evului mediu. O conscripție a clerului din Țara Făgărașului, realizată în 10 aprilie 1646, înregistrează un număr ridicat de slujitori ai bisericii care dispuneau de mici privilegii boierești, în 32 de sate. Unirea cu Roma nu era recunoscută mai ales în mediul unde exista o relativă prosperitate, este vorba mai ales de zonele Bistrița, Făgăraș, Brașov, Hunedoara.

După aceste considerații asupra hotărârilor autorităților de stat, referitoare la cler, precum și a categoriilor sociale a preoților, în cele ce urmează vom încerca să înfățișăm evoluția preoțimii din cadrul celor două Biserici Românești.

Starea materială a preoțimii unite

În primii ani de existență ai Bisericii unite au avut loc dispute deschise între stări și preoțimea unită pe tema respectării drepturilor, privilegiilor și imunităților acordate uniților.⁸

Diploma împăratului Leopold I din 16 februarie 1699, interzice supunerea preoților uniți la sarcini iobăgești, precum și asuprirea lor din cauza unirii și scoaterea lor din parohii. Statul catolic ardelean impune anumite condiții pentru ca preoții români să se poată folosi de privilegiile diplomei: preoții nu vor avea dreptul să primească lângă ei rudeni sau alte persoane cu scopul de a le scuti, prin aceasta, de suportarea sarcinilor publice, și că într-un sat poate fi numai un preot scutit de contribuții, iar în cele mai mari pot fi și câte doi. Guvernul ardelean, cu aprobarea reprezentanților celor trei națiuni și a statului catolic, impune de asemenea o mulțime de condiții: în satele mai mari să fie numai doi preoți, iar în cele mai mici unul, apoi ca episcopul să nu poată hirotoni decât persoane potrivite, care pentru a-și dovedi pregătirea necesară vor fi supuse unui examen. Din comisia de examinare vor face parte și delegații confesiunii cu care se vor uni românii. Preoții care nu au slujbe nu vor putea locui în sate, ci vor sta în mănăstire până când își vor găsi parohie.

Aceste condiții impuse de statul catolic și de guvernul ardelean formează începutul acțiunilor purtate de clasele privilegiate din Ardeal împotriva emancipării clerului românesc din robia seculară. Națiunea săsească trimite împăratului Leopold o lungă petiție, în care, între altele, spune, că în urma scutirii preoțimii române de la plățirea contribuțiilor, dâșii au anual o pierdere de 3000 fl. Tot sașii trimit un memoriu

⁸ Greta Monica Miron, *Biserica Greco-catolică din Transilvania, Cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Univeritară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, pag. 275.

Dietai convocate pe 15 ianuarie 1701 la Alba-Iulia și roagă guvernul și dieta să intervină la curtea din Viena să li se restituie din alte surse suma de 9000 fl., reprezentând pierderile avute de ei, de când preoții sunt scutiți de dijme. Și celelalte națiuni ardelenne, în memoriul colectiv înaintat aceleiași diete, după ce aduc preoțimii unite acuza că păstrează și acum vechile superstiții, cer să fie silită din nou a plăti, ca și mai înainte, contribuțiile obișnuite.

A doua diplomă a unirii religioase, din 19 martie 1701, cuprinzând 15 puncte, în punctul al treilea menționa „...că aceia din românii care se vor uni cu biserica latină, nu se vor mai socoti de tolerați, ci vor fi primiți între Sfaturile țării, ca ceilalți fii catolici ai patriei”. Aceste prevederi n-au fost puse niciodată în aplicare. Dacă s-ar fi aplicat, punctul acesta ar fi răsturnat întregul sistem constituțional a Transilvaniei.

Dieta ținută ia Sibiu în 7 ianuarie 1714 înaintează curții de ia Viena spre aprobare un lung articol de lege, în care spunea, că preoții români primesc lângă ei nu numai rudenii, ci și străini, pentru a-i scăpa în acest fel de scutirea contribuțiilor, că nu plătesc dijme nici din veniturile lor private, că dacă totuși sunt siliți din partea locuitorilor să plătească, se răzbună nebotezând copiii și neîngropând pe cei morți. La acestea se mai adaugă și faptul, că vlădica hirotonește și persoane nevrednice și fără învățătură. Dieta propune, ca funcționarii publici să viziteze satele, să vadă ce pământuri cultivă, întrucât sunt spre greutate sătenilor și a domnilor de pământ. Rezultatul investigațiilor să-l aducă la cunoștința guvernului, care va interveni apoi pe lângă vlădica și va pune capăt abuzurilor. Nici propunerea aceasta a dietei ardelenne n-a primit însă aprobarea împăratului.⁹

Episcopul Atanasie Anghel, după soluționarea unor probleme personale (înnobilarea rudelor, salariul anual de 4000 de florini), acționează pentru întregirea comunitate tolerată pe care o reprezintă. Ar fi vrut să scoată micile proprietăți ale preoților de sub autoritatea Fiscului, este preocupat de obținerea unor clădiri necesare școlilor, precum și de utilizarea unor surse de venit suplimentare, cum ar fi dreptul de cârciumărit al Episcopiei. Va solicita la Viena, restituirea sumei de 36000 de florini, cu care preoții români contribuiseră la susținerea războaielor cu turcii.¹⁰

La 23 aprilie 1707, vlădica Atanasie pune zălog la un negustor din Sibiu pentru 200 de zloți acestea: „un rând de odăjdii vlădicești a mitropolii Bălgradului Ardealului”, o mitră cusută cu scofium, umplută cu mărgăritar, 1 patrafir cusut cu scofium cu 12 apostoli, o cădelniță de argint poleită, o evanghelie ferecată cu argint și poleită, o bederniță cusută cu scofium, umplută cu mărgăritar, 1 sacos de la Moscova de Serasir roșu cu flori de aur, 1 stihar de atlas și 1 disc de argint, poleit cu aur, o cruce de chiparos ferecată cu argint poleit, și matricula ștampii și instrumentele tipografiei. Cu banii primiți cumpără 15 sute table de fier alb și 6000 de cuie, ca să acopere mitropolia Bălgradului.¹¹

În 1711, văzând că imperialii nu aplică promisiunile conținute în cele două diplome ale Unirii religioase, Atanasie va renunța pentru o scurtă perioadă la

⁹ Zenovie Pâclișianu, *Contribuții istorice privitoare la situația materială a preoțimii române din Ardeal și Ungaria în Cultura Creștină*, nr. 5 și 6, 1916, Blaj, p.166.

¹⁰ Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania secolului al XVIII –lea*, Presa Universitară Clujeană, 2000 p.125-127.

¹¹ Ștefan Meteș, *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Ardeal și Ungaria*, volumul I, până la 1700, Arad, 1918, p.230

catolicism, cu acordul clerului, aflat sub influența protopopilor Vasile și Petru din Daia. Clerul înnobilit înainte de momentul acceptării catolicismului, dorise să-și păstreze și să-și amplifice micile privilegii, chiar cu prețul transferului confesional.

Episcopul următor, **Ioan Patachi**, un român trecut la ritul catolic și apoi ca episcop revenit la ritul răsăritean, a fost în fruntea bisericii române unite din 1715. În anul următor, 1716, se înființează, cu toate investițiile convenite, episcopia unită. Ca sediu episcopal a fost ales Făgărașul, iar drept catedrală biserica lui Brâncoveanu, care a fost luată, împotriva protestelor ortodoxe și a văduvei sale. În 1721, noua episcopie a fost confirmată apoi și de papa. Ioan Patachi a acționat ca un nobil fidel puterii imperiale, nu a ezitat să solicite asistență militară în propagarea catolicismului, obținând, ca răsplată pentru conștiinciozitatea sa, domeniile Gherla și Sâmbăta de Jos, un salariu anual de 3000 de florini, burse pentru tinerii uniți și posibilitatea accesului românilor la cele 17 școli iezuite din Transilvania.

Generalul Steinville, comandantul suprem al Ardealului aduce la cunoștința clerului român unit, în 2 august 1715, că, până la noi dispoziții, e scutit de dijme numai după veniturile averilor bisericești, nu însă și după veniturile averilor de altă natură.¹²

În 1720 și comitatul Târnavei hotărăște prin „statute” situația materială a preoțimii române: în fiecare sat vor fi scutiți de contribuții doi preoți și un diacon; ceilalți vor trebui să plătească contribuția convenită după vite și bucate.

În 4 martie 1722 reprezentanții celor trei națiuni ardeleni îi trimit lui G. Regai, teologul iezuit al episcopului Patachi, plângerile lor împotriva preoțimii unite. Acestea reclamau că în cele mai multe locuri sunt prea mulți preoți, între 6 și 12, bigamii și trigamii să fie excluși din rândul preoțimii, rudeniile preotului să nu fie scutite de nici un fel de contribuție, preoții să fie opriți să ia taxe prea mari pentru slujbele bisericești. Această intervenție pe lângă teologul iezuit Regai nu a avut nici un rezultat, după cum arată plângerea națiunii săsești din 3 februarie 1724.

Alte plângeri împotriva preoțimii române au fost formulate de Comitate, care au înaintat un memoriu către Dietă, iar la 9 aprilie 1725 însăși Dieta ardeleană va trimite un memoriu Guvernului cerând ca pe viitor numirea preoților să depindă nu numai de bunăvoința protopopilor, ci să fie întrebați și credincioșii și domni de pământ.

Secretarul clerului unit David Maxai va trimite guvernului ardelean o mică conștiincție, arătând cât de exagerate sunt plângerile celor trei națiuni. Acesta arată că numărul preoților români ardeleni este 2304; numărul satelor în care se află preot este 1255; numărul satelor în care românii n-au preot este 284; numărul tuturor satelor românești este 1539 și prin urmare dacă în fiecare sat ar fi doi preoți, atunci numărul preoților ar fi 3078 pe când în realitate sunt 2304, deci cu 774 mai puțin.¹³

Cele trei națiuni și cu deosebire sașii au continuat să disprețuiască privilegiile preoțimii românești. În 1724 i s-au plâns lui Patachi preoții din Sad, Săcădete și Cârța, că sunt siliți la porunca comitelui săsesc și a magistratului

¹² Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria românilor XV, 2, p.1558, nr. 2935

¹³ Originalul în arhiva Guvernului ardelean nr. 287-1725, apud Zenovie Pâglișanu, Contribuții istorice, p.170

sibian să plătească dijme. Patachi i-a cerut la 23 iulie comitetului săsesc Teutsch curmarea abuzurilor, sibienii răspunzând că nu iau dijme de la preoții amintiți. În anul următor, preotul din Sad i s-a plâns din nou episcopului Patachi, că pastorul luteran din Cisnădie i-a dijmuit grâul. Episcopul aduce cazul la cunoștința lui Teutsch, care răspunde în 25 iulie că preoții luterani nu stau sub jurisdicția lui și deci el nu poate ajuta. În urma acestui răspuns, Patachi îi scrie o scrisoare în care îi cere mai mult respect față de religia Maiestății Sale și a vechilor principii ardeleni și observarea strictă a imunităților și privilegiilor clerului unit.¹⁴

Națiunea săsească a făcut întâmpinările menționate și din cauză că, pe Pământul Crăiesc, trei pătrimi din dijme reveneau bisericii săsești, iar o pătrime era a „Fiscului”.

Conducătorii bisericii unite din primele decenii ale secolului al XVIII-lea (Atanasie Anghel și Ian Patachi), preocupați de reorganizarea și consolidarea propriei instituții episcopale, nu s-au angajat să valorifice pentru români avantajele politice ale diplomelor promulgate de împărat.

Cel care a pus tranșant problema acordării pentru uniți a drepturilor promise solemn prin diplomele din anii 1699 și 1701 va fi **episcopul Inochentie Micu**.

În sprijinul drepturilor preoțimii, invocă prevederile din Diploma a doua leopoldină, care prezice numărarea între Stări nu numai a preoților, ci și a mirenilor și plebeilor care se vor uni. Revendicările lui se extind astfel și asupra maselor populare, orășenești sau sătești, libere sau dependente deopotrivă; se extind adesea și asupra iobăgimii. Cere ca supușii să nu mai fie încărcăți cu sarcini excesive, ele să li se repartizeze echitabil. Iobagilor de pe moșiile nobiliare să li se reducă robotele la două zile pe săptămână. Cere ca pe Pământul Crăiesc să se șteargă cu totul sarcinile iobăgești. A insistat în special asupra dijmelor. Cere ca dijmele luate de la români pentru preoții altor confesiuni, să se dea preoților proprii. Dijma, la origini, e obligația prin care credinciosul își întreține biserica. Români trebuie să contribuie doar la întreținerea preoților proprii, nu și la a preoților de alt rit, care lor nu le fac nici o slujbă. Fiii națiunii române n-au dreptul de a cumpăra și de a moșteni, nu li se permite să-și cultive grădini; n-au nici un drept la păduri și la ape, ci numai să fie încărcăți cu noi și noi taxe.

Episcopul Inochentie Micu a adresat memorii Curții de la Viena (împăratului Carol al VI-lea, apoi din 1740 Mariei Tereza), Guvernului, Dietei, Sfaturilor catolice. Revendicările sale erau pentru cler și pentru popor. În memoriile sale descrie și starea preoțimii românești: arată că diplomele nu s-au pus în aplicare, că bisericile și fețele bisericesti nu se bucură de scutirile și privilegiile prevăzute. Sunt obligați la onorarii, taxe, dări, încartiruri, vămi, la dijme după pământurile părintești care țin loc de cele bisericesti, după vii, oi, porci, albine și celelalte bunuri, de care erau scutiți chiar și înainte de unire de către principii, iar la împotrivire sunt pedepsiți sau bătuți până la sânge ori schingiuiți, dacă nu chiar uciși. Biserici și sate românești întregi sunt deposedate de pământuri, dealuri, munți, fânețe, păduri, vii, mori, crâșme și de alte venituri avute înainte.

În petițiile sale, Inochentie solicita ca atâția preoți să fie scutiți de sarcinile publice și dotați, câți sunt nevoie; persoanele bisericesti să nu mai fie trimise în judecată înaintea forului secular; preoților să se dea porțiune canonică și fiii lor

¹⁴ Hurmuzachi, Documente XV, 2, p.1605-08, nr. 3005 și 3007

și ai mirenilor uniți să nu mai fie împiedicați de la școală; să se restituie bisericii pământurile răpite de domnii de pământ; taxe, onorarii și astfel de contribuții să nu se pretindă de la preoții uniți.¹⁵

Comisia constituită la ordinul împăratului Carol al VI-lea a examinat toate cererile episcopului și clerului unit și la toate și-a formulat punctul său de vedere. În motivarea părerii sale, comisia ridică o mulțime de acuze asupra clerului unit; o adevărată unire nu există, clerul se plânge că nu are venituri și totuși se înmulțește în fiecare zi. Preoții nu sunt vrednici de această înaltă demnitate preoțească. Preoții uniți despart căsătoriile pentru bani și încheie altele tot pentru bani.

În lupta sa pentru drepturile preoților și ale națiunii române, episcopul Inochentie a obținut rescriptul imperial din **9 septembrie 1743**, care este rezolvarea cererilor sale înaintate atât la împăratul Carol VI, cât și la împărăteasa Maria Tereza. Rescriptul are 10 puncte, din care primele patru acordau preoților uniți anumite îmbunătățiri ale situației materiale:

1) Preoții uniți în comitate și în scaunele secuiești și săsești să primească porțiuni canonică. Stola rămâne cea de mai înainte, însă cu anumite restricții.

2) Fond intern pentru casă parohială și biserică să se asigure în cantitate suficientă în fiecare sat, dacă o pretinde aceasta numărul românilor, și nu au deloc astfel de fond intern, ori acesta este prea mic.

3) Clerul unit și lucrurile lui în afaceri spirituale să se bucure de aceleași imunități, care le are clerul latin, și în sensul diplomei din 1699 despre unire, și a hotărârilor cezaro-regești să fie scutiți de dijme, vamă de piață, vamă de târg, taxe și de alte sarcini; dar nu sunt scutiți de decimele, care se dau după pământurile ce nu formează avere parohială. Episcopul să fie moderat în hirotonirea preoților, ca să nu se înmulțească numărul lor mai mult decât este nevoie, nici să nu hirotonească iobagi fără de concesiunea domnilor. Nimeni înainte de 25 ani să nu fie hirotonit.

4) Românilor uniți, unde sunt mai mulți, li se permite să-și zidească biserici pe fondul intern. Însă înainte de a se începe lucrul, episcopul să facă raport Maiestății Sale despre bisericile care se vor zidi.¹⁶

Împărăteasa a dispus din nou prin decretul din 15 aprilie 1746 dotarea clerului cu pământ și capeții. Guvernul însă abia prin circulara din 9 martie 1747 a dat o dispoziție vagă, în sensul că în comunele unde există pământ suficient, să se dea posesiuni și preoților. Puțin efect a avut această dispoziție, căci împărăteasa prin decretul din 18 iunie 1747 din nou ordonă dotarea clerului.

Guvernul a trimis comisari prin sate, pentru a repartiza preoților români porțiuni canonice. Efectul însă în unele părți a fost neînsemnat. În tot districtul Făgăraș și în scaunele săsești preoții n-au primit mai nimic, ci moșiile lor proprii moștenite, ori cumpărate, se considerau ca porțiuni canonice și erau scutite de dare.

¹⁵ Augustin Bunea, *Episcopul Inochențiu Klein*, Blaj, 1900, p.44

¹⁶ Nilles, *Symbolae ad Illustrandem historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S.Stephani, Oenipante*, 1885, II, p. 552.

Guvernul, la porunca primită din Viena, s-a văzut silit a dispune prin circulara din 28 septembrie 1748, ca acolo, unde preoții uniți n-au căpătat porțiuni canonice, să li se dea din partea credincioșilor lor așa numitele „capeții”, adică fiecare contribuabil român cu avere să dea preotului său două feldere de grâu, 1 felderă de ovăz, una de porumb, două de porumb, două mănuși de cânepă, și, unde se află vii, o jumătate vadră de vin. Văduvele să plătească numai jumătate din aceste capeții.

Contribuabilii mai săraci să-i dea preotului 50 dinari. Feciorul căsătorit care locuiește împreună cu tatăl său, nu este dator, plătind împreună cu tatăl său. Acest ordin guvernial a fost publicat pretutindeni, dar în unele părți fără efect. De exemplu, magistratul din Sibiu ocupându-se în ședința din 12 octombrie 1748 cu acest ordin, n-a luat nici o decizie pentru executarea lui. În astfel de împrejurări, mulți preoți trebuie să-și câștige pâinea prin lucrul mâinilor, întocmai ca și țărani.

Prin actul din 15 iunie 1744, episcopul Klein este chemat de împărăteasa Maria Tereza la Viena. Ajuns aici a cerut din nou satisfacerea revendicărilor pe seama clerului și poporului român, inclusiv recunoașterea ca a patra națiune, amenințând chiar cu părăsirea unirii. Împotriva episcopului s-au formulat 82 de învinuiri. A părăsit Viena, plecând la Roma, unde își reîncepe acțiunea, înaintând noi memorii, de data aceasta papei Benedict XIV (1740-1758). Îl ruga pe acesta să mijlocească la Viena pentru recunoașterea celor două diplome leopoldine și numirea unui nobil român care să reprezinte interesele poporului român în fața Guvernului și a Dietei. Și-a petrecut restul vieții la Roma, fiindu-i interzise orice legături cu preoții și credincioșii săi.

Inochentie Micu a urmărit situația materială a clerului în cele mai mici detalii, de la dreptul de încasare a dijmei bisericești, până la cota de sare gratuită pentru preoți. A încercat să transforme instituția bisericii într-un domeniu bine organizat, autonom și puternic, care să susțină economic idealurile social-politice.

Solicitările de ordin social și economic erau menite să asigure preoțimii unite o stare materială decentă și o poziție mai bună în societate.

Situația materială a preoțimii neunite

Preoții neuniți plătesc contribuțiile către stat, alături de toți locuitorii. Într-un răspuns al Curții din Viena la nemulțumirile sașilor, din 20 ianuarie 1700, se arată că preoțimea unită trebuie să fie scutită de contribuții, iar cea neunită va plăti și în viitor cum a plătit până atunci. Într-un raport din 23 octombrie 1727 se arată că preoții neuniți plătesc contribuțiile către stat.

Conscripțiile din această perioadă ne arată numărul preoților neuniți. Dintr-o conscripție de la începutul secolului (1716) rezultă că erau 456 preoți. La 1733, statistica religioasă realizată în timpul lui Inochentie Micu indică un număr de 486 preoți ortodocși, fără cei din Brașov și Țara Bârsei. Statistica realizată între 1760-1762 de către autoritățile austriece sub comanda generalului Adolf von Bucow

evidențiază un număr de 1380 preoți ortodocși la un număr de 127.712 familii neunite și un număr de 2238 de preoți uniți la un număr de 25174 familii române unite.¹⁷

Preoții neuniți sunt neliniștiți, derutați, încât la o circumscripție se declară neuniți, iar la alte uniți. Acestea sunt de înțeles datorită restricțiilor impuse de episcopul Ioan Giurgiu Patachi și de guvernatorul Sigmund Kornis din 17 septembrie și 17 decembrie 1728, prin care se interzicea funcționarea în parohii a preoților hirotoniți de episcopii ortodocși, dacă nu prezintă acte că au trecut la uniație, de la episcopul Atanasie ori Patachi sau de la oricare episcop sau autoritate catolică. Cine nu putea prezenta aceste „testimonii” urma să fie trecut în rândul iobagilor, obligat să plătească contribuția, să suporte toate sarcinile publice și să presteze robota. Cei mai mulți dintre preoți sunt iobagi sau fii de iobagi. Lucrează pământul, pasc turmele, sunt cărăuși. Un ordin al guvernului spune că preoții iobagi care n-au fost liberați, nu pot fi scutiți de îndatoririle întemeiate pe legi, față de domniilor lor și nu se înțelege cum ridică măcar o astfel de pretenție de scutire. Aceste cuvinte ne arată adevărata realitate despre starea materială a preoților neuniți din Ardeal. Aceștia **muncesc împreună cu locuitorii care erau credincioșii lor.**

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ortodocșii din Transilvania au rămas fără episcop, dar când aveau, trebuiau să le plătească așa numita „dajdie vlădicească”. Plăteau apoi alte taxe la hirotonie (în Țara Românească, la Sibiu, sau la episcopii sârbi de la Arad, Timișoara și Buda), taxă pentru singhelie (carte de preoție). Preoții trebuiau apoi să-i plătească protopopului o piele de vulpe, un purcel gras și „2 ferdele de grâu” sau „opt zloți și un car de fân, și un miel” sau numai 7 florini¹⁸, precum și o dajdie anuală de 3 florini. Protopopii mai aveau venituri și din judecățile care le făceau. De la „țidula de slobozenie a se cununa” pentru „a treia și a patra cununie” se cerea o „carte protopopească” în schimbul căreia, protopopul primea diferite produse.

Locuitorii ortodocși ai orașului Dobra și ai satelor din jur, la 1749, cerând episcopului sârbesc să fie puși sub autoritatea congresului-iliric se exprimă: „Destul amar avem pe lumea asta și suntem călcați de toate neamurile, ca niște robi.”¹⁹

Veniturile preoților de la biserică și de la slujbe, numite venituri „stolare” nu erau hotărâte. În cele mai multe sate erau mai mulți preoți și prin urmare venitul pe care trebuiau să-l primească trebuia să fie puțin. Abia la 23 septembrie 1784, Ghedeon Nichitici a hotărât o „normă” a veniturilor preoțești la neuniți.

Preoțimea neunită a dus o viață grea în secolul al XVIII-lea, plină de lipsuri și cu multe asupriri, fiind expuși la o întreită opresiune: națională, socială și religioasă.

¹⁷ Virgil Ciobanu, *Statistica românilor ardeleni din anii 1760-1762*, în Anuarul Institutului de Istorie Națională, III, 1924-1925, p.662 și Silviu Dragomir, *Istoria Dezrobirii religioase*, II, p.284.

¹⁸ Nicolae Iorga, *Sate și preoți*, p.290.

¹⁹ Silviu Dragomir, *Istoria*, I, p.76 (anexe).

ASPECTE ALE SECULARIZĂRII ȘI ALE OMULUI SECULARIZAT

IOAN-GHEORGHE ROTARU

ZUSAMMENFASSUNG. Säkularisierung (*Weltlichung*) ist ein Vorgang wodurch unsere Gesellschaft dorthin gelangen ist, dass Sie immer mehr entbehrt von Religion lebt. Auf diese Weise trägt das Profil der säkularisierten Menschen zu eine deutlichere Einsicht deren Mentalität bei. Die säkularisierten Menschen sind schwerer, betreffend die Religion erreichbar, weil Sie viele Vorurteile gegenüber jedwelche Religionsform haben.

Die Griechen nahmen das Dasein als Raumart wahr, während die Juden es als Zeitart wahrnahmen. Im Mittelalter aber, hat das griechische phylosophische Raumkonzept betreffend die Realität, den jüdischen Zeitkonzept ersetzt und die Bedeutung des Wortes (*Saeculum*) wurde die von profane Welt (unfromm), im Gegensatz mit dem Welt der Mönche, der Nonnen und der Klerus. In unsere Tage das Wort Säkular (Weltlich) bedeutet profan, weltlich, unfromm, im Gegensatz mit *heilig, himmlisch oder fromm*. Als die tatsächliche Trennung zwischen der Papst und der Kaiser stattgefunden hat, gründete sich der Unterschied zwischen das fromme/geistliche Gebiet und das säkular/greifbare Gebiet. Die Säkularisierung (*Weltlichung*) bestimmte die Versetzung einiger gewissen spezifischen Verantwortlichkeiten aus dem kirchlichen Gebiet an die politische Autoritäten.

Auf diese Weise, durch das politische Säkularisierungsvorgang, ist die Religion privat Gebiet geworden, und Sie wurde aus die Staatsanstalten ausgeschlossen. Durch das intellektuelle Säkularisierungsvorgang wurden die Phylosophen, die Wissenschaftler und andere fromme Denker in einem privat Bereich gestellt. In unsere Tage, im Allgemeinen, beschreibt das Wort Säkularisierung die historische Handlung der Privatisierung oder Besonderung der Religion, indem der Privatbereich des Lebens, der Wertbereich und folglich der Religionsbereich in eine getrennte Abteilung gestellt ist und von der öffentliche Bereich, Tatsbereich und folglich der Wissenschaft, getrennt ist.

Man muss anerkennen, dass der Säkularisierungsvorgang bei der Beseitigung mancher nichtentsprechenden Wege, wodurch die Religion und Gott definiert und begriffen wurden, diente, und vorteilhafte Bedingungen für die Religionsfreiheit erschaffen hat. Dennoch hat der Säkularisierungsvorgang auch Bedingungen für das Säkularismus geschafft, was auch eine phylosophische Stellung bedeutet, die eher gegen weltlich als gegen heilig orientiert ist, Einstellung die zu eine Abweisung der Übernatürlichen und zum Ausschluss der Religionswerte aus dem Leben der Menschen führt. Kurzum, ist das Wort *Säkularisierung* für die Beschreibung der Vorgang benutzt, wodurch viele Kultur – und Gesellschaftszweige von der Religionsbereich zum Frommbereich übergegangen sind oder unter das Zivilkontrolle, während Säkularismus eine Denkungs – und Lebensweise ist, indem keine Beziehung zum Gott und Religion existiert.

Termenul *secular*, pe care îl avem în atenție, își are rădăcinile în cuvântul latin *saeculum* și înseamnă *perioadă de timp, veac*. În Vulgata, versiunea biblică latină, a Sfântului Ieronim, termenul *saeculum* reprezintă traducerea a două cuvinte grecești: *aion*, care înseamnă *veac*, și *cousmos*, care înseamnă *lume*. Cuvântul *saeculum* alături de adjectivul *aceasta*, înseamnă *acest veac, această lume, timpul nostru prezent*. În limba latină, cuvântul *saeculum* avea un sens neutru, nici negativ, nici pozitiv; în Vulgata, de asemenea deține un sens neutru (vezi 1 Tim. 1,17). Cu toate acestea, alături de adjectivul *aceasta* (OVTO), cuvântul este folosit cu un sens religios negativ, deoarece se referă la veacul nostru prezent, dominat de rău. (Vezi și 2 Cor. 4,4: *deus huius saeculi. dumnezeul veacului acestuia*; Rom. 12,2, *et nolite conformari huic saeculo*. nu vă potriviți chipului veacului acestuia.¹

În limba română, cuvântul *secular* înseamnă *străvechi, ceva care ține de mai multe secole, perioadă de timp*, neavând semnificația menționată în versiunea engleză. Deși în dicționarul limbii române cuvântul *secularizare* este explicat doar din perspectiva aspectului material al trecerii proprietăților bisericii în posesia statului, în sens spiritual se poate atribui aceeași semnificație ca în versiunea engleză. Prin urmare, în traducerea română se va păstra termenul *secularizare*, dar, în loc de *secular*, se va folosi termenul *secularizat*, pentru a păstra semnificația corectă. De exemplu, *oameni secularizați*, în loc de *oameni seculari*.

Secularizarea este un proces prin care societatea noastră a ajuns să trăiască tot mai lipsită de religie. Astfel profilul oamenilor secularizați contribuie la o înțelegere mai clară a mentalității lor. Oamenii secularizați sunt mai greu de abordat în privința religiei, deoarece ei au multe prejudecăți față de orice formă de religie.

Grecii percepeau existența în mod spațial, în timp ce evreii o percepeau în mod temporal. În evul mediu însă conceptul filosofic grecesc spațial cu privire la realitate a înlocuit conceptul temporal evreiesc, iar însemnătatea cuvântului *saeculum* a devenit aceea de *lume profană (nereligioasă)*, în opoziție cu lumea călugărilor, a călugărițelor și a clerului. În zilele noastre, termenul *secular* înseamnă *profan, lumesc, nereligios*, în contrast cu *sacru, ceresc sau religios*. Atunci când s-a produs separarea reală dintre Papă și împărat, deosebirea dintre tărâmul *religios/spiritual* și cel *secular/material* s-a instituționalizat. *Secularizarea* a desemnat transferul unor anumite responsabilități specifice din domeniul ecleziastic spre autoritățile politice. Astfel prin procesul de *secularizare politică*, religia a devenit domeniu *privat*, fiind exclusă din instituțiile de stat. Prin procesul de *secularizare intelectuală*, filozofii, oamenii de știință și alți gânditori religioși au fost plasați într-o „sferă particulară”. În zilele noastre, în general, termenul *secularizare* descrie actul istoric de *privatizare sau particularizare* a religiei, în care sfera *privată* a vieții, sfera *valorilor* și, prin urmare, a *religiei*, este așezată într-un compartiment aparte și separată de sfera *publică, sfera faptelor și deci a științei*.²

Trebuie recunoscut faptul că procesul de secularizare a ajutat la eliminarea unor căi necorespunzătoare, prin care s-au definit și s-au înțeles religia și Dumnezeu, și

¹ Wolfhart Pannenberg, *Christianity in a Secularized World*, New York, Crossroad, 1989, p. 10-25.

² Michele P. Buonfiglio, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe oamenii secularizați ?*, trad. Valentin Rusu, București, IISC, p. 10-11.

a creat condiții favorabile libertății religioase. Cu toate acestea, procesul de secularizare a creat și condiții pentru secularism, ceea ce înseamnă o *atitudine filozofică orientată* mai degrabă spre profan decât spre sacru, atitudine care conduce la o *respingere a supranaturalului și la excluderea valorilor religioase din viața omului*. Pe scurt, termenul *secularizare* este folosit pentru a descrie procesul prin care multe sectoare ale culturii și societății au trecut din domeniul religios în cel nereligios sau sub controlul civil, în timp ce *secularismul* este un mod de gândire și viață în care nu există nici o raportare la Dumnezeu și religie.³

A. Un profil al omului secularizat

Este foarte greu să schițezi un profil al omului secularizat. El aparține multor clase sociale și culturale. Există oameni secularizați printre directori și angajați, printre industriași și muncitori, printre bogați și săraci, intelectuali și needueți etc. Toate aceste categorii au propriile caracteristici specifice, deosebindu-se însă una de cealaltă. Pentru schițarea unui profil al omului secularizat, se acordă prioritate aspectelor *religioase și intelectuale* ale mentalității.

Omul secularizat este un produs natural al genului de educație din școlile occidentale. Gândirea secularizată este tipică pentru cultura occidentală. Așa cum am văzut, mentalitatea occidentală este influențată de dualismul grecesc. Pentru a-și organiza propria experiență, oamenii secularizați acceptă și folosesc dihotomiile occidentale tipice de rațional - irațional, natural - supranatural, materie - spirit etc. în conformitate cu ei, numai lumea fizică poate fi cunoscută, iar instrumentul corect de obținere a acestei cunoașteri este știința. Unii oameni secularizați cred că știința, tehnologia și educația sunt cei trei factori prin care este posibilă dezvoltarea lumii; în general, fatalismul este respins. Unii oameni secularizați cred că sunt importante doar lucrurile naturale. Ei nu se preocupă de supranatural. Dacă materia a generat viața și gândirea umană, printr-un lung proces evolutiv, atunci mintea este un fenomen pur natural, o funcție a creierului. Numai universul fizic este real; Dumnezeu, îngerii și alte forme de supranatural sunt doar niște simple produse ale imaginației omului. Universul fizic a ajuns la existență printr-un accident. Folosindu-și inteligența și capacitățile și cooperând de bunăvoie una cu alta, ființele omenești pot construi o lume a bunăstării a păcii și a fericirii⁴.

În privința gândirii religioase, omul secularizat refuză orice fel de formă de dogmatism. El dorește să fie liber de subordonarea față de religie sau dogmele ei și să-și găsească singur răspunsurile la întrebările importante. Specialiștii în antropologie îi caracterizează pe oamenii secularizați ca fiind persoane indiferente față de religie. Foarte puțini oameni secularizați cred că rugăciunea și respectarea regulilor bisericii afectează în mod real cursul evenimentelor umane. În general, persoanele oficiale participă la serviciile religioase publice doar din motive de conveniență. Uneori în gândirea lor sunt prezente simțăminte de vinovăție, iar conștiința greșelii este mai rar întâlnită. Oamenii secularizați simt nevoia

³ *Ibidem*, p. 9-10.

⁴ *Ibidem*, p. 21.

eliberării de vinovăție, însă nu caută iertarea de vinovăție la Dumnezeu, deoarece au o concepție necorespunzătoare cu privire la Dumnezeu.⁵

În privința încrederii în Dumnezeu trebuie să spunem că nu toți oamenii secularizați sunt ateï. Mulți dintre ei cred în Dumnezeu, chiar dacă o fac într-o manieră abstractă și vagă. Oamenii secularizați refuză religia, dar nu în mod obligatoriu și pe Dumnezeu. Ei refuză formele religioase și filozofice în care este înfățișat Dumnezeu și nu acceptă modul în care este prezentat de către unele persoane religioase. Adesea, Dumnezeu este prezentat ca fiind un Monarh sever, aflat într-un loc anume în spațiu, întotdeauna gata de a trimite furtuni și fulgere împotriva celor care îndrăznesc să se opună voinței Lui. În același timp, oamenii secularizați resping maniera metafizică, absolută, abstractă și extraterestră în care filozofii și unii teologi moderni îl prezintă pe Dumnezeu. Istoria vieții lui Iisus continuă să existe în inima lor. Ei nu păzesc poruncile Sale, dar continuă să îl numească Domnul. Mulți oameni secularizați au o imagine negativă cu privire la biserică. Ei critică formalismul ei, liturghiile golite de semnificație, predicarea superficială, care se adresează minții, dar nu le încălzește inima, precum și teologia abstractă, complet separată de problemele omului.⁶

Oamenii de știință sunt deja pregătiți să ofere o explicație științifică, naturală, pentru evenimentele care au o explicație supranaturală. Când aceasta nu este posibil, ei consideră relatarea unui eveniment istoric ca fiind o poveste mitologică. Pentru oamenii de știință, experiențele religioase sunt iluzii. Oamenii secularizați cred că lumea naturală poate fi studiată prin intermediul științelor și atribuie experiențele religioase imaginației și fanteziei, care nu pot fi testate în mod empiric. Religia este o emoție, un sentiment, o poezie; știința este cunoaștere, rațiune, realitate. Oamenii secularizați spun că de multe ori, în trecut, biserica s-a opus progresului științific și chiar în zilele noastre susține idei incorecte din punct de vedere științific. Ei nu apreciază religia, deoarece oamenii religioși disprețuiesc adesea știința. În același timp, nu înțeleg multe dintre predicile religioase banale, vagi și spumoase, deoarece mintea lor este obișnuită cu un mod de gândire logic, rațional și științific. Oamenii secularizați beneficiază doar de puține informații religioase din mass-media și adesea informațiile primite sunt incorecte. În conformitate cu oamenii secularizați, religia instituționalizată distruge libertatea ființelor omenești, prezentându-le și impunându-le un adevăr oficial și dogmatic, fără a ține cont de inteligența umană. Uneori, religia îi poate traumatiza pe oameni și poate exercita presiuni psihologice, neacordându-le posibilitatea de a alege în conformitate cu propriile convingeri. Ei știu că, pentru supraviețuirea societății noastre, este necesar un sistem de doctrine, dar se îndoiesc că sistemul de dogme al bisericii organizate este compatibil cu cunoașterea contemporană, secularizată. Oamenii secularizați se consideră suficient de maturi și nu sunt dispuși să accepte ideile religioase fără o examinare prealabilă. Ei se tem să nu fie manipulați și nu agreează nici un fel de obligații religioase sau presiuni psihologice. În general, oamenii secularizați preferă adunările în care li se acordă o mare libertate de exprimare. Ei doresc să se simtă liberi să accepte sau să respingă, să aleagă felul de a-și conduce propria viață.⁷

⁵ *Ibidem*, p.22.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 22-23.

Cunoștințele biblice ale oamenilor secularizați sunt superficiale. Ei știu foarte puțin din Biblie, doar câteva povestiri și unele doctrine ale bisericii, dar foarte puțin din conținutul mesajului în sine. Ceea ce cunosc este în general superficial și adesea incorect. Realitatea este că oamenii secularizați sunt aproape în totalitate izolați de *creștinism*. Ei nu își citesc Bibliile și nici nu ascultă predici. Ei nu citesc broșurile care le sunt oferite... ei nu urmăresc programele creștine de televiziune. Cei secularizați doresc să-și găsească propriile soluții la problemele lor existențiale. Ei sunt conștienți că dețin doar o viziune limitată asupra universului și cercetează pentru a descoperi o înțelegere mai clară cu privire la realitatea din jurul lor. În general, sunt interesați doar de viața reală de dinainte de moarte. Ei sunt „orientați spre viață” și caută să găsească o semnificație și un scop în viața aceasta, cu intenția de a-și aduce o contribuție atâta timp cât trăiesc.⁸

În privința concepțiilor despre știință și realizările ei, omul secularizat admiră realizările științei și tehnologiei. Victoriile asupra bolii, cucerirea spațiului, călătoriile pe Lună și alte succese au contribuit la încrederea lui în știință și tehnologie. Pentru gândirea științifică secularizată, limbajul religios este dificil de acceptat, chiar și limbajul Bibliei. Oamenii secularizați au dificultăți în înțelegerea limbajului arhaic și de asemenea a limbajului scriitorilor biblici. O dată cu teoria macro-evoluției, mulți oameni au încetat să creadă în creația divină. Ei cred că universul, viața și mintea umană sunt produse ale unui proces evolutiv, și nu un rezultat al unui act iubitor din partea Dumnezeuului Creator. Oamenii secularizați învață în instituțiile de învățământ public, că în urmă cu miliarde de ani, universul a apărut dintr-o explozie accidentală a unui *atom primordial* uriaș. Printr-o serie de combinații aleatorii de substanțe chimice și energie, a apărut o formă de viață. Prima celulă a evoluat în specii simple și apoi în forme din ce în ce mai complexe de plante, animale, pentru ca, în cele din urmă, să devină ființe umane. Oamenii secularizați, care cred în macro-evoluția biologică și consideră că relatarea din primul capitol al Genezei este o povestire mitologică, au o problemă serioasă în acceptarea mesajului biblic. În societatea capitalistă, occidentală, viața religioasă contemplativă este privită ca inutilă, în timp ce dobândirea puterii, prestigiului, plăcerii, confortului și posesiunile economice constituie niște obiective de valoare ale vieții umane. Cantitatea de bunuri pe care le dețin le asigură oamenilor o dimensiune a statutului și succesului și constituie un simbol al puterii și prestigiului. Oamenii secularizați presupun că toți bărbații și femeile au drepturi inalienabile la viață, libertate și fericire. Fiecare om își are valoarea lui. Individualismul conduce la o idealizare a libertății. Toate ființele umane au dreptul la viață privată.⁹

Oamenii secularizați nu sunt prea interesați de ceea ce se află dincolo de folosirea energiei și inteligenței umane. Cu toate acestea, în fiecare ființă umană există dorința profundă de a găsi semnificații. Oamenii caută să confere un sens lucrurilor, vieții și multiplelor ei aspecte. În mod evident, această dorință după semnificații, ascunsă în interiorul fiecărei ființe umane, există și în cei secularizați. Ei simt că știința și valorile materiale nu o pot satisface și caută să descopere un mod de a umple vidul existențial dinăuntru lor. Chiar dacă gradul lor de religiozitate nu este înalt, dorința după semnificație

⁸ Jon Paulien, *Present Truth in the Real World*, Oshawa, Ontario: Pacific Press, 1993, p. 41-42.

⁹ *Ibidem*, p. 23-24.

și simțământul înstrăinării care există în oamenii secularizați creează în ei o nevoie după Dumnezeu. Oamenii secularizați cercetează în ei înșiși, în jurul lor și în realitatea obiectivă din afara lor, căutând o semnificație reală a vieții. Ei doresc să cunoască adevărul despre naștere și moarte, despre cursul evenimentelor care îi leagă unii de alții și despre experiențele vieții. Oamenii secularizați simt nevoia de a-și cunoaște propria valoare, valoarea inteligenței, a iubirii și a eforturilor lor.¹⁰

B. Teorii filozofice care au contribuit la formarea mentalității secularizate

Multe concepte fundamentale, aflate în cultura occidentală, provin din filozofia greacă. De-a lungul unui mileniu, filozofia greco-romană a devenit ceea ce astăzi constituie fundamentul cultural al gândirii occidentale. Gânditorii occidentali au moștenit din filozofia greco-romană o serie de concepte, cum ar fi *principiu*, *element*, *timp*, *eternitate*, *lege*, *natură* etc, precum și o serie de dihotomii, cum ar fi *materie/spirit*, *trup/ suflet* etc. În filozofia greacă erau deja prezente, cel puțin într-o formă embrionară, dualismul ontologic și antropologic, o viziune panteistă a realității, raționalismul, materialismul și scepticismul.¹¹

1. Filozofia Pre-Socratică

În conceptele filozofiei Pre-Socratice au existau trei tendințe sau direcții majore de gândire: Acestea trei au fost: tendința dualistă a adeptilor lui Pitagora, tendința materialistă a atomiștilor și relativismul sofiștilor.¹²

a. Viziunea matematică pitagorică a lumii fizice cu dihotomiile ei (materie/spirit, trup/suflet, limitat/nelimitat, unul/mulți etc.) a influențat gândirea lui Platon și a continuat să îndrume și gândirea occidentală.¹³

b. Atomiștii au dezvoltat prima formă de materialism. La atomiști găsim o cosmogonie în care nu a existat nici o intervenție a vreunei divinități. În teoria lor, atomii au fost mișcați *în mod mecanic* de către o schimbare accidentală a necesității naturale, și nu de către vreo inteligență cosmică, așa cum ar fi *Logos* sau *Nousul*.¹⁴

c. Sofiștii au presupus că adevărul este totalmente *relativ* pentru subiectul care îl observă. Deoarece ființele umane se schimbă, ceea ce astăzi pare adevărat, mâine, poate părea fals. În conformitate cu sofiștii, existența zeilor nu putea fi demonstrată. Credințele religioase, structurile politice și regulile morale erau considerate în totalitate niște convenții create de oameni.¹⁵

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ *Ibidem*, p. 10.

¹² *Ibidem*, p.10.11.

¹³ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 82-86.

¹⁴ *Ibidem*, p. 98-101.

¹⁵ *Ibidem*, p. 115-122.

2. Dualismul lui Platon și Logica lui Aristotel

Astfel Platon (427-347 î.Hr.), cu viziunea lui dualistă asupra realității (materie/spirit, trup/suflet etc), a influențat¹⁶ într-o manieră evidentă gândirea filozofică occidentală de-a lungul întregii ei istorii și a condus la o distincție precisă între știință și religie.

Mulți oameni occidentali din zilele noastre folosesc știința pentru a explica lumea naturală și încadrează religia în domeniul lumii supranaturale. Această concepție dualistă asupra realității i-a determinat pe occidentali să facă deosebire între problemele materiale și cele spirituale, între domeniul natural și cel supranatural, între activitățile profane și cele religioase, între sfera publică și cea privată etc. Oamenii secularizați acceptă știința, deoarece, după părerea lor, este bazată pe realitate, dar resping religia, considerând-o drept simplă poezie, bazată pe sentimente, și nu pe gândirea logică, rațională și analitică. Rezultatul a fost o răspândire a secularismului.¹⁷

La rândul lui, Aristotel (384-322 î.Hr.) a fost filosoful care a influențat puternic mulți gânditori ai evului mediu, iar influența lui se exercită în continuare și azi. El a pus la dispoziție o logică și un limbaj care au permis dezvoltarea filozofiei, teologiei și științei occidentale. Prin filozofia lui Platon și Aristotel, filozofia greacă a creat un nou tip de om și anume intelectualul secularizat.

3. Renașterea și Iluminismul.

În perioada evului mediu, oamenii erau orientați spre supranatural și se subordonau autorității Bisericii. *Renașterea* a separat adevărul de toate principiile autoritare și a creat o prăpastie între lumea naturală și cea supranaturală. *Renașterea* filozofică putem spune că a marcat începutul filozofiei moderne.¹⁸ *Renașterea* a avut astfel două tendințe fundamentale:

Una dintre tendințe sau direcții a fost *umanismul*, în virtutea căruia și gânditorii s-au îndreptat spre studiul scriitorilor antici, dar cu un spirit nou; Filosofia antică a devenit centrul preocupărilor lor filosofice.¹⁹

A doua direcție a fost *naturalismul*, în conformitate cu care natura trebuia studiată și observată în mod direct prin intermediul rațiunii umane. În loc să apeleze la domeniul supranatural, oamenii au început să caute o sursă a existenței în lumea naturii. În această perioadă de timp, s-a încercat o restaurare a poziției primordiale pe care o deținea omul în perioada clasică, în care acesta se afla în centrul universului și era protagonistul istoriei umane.

Spiritul de secularizare, de individualism și de multiplicare a intereselor culturale s-a răspândit cu rapiditate din Italia în toată Europa, formând noua mentalitate a omului occidental modern. Statele au devenit entități civile, culturale și politice.

¹⁶ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 308-316; Vezi și Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filozofiei de la începuturi până la Renaștere...*, p. 209.

¹⁷ Michele P. Buonfiglio, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filozofiei de la începuturi până la Renaștere...*, p. 353-365.

¹⁹ *Ibidem*, p. 353-399.

Multe instituții religioase, cum ar fi căsătoria, au devenit instituții civile secularizate. Capacitatea intelectuală și puterea spirituală au dobândit un sens nou, ajungând la punctul în care natura a preluat locul divinității.²⁰

Perioada cunoscută ca fiind *Iluminismul* a pus un mare accent asupra omului și asupra capacității raționale umane, considerând că mintea omului este capabilă să înțeleagă și să cunoască structura lumii exterioare. Filozofii din această perioadă de timp credeau că *natura și rațiunea* califică ființa umană ca fiind o ființă desăvârșită.²¹

4. Deismul

Sub influența *Iluminismului*, în secolul al optsprezecelea, în mijlocul intelectualității din Anglia a apărut o religie naturală, denumită *deism*. Progresul științific în domeniul fizicii și al astronomiei a oferit omenirii o nouă imagine a universului. Universul era conceput ca fiind o mașinărie cosmică perfectă, care funcționează cu o regularitate absolută și fără posibilitatea vreunei întreruperi. Deiștii au încercat să formuleze o nouă imagine despre Dumnezeu, în conformitate cu ei, Dumnezeu crează o lume independentă, guvernată de legi care acționează sine-die, fără vreo intervenție din partea Lui. Deismul accepta existența lui Dumnezeu, dar nega faptul că El conduce lumea în mod providențial sau că intervine în vreun fel în istoria omenirii. Evenimentele umane se produc în virtutea unor legi precise și sunt determinate de cauze și efecte.²²

5. Nietzsche și filosofia „Dumnezeu este mort”

Filosoful Nietzsche (1844-1900) descrie viața umană ca fiind ceva teribil și tragic; Filosoful a murit în anul 1900, dar influența lui nu s-a resimțit pe deplin până în secolul nostru. Potrivit gândirii lui Nietzsche, toate idealurile impuse de societate, care împiedică dezvoltarea ființei umane, trebuiau eliminate: toate teoriile filozofice, etice și teologice trebuiau să cadă. În concepția sa, Dumnezeu de asemenea, trebuia eliminat, deoarece împiedică dezvoltarea umanității. Ideea de „Dumnezeu” este contrară ideii de viață, deoarece Dumnezeu este un obstacol al dezvoltării omenirii. Pentru ca „supraomul” să poată trăi, este necesară eliminarea lui Dumnezeu. Nietzsche spunea că Dumnezeu a murit și... prin urmare, supraomul poate trăi. Gândirea occidentală a fost influențată de ideologia lui Nietzsche. Mulți oameni din zilele noastre cred că religia constituie un obstacol în calea dezvoltării lor. Ei doresc să fie „liberi”, doresc să ia decizii personale cu privire la propria viață. În conformitate cu unii, Dumnezeu îi împiedică pe oameni să-și îmbunătățească poziția în societate și să atingă un standard economic bun.²³

6. Un existențialism ateist

Unul dintre exponenții atești ai existențialismului a fost J.P.Sartre (1905-1980). În concepția lui Sartre, ființele umane nu dețin nimic stabil și precis: nu există nici adevăruri, nici valori, nici Dumnezeu. *Dumnezeu este o ipoteză nefolositoare*. Oamenii, înconjurați de

²⁰ Michele P.Buonfiglio, *op. cit.*, p. 12

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 12-13. Vezi și Adalbert Orban, *Curs de teologie sistematică*, București, 1993, p.116.

²³ Michele P.Buonfiglio, *op. cit.*, p. 13.

nimic, își dau seama că sunt singuri, iar această condiție conduce la teamă și le transformă viața într-o tragedie.²⁴

7. Gândirea Postmodernă

Situația intelectuală postmodernă este caracterizată de ambiguitate și de o complexitate profundă. J. F. Lyotard încearcă să clarifice semnificația și extinderea acestei condiții, în conformitate cu Lyotard, în ultimele decenii, noua tehnologie a calculatoarelor a schimbat modul în care este dobândită, clasificată și disponibilă educația. Corporațiile multinaționale constituie o putere economică nouă, care ia decizii ce depășesc sfera de control a statelor naționale. Această situație creează o problemă a legitimității, de exemplu, găsirea unui criteriu de stabilire a genului de cunoaștere care trebuie oferit. Astfel în concepția lui Lyotard, cunoașterea *științifică* nu reprezintă totalitatea cunoașterii. întotdeauna a existat și un alt gen de cunoaștere, denumită *narativă*. Și cunoașterea științifică, și cea narativă sunt necesare în mod egal; pentru legitimitatea ei, cunoașterea științifică trebuie să apeleze la cea narativă. Nu este posibil să separăm cunoașterea științifică de cea narativă, deoarece, *pentru a-și dovedi legitimitatea, prima are nevoie de cea de a doua. Rezultatul acestui fapt este fragmentarea și pluralismul.*²⁵

Și alți postmoderniști accentuează fragmentarea și pluralismul cunoașterii. Ei resping meta-narativele lui Hegel și Marx și adoptă un cadru pluralist, în care fiecare participant respectă deosebirile punctelor de vedere și diversitatea jocurilor limbajului celorlalți. Gândirea postmodernă poate să fi privită ca un set nedeterminat și deschis de atitudini modelate de către o mare diversitate de curente culturale și intelectuale, care se extind de la pragmatism, existențialism, marxism, la psihoanaliza feminismului, hermeneutică, deconstrucție, până la filozofia postempirică a științei, ca să cităm doar câteva dintre cele mai proeminente.²⁶

Postmoderniștii recunosc faptul că actul și conținutul cunoașterii sunt determinate în mod subiectiv de către mulți factori și că valoarea tuturor presupunerilor trebuie verificată continuu. În general, intelectualii postmoderni cred că orice *gândire umană este în cele din urmă un produs cultural*. Centralitatea ființei umane din Renaștere și accentul pus pe rațiunea umană în Iluminism, deismul care L-a separat pe Dumnezeu de acțiunile omului, existențialismul ateist, supraomul lui Nietzsche, care trebuie să-L elimine pe Dumnezeu pentru a-și îmbunătăți viața și postmodernismul cu fragmentarea și pluralismul, toate aceste curente filozofice au contribuit la formarea minții secularizate occidentale. Filozofia greacă a înălțat rațiunea umană și a contribuit la formarea mentalității occidentale. Nominalismul medieval a transformat elementele universale în simple nume. Empirismul britanic a limitat cunoașterea umană la sensul experienței. Pe bună dreptate, oamenii au întrebat cine sau ce i-a asigurat că dincolo de acele impresii există și altceva cu adevărat. Dumnezeu? Dar „stânga hegeliană” (Feuerbach, Marx, Freud), așa

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition. A report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minesota Press, 1993, p. 24-45.

²⁶ Richard Tarnas, *The Passion of the Wester Mind*, New York, Ballantine Books, 1993, p. 395. cf. Michele P. Buonfiglio, *op. cit.*, p. 11.

cum vom vedea mai târziu, a negat existența lui Dumnezeu. Ei au pretins și susținut că ființa umană nu mai are nevoie de Dumnezeu.²⁷

Tendința ateistă și cea agnostică au devenit tot mai puternice. Odată cu postmodernismul, nu a căzut numai ideea de Dumnezeu, ci s-au prăbușit toate certitudinile omului, iar ființa umană contemporană este confuză și dezorientată. Mulți cred că întreaga cunoaștere umană se reduce la jocurile limbajului, care se schimbă în timp și spațiu o dată cu schimbarea ființelor omenești. O privire rapidă și succintă asupra filozofilor care au contribuit la formarea procesului de secularizare ne-a ajutat să înțelegem că, o dată cu eliminarea lui Dumnezeu din cultura umană, au căzut și alte certitudini ale omului.

C. Concepții teologice care au contribuit la formarea mentalității secularizate

1. *Sincretismul creștinismului medieval*

Contaminarea creștinismului de către păgânism, prin filosofie, a început foarte timpuriu în istorie. Pentru a predica Evanghelia în lumea greco-romană, creștinii au adaptat-o la formele de gândire grecești preexistente. De asemenea, creștinii au absorbit formele de gândire culturală, artistică, politică, juridică, economică și socială greco-romană și au folosit categoriile filozofice grecești pentru a interpreta și exprima unele din ideile biblice.²⁸

În evul mediu, dualismul platonian dintre materie și spirit a fost dezvoltat într-o serie de dihotomii în interiorul creștinismului: Dumnezeu, spirit pur, a fost așezat în opoziție cu lumea materială; sufletul spiritual cu trupul material; lucrarea spirituală cu cea materială; laicii cu clerul etc. Societatea medievală a fost organizată în conformitate cu această viziune asupra lumii. Biserica, o instituție spirituală, a fost considerată superioară statului. Filozofia a devenit *ancilla* teologiei; Membrii laici li s-a atribuit un statut inferior clerului. Biserica a devenit deținătoarea infailibilă a Adevărului și a stabilit ce trebuiau să creadă oamenii, nu numai în domeniul religiei, ci și în domeniul politic, economic, etic și științific. Cultura occidentală a moștenit din evul mediu acest dualism, care a separat trupul de spirit și naturalul de supranatural, în societatea occidentală, Dumnezeu și religia sunt atribuite unei lumi supranaturale și, conform gândirii contemporane, au foarte puțin de a face cu lumea noastră naturală. Este important să ne amintim că omul secularizat înțelege și judecă mesajul biblic prin prisma distorsionată a culturii occidentale.²⁹

2. *Teologia protestantă liberală și demitologizarea*

Una dintre mișcările religioase importante, care au contribuit la formarea unei mentalități secularizate, a fost *liberalismul teologic*. Această mișcare a constituit un efort de a crea o teologie creștină acceptabilă pentru noua mentalitate a timpului ei. Pionierul acestei mișcări teologice a fost Schleiermacher (1768-1834), un teolog care a definit *religia ca fiind sentimentul unei dependențe absolute*. Pentru el, teologia

²⁷ Michele P. Buonfiglio, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁸ Vezi și Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine...*, p. 310.

²⁹ Ibidem, p. 15. Vezi și Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei de la începuturi până la Renaștere ...*, p. 291-295.

creștina nu era o descriere a adevărului obiectiv, ci mai degrabă o experiență religioasă subiectivă, exprimată prin simboluri.³⁰

După aceea, mai târziu, Strauss (1808-1874) a publicat renumita sa lucrare *Viața lui Iisus*, în care a încercat să demonstreze că Evangheliile nu sunt relatări istorice, ci doar poezie și mit. După aceea, Bultmann (1884-1974) a sugerat că, pentru a-i comunica mesajul creștin omului secolului al douăzecilea, este necesară o demitologizare a surselor biblice. În concepția lui, Evangheliile trebuiau demitologizate, dezbrăcate de învelișul mitologic, pentru a se păstra doar miezul curat al adevărului care se află în interior. Cu toate acestea, unii teologi întreabă: Cum este posibil să crezi că Dumnezeu a salvat omenirea printr-un Om a cărui istoricitate este foarte îndoielnică și a cărui viață fie este relatată într-o ceață mitologică, pe care nu o pot pătrunde decât cercetătorii specializați?³¹

3. Argumente împotriva existenței lui Dumnezeu

Argumentele formulate în secolul trecut împotriva existenței lui Dumnezeu, de către intelectuali ca Feuerbach, Marx și Freud, au contribuit cu siguranță la indiferența din mintea secularizată occidentală față de valorile religioase. În conformitate cu Feuerbach (1804-1872), la început, ființele umane au venerat forțele distrugătoare puternice ale naturii, ca fiind divinități. Mai târziu, a apărut conceptul unui Dumnezeu personal, constituind o proiecție de sine a ființelor omenești. *Dumnezeu este imaginea proiectată a omului*. Nu Dumnezeu este Cel care l-a creat pe om, ci omul l-a creat pe Dumnezeu. Potrivit gândirii lui Karl Marx (1818-1883), religia este produsul unei societăți bazate pe relații de producție greșite. Religia este o formă de înstrăinare cauzată de societatea capitalistă și în același timp un drog care îi înstrăinează de situația lor reală pe lucrătorii oprimați și exploatați și îi împiedică să devină conștienți de situația lor socioeconomică nedreaptă și inumană. Marx a crezut că sistemul economic predominant a determinat în fiecare epocă formele politice, religioase, etice, intelectuale și artistice ale organizării sociale. El nutrea *credița* că proletarii alcătuiesc o societate ideală fără clase. Ființa umană trebuie să creadă în propria putere, și nu într-o religie care o înstrăinează de starea și responsabilitățile ei reale. Marx a contribuit la crearea unei atitudini secularizate de indiferență față de religie.

În conformitate cu gândirea lui Sigmund Freud (1856-1929), religia este o nevroză de tip obsesiv, o iluzie copilărească, creată de fantezia nevrotică a ființei umane. Omul simte nevoia de protecție, creează dumnezei, le conferă trăsături părintești și le cere protecția. O dată ce devine adult, omul învață să domine aceste nevroze și iluzia dispare. Asemenea lui Freud, mulți intelectuali cred că religia este o iluzie, o nevroză. Mulți oameni secularizați consideră că numai cei ignoranți se pot încrede într-o religie construită pe temeri, anxietăți și speranțe, fără vreun fundament rațional.

„Umanismul ateu, care a adus încrederea exagerată în om și în puterile lui autonome, este cauza fundamentală a crizei pe care o străbate cultura noastră modernă. Jean Jacques Rousseau, cu teologia bunătății naturale, prin care se nesocotea nevoia harului divin; Auguste Comte, cu ideea Umanității divine; și

³⁰ Michele P. Buonfiglio, *op. cit.*, p 15-16.

³¹ *Ibidem*, p. 16.

Hegel, cu îndumnezeirea Statului și panteismul său istoric, toți aceștia reprezintă etapele aceluiași proces de desprindere a omului de Dumnezeu și antropocentrizare a culturii. Descartes, Rousseau și Kant și-au făcut despre personalitatea omului o imagine ultraoptimistă. Acest optimism avea să primească o lovitură mortală, venită din domeniul biologic, de la triumful teoriei darwiniste, după care omul ar descinde din maimuță... Lovitura de grație o primește însă din domeniul psihologic, de la Sigmund Freud, care reduce omul la o larvă dominată de instinct și dorință...³²

4. Înaintea lui Dumnezeu, dar fără Dumnezeu

În anii 1960, destul de mulți creștini au fost influențați de scrierile din închisoare ale lui Dietrich Bonhoeffer (1906-1946), un tânăr teolog lutheran german. Bonhoeffer considera că ființele umane trebuie să trăiască *în fața lui Dumnezeu, dar fără Dumnezeu*. Ca „adulți”, noi trebuie să trăim *et si Deus non daretur (chiar dacă Dumnezeu nu este dat)*. Pe cruce, Iisus a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?” (Mat. 27,46). Hristos nu ne ajută prin omnipotența Lui, ci prin slăbiciunea și suferința Lui. Bonhoeffer a respins conceptul unei religii care îl înțelege pe Dumnezeu din punct de vedere metafizic. Domnul Hristos a trăit, a suferit și a murit pentru alții. El a fost înviat și, încă de atunci, se identifică pe Sine cu comunitatea credincioșilor, chemați și formați de către Duhul Sfânt. În conformitate cu Bonhoeffer, a fi creștin înseamnă a-I sluji lui Dumnezeu, a participa la suferințele Lui în lume. Biserica există pentru alții. Un creștin este un om pentru alții.³³

5. Teologia secularizată

În cadrul condițiilor existente după cel de-al doilea război mondial, un grup de teologi, influențați într-o manieră clară de teologi ca R. Bultmann și D. Bonhoeffer, căutau o nouă prezentare a creștinismului pentru mintea omului modern, secularizat. În acest fel s-a născut o mișcare radicală, care a preluat expresia folosită de către Nietzsche „Dumnezeu este mort” și și-a denumit teologia „Moartea teologiei Dumnezeu”. Acești teologi credeau că într-o societate secularizată era necesară predicarea unei teologii *secularizate*. Dintre reprezentanții teologiei secularizate, amintim pe trei dintre ei, ca fiind mai importanți și anume: T.J.J. Altizer, J.A.T. Robinson și William Hamilton. T.J.J. Altizer a adoptat elementul de recurență eternă din gândirea lui Nietzsche. El credea că întreaga realitate experimentează o distrugere continuă și o recreare continuă, printr-o dialectică perpetuă irezistibilă. Altizer a aplicat această dialectică la Dumnezeu. El a pretins că doctrina întrupării, așa cum învață Sfântul Apostol Pavel în Filipeni 2,7-8, implică un proces de golire de sine a lui Dumnezeu. În conformitate cu Altizer, întruparea necesită o metamorfozare a lui Dumnezeu, în care Dumnezeu se detașează în mod permanent de orice atribut, ca transcendența, puterea, autoritatea, etc. El a descoperit că este folositor conceptul oriental de *Nirvana*. Într-o lume fără Dumnezeu, considera Altizer, este necesar să respingem conceptele și termenii occidentali tradiționali pentru Dumnezeu și să eliberăm omul occidental de pretențiile unui Hristos istoric.³⁴

³² Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Ed. Anastasia, 1997, p. 13-15, cf. Lucian Cristescu, *Galileanul*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 2002, p. 443.

³³ Michele P. Buonfiglio, *op. cit.* p. 17.

³⁴ *Ibidem*, p. 17-18.

În conformitate cu J.A.T. Robinson (1919-1983), chipul lui Dumnezeu, pe care ni l-a dat ortodoxia creștină, nu mai este credibil, este îmbătrânit cultural și depășit. Deoarece nu mai este valabil, acest chip trebuie eliminat și înlocuit cu altul. Ființa umană nu mai trebuie să utilizeze terminologia spațială cu privire la Dumnezeu. Mentalitatea orientată științific a omului occidental întâmpină dificultăți în conceptualizarea unui Dumnezeu localizat într-un spațiu limitat. Nu mai este posibil să vorbești despre Dumnezeu ca despre o persoană supranaturală. Acest limbaj de manieră abstractă și metafizică nu mai este relevant și nu-i mai transmite nimic omului din zilele noastre.³⁵

În conformitate cu Hamilton, Dumnezeu a murit treptat. Moartea lui Dumnezeu, care a avut loc la Calvar, prin moartea Dumnezeului întrupat, s-a produs din nou în secolul al nouăsprezecelea, când credința s-a prăbușit și, din nou, în timpul nostru, când omenirea a pierdut conștiința realității lui Dumnezeu. Dumnezeu nu mai este necesar pentru soluționarea problemelor omului. În societatea noastră secularizată, nu mai este posibil să vorbești despre Dumnezeu în termenii fricii, misterului și supranaturalului sau să crezi într-un Dumnezeu transcendent. Omul modern trebuie să învețe să trăiască însă fără Dumnezeu, într-o lume în care numai dragostea conferă semnificație existenței umane. Dragostea creștină este unica valoare disponibilă în momentul de față.³⁶

Dualismul ontologic și antropologic al teologiei creștine, cu dihotomiile ei, cum ar fi trup/minte, cler/laici, sacru/profan, religios/secular etc, și împingerea implicită a domeniului spiritual într-o sferă aflată departe de viața de zi cu zi a omului au contribuit la secularizarea culturii occidentale și au creat multe probleme pentru misiunea creștinismului. De multe ori, oamenii secularizați nu înțeleg mesajul biblic până când adevărul lui conținut nu este separat în mod clar de conceptele pe care mentalitatea occidentală le-a moștenit din filozofia greacă. Teologia liberală protestantă, teologia morții lui Dumnezeu și teologia secularizată au contribuit cu siguranță la dezvoltarea procesului de secularizare și la formarea mentalității secularizate.³⁷

Au fost însă și unele teorii științifice care au contribuit la formarea mentalității secularizate, cum a fost: *modelul mecanicist al universului*. Astfel Nicolaus Copernicus (1473-1543) a formulat o teorie astronomică nouă, conform căreia pământul se rotește anual în jurul soarelui. În virtutea teoriei sale, nici pământul, nici ființele omenești nu erau centrul universului. Iar, Isaac Newton (1642-1727) a completat revoluția coperniciană, prin enunțarea legii gravitației. El a propus un model mecanicist al universului, ordonat în mod matematic. Viziunea mecanicistă a lui Newton a condus oamenii de știință la conceptualizarea universului ca fiind o mașinărie uriașă, care funcționează de la sine, fără a avea nevoie de intervenția lui Dumnezeu.³⁸

În domeniul științelor naturii au apărut teorii noi. Astfel în conformitate cu C. Darwin (1809-1882), toate speciile, inclusiv ființele omenești, au evoluat dintr-o celulă primitivă. În procesul evoluției au interacționat doi factori: supraviețuirea celui mai

³⁵ *Ibidem*, p. 18.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 19.

puternic și mai calificat în lupta pentru viață și selecția naturală, prin care elementele mai puternice conduc la apariția de specii noi. O dată cu Darwin, orice rămășiță a statutului spiritual al ființei umane a fost complet eradicată. Omul nu mai era creatura lui Dumnezeu, ci doar un rezultat accidental al selecției naturale, un animal a cărui conștiință de sine a apărut întâmplător de-a lungul procesului evolutiv. În conformitate cu noua viziune, pământul și oamenii constituie o parte neînsemnată a unui univers imens, iar existența lor trecătoare nu are nici o semnificație.³⁹

Neo-pozitivismul a adus și el anumite concepții care au contribuit la nașterea gândirii secularizate. Potrivit gândirii neo-pozitiviștilor, singura posibilitate pe care o avem de a stabili adevărul unei propoziții este aceea de a o verifica experimental. Toate afirmațiile trebuie să fie verificabile. Numai declarațiile științifice pot fi garantate prin experimente. Propozițiile metafizice nu au nici o semnificație, deoarece nu pot fi verificate experimental. Ca atare, declarația *Dumnezeu există* nu poate fi considerată nici adevărată, dar nici falsă, ci pur și simplu, în concepția neo-pozitivistă nu are nici o semnificație.⁴⁰

Pentru cei care au trăit în antichitate, natura era considerată ca fiind un organism divin, constituit din trupuri cerești. O dată cu Galileo Galilei și Isaac Newton, matematica a ajuns limbajul corect al naturii, iar universul a devenit o mare mașinărie, condusă de legi fizice precise. În zilele noastre, o dată cu mecanica cuantică, teoria relativității și cu principiul nesiguranței, realitatea fizică concretă, empirică, a fost transformată într-un spațiu gol, locuit de particule fantomatice. Noua știință prezintă o viziune mecanicistă a unui univers material.⁴¹

Reacțiile excesive ale Bisericii împotriva științei și falsa antinomie știință - religie au contribuit la transformarea secularizării într-o secularizare ateistă. Treptat, treptat, ideea de Dumnezeu a dispărut. Mai întâi, Dumnezeu a fost identificat cu natura (adoptându-se cu o formă de panteism). Apoi, Dumnezeu a fost separat de lume și îndepărtat de ea (adoptându-se cu o formă de deism). În cele din urmă, Dumnezeu a dispărut. Dezvoltarea legilor științifice cantitative și macro-evoluția biologică au produs o viziune materialistă secularizată a naturii. O dată cu apariția științei moderne, considerațiile bazate pe principiile metafizice, estetice și etice au fost restrânse în sfera valorilor private. Știința a înlocuit religia ca autoritate intelectuală preeminentă. Rațiunea umană și observarea empirică au devenit mijloacele principale de înțelegere a universului. Religia a fost considerată din ce în ce mai mult o superstiție emoțională, necesară pentru moralitate, dar nerelevantă pentru înțelegerea realității.⁴²

Dezvoltarea tehnologică a condus la o creștere economică fără precedent pentru societatea industrială. Cu toate acestea, creșterea economică a societății noastre industriale, asociată cu viziunea materialistă asupra realității, în mod sigur, nu asigură soluțiile la problemele mai profunde ale vieții umane. În același timp, absența credinței

³⁹ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

în Dumnezeu, lipsa de interes față de problemele omului în societatea industrială și individualismul excesiv, toate îi fac pe oameni să se simtă plutind în derivă, într-o viață care, pentru mulți, este lipsită de sens. Oamenii secularizați au nevoie de o *direcție* spre care să-și orienteze existența, *un model* după care să-și structureze propria viață. Uneori știu că nu au nevoie de o schimbare a naturii și înțeleg dificultatea transformării instinctelor omenești. Cu ajutorul lui Dumnezeu, este posibil să conferi o altă direcție instinctelor și forțelor care domină natura omului, evitând conflictele și frustrările. Astfel, Dumnezeu va umple vidul existențial din fiecare ființă umană, ceea ce prosperitatea materială nu poate face. Idealurile pe care societatea secularizată le poate oferi oamenilor sunt limitate și lipsite de o motivare profundă. Oamenii secularizați au nevoie de o viziune mai largă asupra realității și de o orientare clară în viață. Lipsa de sens poate duce la înstrăinare și uneori la devieri nevrotice. Oamenii secularizați înțeleg că relațiile cu alte ființe umane nu sunt suficiente, mulțumitoare. Ei au nevoie de o adevărată părtășie, într-o comunitate alcătuită din ființe umane libere, care se iubesc reciproc ca niște frați adevărați. Numai Sfânta Scriptură poate oferi toate aceste lucruri.⁴³

BIBLIOGRAFIE

- Adams, James R.**, *So You Think You're Not Religious ?* Cambridge, MA., Cowley P., 1989.
- Allen, Roland**, *Missionary Methods: St. Paul or Ours ?* London, World Dominion Press, 1930.
- Atti del Convegno**, *Teologia e Secolarizzazione*, Napoli, Guida Editori, 1987.
- Barbour, Ian G.**, *Religion in an Age of Science*. San Francisco, Harper and Row, 1989.
- Beyer, Peter**, *Religion and Globalization*. London, Sage Publications, 1994.
- Bonhoeffer, Dietrich**, *Letters and Papers from Prison*, Ed. by E. Bethge. New York, Macmillan Company, 1967.
- Bruce, Steve**, *A House Divided. Protestantism. Schism and Secularization*. London and New York, Routledge, 1990.
- Buonfiglio, Michele**. *Ciencia o Dios ?* Nirgua, Venezuela: E.U.A., 1993.
- Buonfiglio, Michele P.**, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe oamenii secularizați ?*, trad. Valentin Rusu, București, f.a., IISC.
- Coffin, H.G.**, *Creation-Accident or Design?* Washington, DC., Review and Herald P.A., 1969.
- Cox, Harvey**. *The Secular City*. New York, Macmillan Company, 1966.

⁴³ *Ibidem*, p. 25.

- Cristescu, Lucian**, *Galileanul*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 2002.
- Davies, Paul**. *The Mind of God*. New York, Simon & Schuster, 1992.
- Eidelberg, Paul**. *Beyond the Secular Mind*. New York, Greenwood Press, 1989.
- Ferrarotti, Franco**. **Faith Without Dogma**, *The Place of Religion in Postmodern Societies*. New Brunswick, Canada, Transaction Publishers, 1993.
- Hiebert, Paul G.**, *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985.
- Hunter, George G., III**. *How to Reach Secular People*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1992.
- Liechty, Daniel**, *Theology in Postliberal Perspective*, London, SCM Press, 1990.
- Lyotard, Jean-Francois**. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Paulien, J.**, *Present Truth in the Real World*, Oshawa, Ontario, Pacific Press, 1993.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe**, *Istoria filosofiei de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- Rotaru, Ioan-Gheorghe**, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- Wolfhart Pannenberg**, *Christianity in a Secularized World*, New York, Crossroad, 1989.

RECENZII – BOOK REVIEWS

Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos, Pantocrator*

Anunțată din vreme, lucrarea distinsului Pr. Prof. Dumitru Popescu, membru de onoare al Academiei Române, *Iisus Hristos, Pantocrator*, ed. EIBMBOR, București, 2005, 442 p., de fapt un excelent tratat de Teologie Dogmatică Ortodoxă, a fost așteptată cu mult interes, atât din partea teologilor cât și din partea oamenilor de cultură, cunoscând experiența și activitatea didactică și științifică de excepție a autorului, evidențiată și cu ocazia decernării titlului de Doctor honoris causa de către Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani.

Rod al unor strădanii îndelungate în domeniul teologiei și ecumenismului contemporan, lucrarea este și o încununare a unei munci de o viață în slujba învățământului teologic și a Bisericii. Ea se înscrie în seria manualelor – tratate de Teologie Dogmatică Ortodoxă de referință, reprezentând o necesitate stringentă de mult simțită în literatura noastră teologică.

Pentru că multe din manualele și tratatele teologice apărute la noi, pe lângă faptul că nu fac distincție între un manual didactic și un tratat de referință, suferă de o gravă boală, obezitatea (Acad. Solomon Marcus, *Paradigmele universale*, p. 17), autorii considerând că materia lor este aparte și că aproape tot ce spun este important, ceea ce împiedică nu numai circulația ideilor principale din lucrările lor, dar și disciplinele teologice între ele în învățământul universitar. În același timp aceasta constituie și un handicap serios pentru bietul student, care

trebuie să parcurgă aceste tratate-manual de câte 2-3 volume, de la 1000 la 2000 de pagini, la fiecare disciplină.

În Teologia Dogmatică ortodoxă românească mai nouă, trei sunt manualele-tratat care au apărut la intervale de 20 de ani fiecare.

Primul este manualul de *Teologie Dogmatică și Simbolică*, în 2 vol., București, 1958, 1005 p., care, beneficiind de aportul unor profesori de excepție, a reprezentat un real progres față de manualele de Dogmatică anterioare, prin adâncirea și expunerea doctrinei ortodoxe la nivelul exigențelor noi, și unind pentru prima dată Teologia Dogmatică și Teologia Simbolică comparată. Deși manualul își păstrează încă actualitatea, este totuși perfectibil ca structurare și mod de expunere, având în vedere progresele teologice realizate și marile probleme cu care se confruntă Biserica, lumea și ecumenismul contemporan.

Al doilea este tratatul monumental de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, în trei vol., București, 1978, a Pr. Dumitru Stăniloae, care reprezintă un moment de vârf și de referință în teologia ortodoxă contemporană, prin adâncirea și expunerea dogmelor într-o perspectivă duhovnicească și patristică și prin deschiderea față de problemele omului contemporan. Deși accesibil, el este totuși un tratat de referință, prin amploarea investigațiilor adresându-se teologilor specialiști, și mai puțin un manual didactic universitar, motiv pentru care s-a simțit mai de mult nevoia concentrării întregului material dogmatic într-un singur volum, pentru o mai

bună circulație a ideilor și a orientărilor sale principale și pentru a le face accesibile publicului larg, studenți, teologi și oameni de cultură interesați.

Al treilea, deși mai redus ca proporții, e *Tratatul de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, București, 1999, 320 p., a Pr. Ioan Bria, care se vrea a fi pe aceeași linie a tratatului de *Teologie Dogmatică Ortodoxă* a Pr. Dumitru Stăniloae, dar folosește pentru teologia dogmatică ortodoxă comparată termenul echivoc de *Teologie ecumenică*, care în viziunea sa este o „dogmatică creștină, care face teologie creștină per se, pentru toți” (p. 215). În același timp tratatul său nu este rodul unei experiențe didactice îndelungate de predare a Teologiei dogmatice, ci „un florilegiu de scholii”, format din diverse studii dogmatice publicate pe parcursul anilor, „cu intenția de a face parte dintr-un manual sau compendiu pentru studenți” (p. 9) și care constituie substanța cursului ad hoc de „Teologia Dogmatică și Ecumenică”, ținut la Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Sibiu, între anii 1995-1999, autorul făcând în acest timp naveta Geneva-Sibiu, la intervale mai mari.

În acest context, tratatul de teologie dogmatică (p. 9) a Pr. Prof. D. Popescu, care se înscrie pe linia sintezei dogmatice ortodoxe a Pr. D. Stăniloae, și „pe care – cu modestie spune – am prezentat-o și sistematizat-o succint în lucrarea de față” (p. 38), ca un omagiu adus ilustrului dascăl la centenarul nașterii sale, se distinge însă printr-o abordare personală interdisciplinară și printr-o gândire teologică originală, care dezvoltă creator temele și orientările de bază ale tratatului Pr. D. Stăniloae, precum și elemente valoroase din manualul de *Teologia Dogmatică și Simbolică*, într-un sistem dogmatic grandios, având în centru pe Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor, Pantocrator.

În *Prolegomena*, căreia îi acorda o deosebită atenție, sunt expuse principalele

idei directoare, ce evidențiază specificul creștinismului răsăritean, și metoda folosită în elaborarea tratatului. Și anume: 1) Centralitatea sau prezența lui Iisus Hristos Pantocrator în creația și viața Bisericii, ca Logos Creator și Mântuitor. 2) Raționalitatea sau ordinea armonioasă rațională a vieții dată în Logosul Creator, subliniată cu pregnanță de Sf. Atanasie cel Mare, ca premisă fundamentală a cercetărilor în domeniul fizicii. 3) Interacțiunea dintre teologie și cultură în lumina prezenței Logosului Creator și a ordinii armonioase raționale a creației, care permit înfățișarea aspectelor pozitive și negative ale culturii antice, medievale și contemporane. 4) Iisus Hristos Pantocrator permite depășirea autonomiei lumii naturale și a dualismului între lumea naturală și supranaturală și descoperă sensul devenirii istorice și eshatologice a întregii creații (p. 36-38).

Metoda folosită în aprofundarea și expunerea dogmelor este o îmbinare între metoda analitică și cea sintetică, iar în ce privește teologia dogmatică ortodoxă comparată, o noutate. „Nu se mai pornește de la contrastele doctrinare dintre Bisericile creștine, ca și cum ar fi insolubile, ci de la *problematica contemporană*, pentru a sublinia că teologia răsăriteană are capacitatea de a depăși dilemele teologice ce confruntă creștinismul și ecumenismul contemporan și de a păși pe calea unității creștine în lumina lui Iisus Hristos Pantocrator” (p. 38-39).

Întreagă materia Dogmaticii Ortodoxe este expusă cu fidelitate și sintetic în șase secțiuni mari, toate având la bază centralitatea lui Iisus Hristos Pantocrator, și anume: Revelația dumnezeiască, Cunoașterea lui Dumnezeu, Hristologia, Ecclesiologia ortodoxă și Eshatologia. Tema fiecărei secțiuni dezvoltă sistematic și organic învățătura ortodoxă în capitole și paragrafe, dar și cu referire la problematica teologică contemporană respectivă. Toate

se încheie cu câte o scurtă concluzie ce rezumă ideea principală pentru a fi ușor de reținut. La aceasta se adaugă și forma impecabilă a expunerii și stilul clar și concis al autorului.

Pentru a nu ne extinde prea mult cu prezentarea întregului conținut al tratatului, aș dori să subliniez măcar în parte contribuțiile esențiale ale autorului în câteva probleme mai importante ale Teologiei dogmatice ortodoxe și soluțiile interesante pe care le propune.

În legătură cu *Cosmologia*, autorul propune o nouă perspectivă asupra cosmologiei creștine, față de cosmologia autonomă dualistă și panteistă și anume cosmologia teonomă, care împacă transcendența și imanența lui Dumnezeu, atotputernicia lui Dumnezeu și mișcarea creației, prin afirmarea unei creații continue, care începe cu creația inițială și se încununează în creația finală, când întreg cosmosul devine un cer nou și un pământ nou. Prin aceasta adevărul revelat al creației lumii se împacă cu cuceririle științei contemporane și se depășește vechiul antagonism între creaționism și evoluționism, între teologie și știință. (p. 137-142; 158-163; 184-185).

Față de tendința unor teologi ortodocși mai noi de minimalizare a vinii păcatului strămoșesc (să se vadă cartea *Vinovăție pentru păcatul strămoșesc?*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, 103p.) autorul accentuează atât „caracterul universal al păcatului strămoșesc” în toți urmașii lui Adam, „pentru că în acela (Adam) toți au păcătuit” (Romani 5, 22), cât și „transmiterea păcatului strămoșesc”. Și anume ca stare de păcătoșenie, vină indirectă și ca pedeapsă, pentru că cu toții am devenit prin acest păcat „fii ai mâniei și neascultării” după Sf. Ap. Pavel. „Unitatea de ființă a neamului omenesc care se trage din Adam este atât baza transiterii păcatului strămoșesc, cât și temelia mântuirii potențiale a tuturor în Iisus Hristos.” (p. 179-182). Este inexplicabil

cum problema transiterii păcatului strămoșesc, atât de importantă, Pr. D. Stăniloae a omis-o în tratatul său, deși a abordat-o pe larg în câteva studii serioase de prin anii 50.

În *Hristologie*, care e interpretată diferit în problematica teologică contemporană, autorul prezintă câteva elemente fundamentale ale acesteia din perspectivă ortodoxă: a) Centralitatea și prezența lui Iisus Hristos în creație și viața Bisericii; b) Unitatea dintre Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor, Pantocrator; între Iisus Hristos al istoriei și al slavei; c) Sublinierea importanței enipostazierii, a subzistenței firii omenești a lui Hristos în ipostasul dumnezeiesc al Logosului și a îndumnezeirii omenității Sale; d) Unitatea indisolubilă între persoana lui Iisus Hristos și opera Sa de mântuire, întrucât Hristos ne-a mântuit nu printr-o operă detașată de Sine, ci în trupul Său. El Însuși este Mântuitor prin tot ceea ce a făcut pentru noi de la întrupare până la înălțare; e) Legătura strânsă între hristologie și soteriologie și în mântuirea subiectivă, ca viață în Hristos și comuniune cu Hristos, repetând și noi prin harul Sfințelor Taine și împlinirea poruncilor, drumul pe care l-a parcurs firea omenească a lui Hristos de la întrupare până la înălțare, împărtășindu-ne de energiile necreate care izvorăsc din trupul Său îndumnezeit; f) Accentuarea dimensiunii cosmice a operei de mântuire a lui Hristos, după cuvântul Sf. Ap. Pavel, „toate s-au zidit întru El și pentru El, ca pe toate să le împăce întru Sine” (Col. 1, 16-20), față de concepția individualistă a mântuirii în Apus. Hristos cosmic, Creator și Mântuitor Pantocrator rămâne veșnic prezent și lucrător în viața Bisericii și a lumii, ca pe toți și toate să-i atragă și unească cu Sine (p. 186, 205, 220, 239).

Și în capitolul *Eclesiologia ortodoxă*, cel mai dezvoltat, asistăm în problematica contemporană la opinii teologice diferite despre ființa Bisericii ca extensiune a vieții de comuniune trinitară. „Biserica

universală – spune autorul – și-a păstrat unitatea ei atâta vreme cât a rămas credincioasă modelului trinitar în viața ei”. Biserica apuseană însă, sub influența romană, a adoptat un model de unitate ce a dat prioritate unității în detrimentul diversității, iar Bisericile Reformei au adoptat un model de unitate care dă prioritate diversității în detrimentul unității, ambele făcând abstracție de natura Bisericii ca structură de comuniune trinitară. Aceeași diversitate de opinii se întâlnește și în ecumenismul contemporan, propunându-se concepții eclesiologice unilaterale și modele de unitate creștină de proveniență omenească (p. 241 s.u.). Față de toate acestea autorul subliniază elementele fundamentale ale eclesiologiei ortodoxe: a) Biserica – extensiune a vieții de comuniune trinitară; b) Iisus Hristos, temelie a Bisericii, relația dintre Hristos, Capul Bisericii și Biserica, trupul lui Hristos; c) Prezența și lucrarea lui Hristos în Biserică, prin întreta Sa slujire, învățătoarească, arhierască și conducătoare, în preoția generală a credincioșilor și în preoția particulară, sacramentală, prin hirotonie, în succesiunea apostolică a episcopatului; d) Însușirile ființiale ale Bisericii ca organ de mântuire și sfințire și infailibilitatea ei; e) Structura ierarhic-sinodală a Bisericii și relația dintre Biserica locală și universală; f) Recapitularea lumii în Iisus Hristos Pantocratorul prin Biserică, prin care puterea unificatoare a lui Hristos, Logosul Creator și Mântuitor, trece din virtualitate în actualitate (p. 279), adunând și unificând toate în Sine, cerul și pământul. Sub acest aspect și în lumina învățaturii Sf. Atanasie cel Mare, autorul abordează și problema actuală a globalizării, în care accentul se pune exclusiv pe aspectul economic, material. „Biserica Răsăriteană, spune el, se declară în favoarea unei globalizări în care păstrează legătura indisolubilă dintre aspectul economic și spiritual, datorită ordinii universale a creației

care izvorăște din Logosul creator, care permite credincioșilor să lupte împotriva forțelor iraționale pentru a veni în întâmpinarea forței creatoare a lui Hristos... Pe de o parte creștinii sunt chemați să practice o spiritualitate bazată pe viața lui Hristos și pe urmarea lui Hristos, capabilă să convertească forțele iraționale în forțe ale reconcilierii, păcii și bune înțelegeri între oameni și popoare. Pe de altă parte, Hristos în calitate de Logos Creator, care luminează pe orice om care vine în lume, lucrează prin toți oamenii de bine pentru a învinge obstacolele ce stau în fața unificării creației... Biserica are misiunea de a contribui, în cooperare cu toți oamenii de bună credință la depășirea rupturii dintre aspectul material și spiritual al globalizării și să înainteze cu întregă creația spre realizarea recapitulării ei depline în Hristos” (p. 280-281).

În cadrul „eclesiologiei ortodoxe” autorul expune pe larg și învățătura ortodoxă despre *Sfintele Taine* (p. 296-380), asupra căreia nu stăruim. Prin harul Sfințelor Taine creștem și ne unim cu Hristos și Biserica Sa, participând la viața de comuniune a Sfintei Treimi.

În fine, și în problematica contemporană cu privire la *Eshatologie* întâlnim orientări și interpretări greșite cu privire la sfârșitul lumii. Astfel, teologia catolică tinde să identifice Împărăția lui Dumnezeu cu Biserica plasând eshatologia în cadrul istoriei, în timp ce teologia protestantă separă tranșant Împărăția lui Dumnezeu de Biserica văzută, plasând eshatologia la sfârșitul istoriei. Desigur întâlnim aici și unele opinii ceva mai nuanțate, ca de exemplu cea a lui O. Cullmann, care vorbește de o tensiune între ceea ce avem deja realizat în Hristos și încă nerealizat, sau a lui J. Moltmann, ca teologie a speranței și deschiderea istoriei spre transcendența lui Dumnezeu, dar și ei nu pot depăși dualismul între lumea naturală și supranaturală. Aceeași „obsesie a dualismului” se întâlnește și la unii gânditori

și teologi ortodocși, partizani ai sofologiei. Autorul arată cum Sf. Maxim Mărturisitorul pune în evidență relația dintre eshatologie și istorie, sub două aspecte: 1) Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor, prefăcând prin lucrarea Sa mântuitoare chipul trecător al lumii în chipul netrecător al Împărăției lui Dumnezeu și 2) În Iisus Hristos sfârșitul veacurilor a ajuns la noi; Împărăția lui Dumnezeu este prezentă în istorie în chip potențial, devenind deplin actuală la Parusie, ca cer nou și un pământ nou” (*Răspunsuri către Talasie*, întreb. 22, Filocalie, vol. III, Sibiu, 1948, p. 70-71).

În expunerea în amănunt a învățaturii dogmatice ortodoxe cu privire la eshatologie, autorul tratatului evidențiază „sensul eshatologic al creației”. Prin conducerea la desăvârșire și înaintarea ei către sfârșit, Dumnezeu împlinește planul creației și îndumnezeirea ei în Iisus Hristos (p. 415). Legat de sfârșitul lumii și starea păcătoșilor în veșnicie, unii gânditori și teologi au avansat teoria unei „eshatologii evoluționiste” autonome (Theillard de Chardin) sau ideea unei apocatastaze, a restabilirii finale a tuturor păcătoșilor în împărăția lui Dumnezeu, concepție care nesocotește dreptatea divină și libertatea de opțiune a ființelor spirituale.

„Creștinismul răsăritean, încheie autorul tratatului, pornește de la realitatea lumii actuale, dar nu autonomă, ci de la o lume în care începutul creației se unește cu sfârșitul ei în Hristos ca Logos Creator și Mântuitor, de la o lume în care se reflectă virtual sfârșitul veacurilor ca să tindă către desăvârșirea viitoare, prin harul lui Hristos. Ia naștere astfel un proces cosmic în Hristos, care începe în lumea aceasta și sfârșește dincolo... Pe parcursul acestui proces, lumea va fi confruntată cu diferite ideologii seculare, iar rolul misiunii profetice a Bisericii este acela de a fi lumină a lumii, pentru a

prograsa cu creația către comuniunea finală cu Sfânta Treime, în Împărăția lui Dumnezeu... Biserica nu trăiește cu nostalgia trecutului, ci cu nădejdea în viitorul eshatologic, care este prezent deja în viața Bisericii și a creației prin Hristos, Logosul Întrupat Creator, Pantocrator” (p. 435).

Lucrarea *Iisus Hristos, Pantocrator*, o admirabilă sinteză dogmatică ortodoxă într-o viziune hristologică grandioasă, așa cum am văzut, este de maximă actualitate nu numai prin perspectivele noi pe care le deschide, dar și prin soluțiile creatoare pe care le propune în problemele cu care se confruntă astăzi Biserica și lumea contemporană. Ea vine să umple un gol de mult simțit în literatura teologică românească, răspunzând pe deplin nevoilor învățământului nostru teologic superior, Bisericii și societății românești. Ea vine în întâmpinarea și a preocupărilor oamenilor de cultură, de știință și filosofie, interesați nu numai de începutul, dar și de soarta și viitorul planetei. Iisus Hristos, Logosul Creator și Mântuitor, Pantocrator, este nu numai răspunsul la toate întrebările existențiale, dar și Cel prin care se împlinesc aspirațiile creației în Împărăția Sa fără sfârșit.

Suntem recunoscători autorului pentru această minunată carte pe care ne-a oferit-o și pe care o recomandăm cu căldură tuturor, studenți, teologi, oameni de cultură și celor iubitori de adevăr și carte bună.

IOAN ICĂ