

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXĂ

2

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

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

TEOLOGIE BIBLICĂ

IOAN CHIRILĂ, Învierea morților și contextul religios iudaic din zorii epocii
Mântuitorului Iisus Hristos • *La résurrection des morts et le contexte religieux juif à l'aube de
l'époque du Sauveur Jésus Christ* 3

TEOLOGIE ISTORICĂ

ALEXANDRU MORARU, Clerici ortodocși români care au suferit în timpul primului război
mondial • *Romanian Orthodox Clergy who suffered during the First World War* 17

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

VALER BEL, VASILE TIMIȘ, Misiunea prin activitatea didactică religioasă • *La mission
par l'activité didactique religieuse* 21

ȘTEFAN ILOAIE, Împlinirea responsabilității comunitare de către generație • *Die
Erfüllung der gemeinschaftlichen Verantwortung von der Generation* 29

TEOLOGIE PRACTICĂ

VASILE STANCIU, Teologie și imnografie în liturgiile bizantine (I). Schiță
bibliografică • *Theologie und Hymnographie in der byzantinischen Liturgien* 39

IOAN BIZĂU, Arhitectura liturgică și spiritul Tradiției • *L'architecture liturgique et l'esprit
de la Tradition* 47

ȘANTA GHEORGHE, Revelația divină - conținut al educației religioase și normă permanentă •
Divine Revelation – Religious Education and Lasting Norm Content 59

IOAN TOADER, Élaboration et réception de la prédication • *Elaborarea și receptarea prediciei* 67

VASILE TIMIȘ, Educația religioasă, componentă a misiunii Bisericii în lume • <i>L'éducation religieuse, élément composant de la mission de l'église dans le monde</i>	79
ANAMARIA BACIU, Cercetări de parament și recuperarea ornamentelor pictate în frescă de la Biserica Sfântul Gheorghe din Șerbești, jud. Neamț • <i>Des recherches de parament et la récupération des ornements peints en fresque à l'église Saint George de Șerbești, dans le département de Neamț</i>	85

THEOLOGIA EUROPEA

ATHANASIOS. VLETSIS, Das seufzen der natur und die gewalt des Bösen. Einführung in die Chöpfungstheologie • <i>Suspiniul naturii și puterea maleficului. Introducere în teologia creației</i>	89
HANS SCHWARZ, Gottes bewahrung durch die spezielle vorsehung • <i>Lucrarea lui Dumnezeu de conservare a lumii prin providența specială</i>	99
YVES-MARIE BLANCHARD, La theologie trinitaire d'Hilaire de Poitiers. Quatre remarques prealables • <i>Teologia trinitară a lui Ilarie de Poitiers</i>	109
BEATRICE CASSEAU, Derision Against Established Religion: Mocking the Gods, Mocking Christians • <i>Luarea în derâdere a religiei instituționalizate: a râde de zei, a râde de creștini</i>	119
PAUL DE CLERCK, Le mouvement liturgique • <i>Mișcarea liturgică</i>	125

MISCELLANEA

DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Ecclesia Nouului Testament și Biserica instituțională la Emil Brunner • <i>The Ecclesia of New Testament and the Instituțional Church at Emil Brunner</i>	145
CĂLIN MATEI POPOVICI, Sfințenia creștină în raport cu inițierea ezoterică. Studiu comparativ • <i>La sainteté chrétienne en parallèle avec l'initiation esotérique. L'Étude comparatif</i>	151
CIPRIAN VIDICAN, Adevăr evanghelic și terminologie filosofică în combaterea arianismului • <i>Vérité évangélique et terminologie philosophique dans le combat contre l'arianisme</i>	173
IOAN-GHEORGHE ROTARU, Aspecte filosofice privitoare la mișcarea New Age • <i>Philosophical aspects concerning New Age movement</i>	193
GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, Ortodoxia în America. Radiografia unei probleme complexe • <i>Orthodoxy in America: The Radiography of a complex problem</i>	217
MACARIE MARIUS DRĂGOI, Biserică și mișcare națională la românii din Transilvania în perioada dualismului austro-ungar. Contribuții documentare • <i>Eglise et mouvement national chez les Roumains de Transylvanie pendant la période du dualisme autrichien- hongrois. Contributions documentaires</i>	241
NICOLAE CEUCA, Documentul "Dialogul cu necredincioșii" în arhiva diplomatică a Ministerului Afacerilor Externe a României • <i>"The Dialogue with non-believers" document from diplomatic archives of Foreign Affairs Office of Romania</i>	255
CRISTIAN SUCIU, Translating God(s): Thinking the Divine in Interreligious Encounter	267
ALEXANDRU SIMON, Bisericile Ungariei și Moldovei în cea de a doua jumătate a secolului XV. O perspectivă transilvană • <i>Les Églises de Hongrie et de Transylvanie dans la seconde moitié du XVe siècle. Une perspective transylvainne</i>	271

RECENZII - BOOK REVIEWS

Emanuil Rus, <i>Silviu Dragomir și raporturile româno-slave</i> (ALEXANDRU MORARU).....	307
Alexandru Moraru, <i>Ierarhii Bisericii Ortodoxe Române</i> (VASILE STANCIU)	309

TEOLOGIE BIBILICĂ

ÎNVIEREA MORTILOR ȘI CONTEXTUL RELIGIOS IUDAIC DIN
ZORII EPOCII MĂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. La résurrection des morts et le contexte religieux juif à l'aube de l'époque du Sauveur Jésus Christ. On a écrit bon nombre de pages sur la foi à la résurrection. J'ai récemment relu une étude qui plaçait à son début une courte histoire de cette doctrine. Ce fait m'a déterminé de revenir sur le thème depuis une perspective judaïque et chrétienne beaucoup plus ample. On est souvent sujet à des clichés interprétatifs ou à l'axiomatisation des passages bibliques individualisés. C'est pourquoi nous croyons opportun de dépasser le cliché: entre Saducéens et Pharisiens il y avait une tension déterminée par la doctrine de la résurrection, bien que Saint Paul l'exploite. Le judaïsme d'avant le Christ se mouvait, dans son ensemble, dans le cadre de la tension anastatique, rien que l'excès littéraliste fait que certains textes demeurent dans l'immanence de l'historicité, au lieu d'être transparents à la transcendance dans l'histoire. Dans ce cas, nous vous proposerons un excursus d'exégèse censé d'offrir, par une exégèse descendante les fulgurations de la Résurrection au temps de l'Ancien Testament et ses réalisations d'après le Nouveau Testament.

Je crois que la parole de Marthe «je sais qu'il ressuscitera» est plus suggestive que toute interprétation théorique ou dissertation en marge de la doctrine anastatique. Le mystère de la résurrection du Christ est celui qui nous demande de vivre en lui, de devenir «des êtres vivants» parce que c'est le seul statut dans lequel nous sommes des êtres relationnels, à l'image de la Trinité.

Si la controverse a existé, ce n'est pas à nous de le contester, mais, à la mesure de notre possibilité, nous essayerons de la présenter comme un mouvement engendré par l'erreur perçue comme un passage indifférent au long des mystères de la création, mystères depuis lesquels la résurrection nous clame de partout.

Les partis judaïques, comme on les nomme souvent, ont développé, chacun, une doctrine sur la résurrection.

«La doctrine des Saducéens soutient la mort des âmes au moment même de la mort des corps», conception opposée à celle des Pharisiens, *B II § 163 et AJ XVIII § 14*. Joseph précise que leur problème consiste en ce qu'«ils n'observent rien que les lois» *AJ XVIII § 16*; ils rejettent donc la tradition des ancêtres. *AJ XIII § 297*. Si Joseph ne parle pas explicitement de la négation de la résurrection, elle est cependant hors de doute, pour eux tout s'arrêtant à la mort de l'homme. Cette esquisse de la pensée de Joseph n'est pas susceptible d'erreur. En fait, les Saducéens ne tenaient pas, sans doute, de la conception biblique et vieille du «sheol», où les défunts continuent une existence diminuée. C'est ce qui confesse peut-être l'inscription sur la tombe de Jason. La conception traditionnelle des saducéens qui n'acceptaient pas les idées nouvelles, et le développement de la pensée judaïque dans le sens d'une certaine forme de dualisme «âme-corps», plus proche de la pensée hellénistique, peut paraître comme une négation de l'«immortalité» de l'âme.

L'encadrement des Pharisiens a laissé une riche littérature, qui nous permet de les connaître d'une manière plus authentique. Avant de reprendre les données amassées des livres qui peuvent leur être attribués (*Ps. Sal.*, par ex.) une considération des indications sur leur foi à la résurrection des morts est bien venue.

Le livre des Actes des Apôtres présente les Pharisiens comme étant opposés aux Saducéens, des défenseurs fervents de cette foi (*Actes 23, 6-10* – «pendant que les Pharisiens confessent toutes ces deux doctrines») le procès du Pharisien Paul (*Actes 26,5*) présente l'espoir dans la promesse de Dieu faite aux parents, autrement dit présente la résurrection des morts et le jugement dernier. La réponse de Jésus donnée aux Saducéens en *Marc 12,26* concernant la promesse, se situe dans la tradition des Pharisiens, qui est celle des traditions apocalyptiques en général). Les Pharisiens paraissent même admettre à cette époque-là, une résurrection des morts, voire des pécheurs. (*Actes 24, 15*)

Nous avons offert une sélection partielle et subjective des «targumim», de même que nous ne nous sommes pas arrêté ni sur le corpus intégral de textes bibliques vétértestamentaires qui parlent

de la înviere. Nous reviendrons dans un ouvrage ultérieur sur tous ces aspects. Ce que nous avons voulu mettre en évidence d'une manière particulière a été le fait que le vocabulaire de l'Ancien Testament utilise plusieurs termes pour exprimer le concept de résurrection: *qhm – hyh – pth – slk*, dont nous avons écrit, d'une manière synthétique dans une autre étude, et que le milieu juif enregistre une évolution conceptuelle et théologique dans ce segment de sa foi, évolution dont on trouve dans le Nouveau Testament une grande partie: l'unicité du Maître de la vie et de la mort; la première et la seconde mort; la résurrection dans des corps saints, spiritualisés, en voilà quelques exemples. Certain est le fait que la révélation est unique et unitaire et qu'elle pivote autour d'un «axis» qui n'est autre que notre résurrection et notre vie dans le sens de son gain.

S-au scris multe pagini despre credința în înviere. Recent am lecturat un studiu care plasa în debutul său un scurt istoric al acestei învățături. Acest fapt m-a determinat să revin asupra temei dintr-o perspectivă iudaică și creștină mult mai amplă. Adesea ne înrobim unor clișee interpretative sau axiomatizării unor pasaje biblice individualizate. De aceea credem că este potrivit să trecem peste clișeu: între saducheii și fariseii exista o tensiune determinată de învățătura anastasică, deși Sf. Ap. Pavel o exploatează, dar nu o extrapolează. Iudaismul de până la Hristos se mișcă în întregul său în cadrul tensiunii anastasice, numai excesul literalist face ca unele texte să rămână mai mult în imanența istoricității decât să fie străvezii ale transcendenței în istorie. În acest caz vă vom propune un excurs exegetic menit să ofere printr-o exegeză descendentă străluminările Învierii în vremea Vechiului Testament și realizările sale după Noul Testament.

Cred că este mult mai sugestiv cuvântul Martei „știu că va învia”, decât orice confruntare ipotetică, decât orice filosofare pe marginea învățăturii anastasice. Taina învierii lui Hristos este cea care ne cheamă să trăim în ea, să fim „ființe vii” pentru că numai în acest status suntem ființe raționale relaționale asemenea Treimii.

Dar dacă controversa a existat, nu o vom contesta noi, ci cât este cu putință omului vom încerca să o prezentăm ca o frământare generată de rătăcirea percepută ca trecere nepăsătoare pe lângă tainele fapturii, taine din care ne strigă peste tot învierea.

Partidele iudaice, cum sunt adesea nominalizate, au dezvoltat fiecare în parte o învățătură despre înviere.

PARTIDELE RELIGIOASE

În ansamblul credinței evreilor în viața de apoi, în Înviere, judecată și răsplată, un loc special trebuie acordat curentelor gândirii iudaismului, cele pe care le putem cunoaște din izvoare. Printre cele mai reprezentative, reținem partidele saducheilor și fariseilor, curentul esenian fiind obiectul de studiu în altă parte; ca de altfel și ceea ce știm despre samaritenii și dositeenii; contrar samaritenilor ortodocși, dositeenii acceptă credința în Înviere.

A – SADUCHEII

Existența acestui grup religios, inițial puțin cunoscut, nu este atestată decât de scrieri de opoziție, fariseice sau creștine. Iosif Flaviu afirmă că grupările există dintr-o epocă foarte îndepărtată, *AJ XVIII § 11*, pentru Saducheii fără îndoială din epoca macabeilor, cel puțin de sub Ioan Hircan, *AJ XIII § 293*¹, sau posibil în aceeași măsură, de la sfârșitul secolului II. Unii

¹ A se vedea LE MOYNE 1972, 44 s, SCHÜRER 1979, II – 413 și 401, BAUMBACH 1971, 17-37. În *B II § 162*, Iosif consideră pe fariseii și saducheii ca fiind cele mai vechi secte.

autori văd în 1 Mac. (în jurul anului 100 î.Hr.), o carte cu tendințe saducheene² diferențindu-se de Daniel, mai cunoscut în această perioadă, și de 2 Mac., în special pe tema credinței în Înviere și pe tema îngerilor despre care nu vorbește niciodată. În această privință, această carte se înscrie în linia clasică a scrierilor despre înțelepciune.³ Poate tot saducheii sunt vizați de *cartea lui Enoh* în capitolul 1, 102,6-11, care spune că acești păcătoși neagă răsplata după moarte, precum și învierea. Acest pasaj din 1 Enoh este dezvoltat de Înțel. 1, 16 – 2, 24; 3, 10-12 și 4, 20 – 5, 23. Dar despre ei vorbesc și Evangheliile.

A treia dintre cele cinci mari controverse din activitatea lui Iisus la Ierusalim, prezentată în evangheliile sinoptice, menționează o intervenție a saducheilor referitoare la învierea morților: Mc. 12, 18-27, Mt. 22, 23-33 și Lc.20, 27 – 40. Și nu există suficiente motive pentru a nega originalitatea acestei “dispute rabinice” cu saducheii la Ierusalim⁴. În această controversă, saducheii, apărătorii Torei și conștienți că dețin adevărul, vor să demonstreze utopia credinței în înviere invocând lipsa mărturiilor scripturistice. De asemenea, printr-o întrebare insidioasă, îi întind o capcană lui Iisus pentru a-L pune în încurcătură în legătură cu un caz de levirat ai cărui apărători sunt.⁵ Alegerea numărului șapte pare deliberată pentru a accentua mai mult ironia și ar putea face mai mult sau mai puțin direct o aluzie la șapte frați martiri despre care știm din 2 M. și 4 M. (cărți care nu sunt normative pentru evrei), care au murit în speranța învierii. Răspunsul lui Iisus este dublu: “Voi nu cunoașteți Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu”(Mc. 12, 24) de unde urmează dezvoltarea în două puncte: (1) despre puterea lui Dumnezeu: “Atunci când vor învia din morți, nu se vor mai însura, nici nu se vor mai mărita, ci vor fi ca îngerii din cer.”Mc. 12, 25, astfel spus suntem o ființă nouă, și (2) dovada Scripturilor, Ieș. 3, 6, Mc. 12, 26-27.

În răspunsul Său, cum se vedea foarte clar în Marcu, Iisus contrazice spusele saducheilor începând cu ultimul punct (19b-22) privind căsătoria de levirat și învierea, încheind cu dovada scripturistică, pe care o extrage chiar din legea lui Moise invocată de provocatorii Săi.⁶ Răspunsul depășește fără îndoială credința obișnuită a fariseilor vremii care, în mare, considerau învierea drept o reîntoarcere la viață (reînsuflețire pentru o viață mai lungă pe pământ), pe când saducheii interpretau astfel, de unde disprețul lor față de farisei. Iisus respinge această concepție simplistă și adoptă la rândul Său, în parte cel puțin, învățătura curentelor

² LE MOYNE 1972, 73, 75, dar și SCHUNCK 1980, 292, de fapt o carte apropiată fariseilor.

³ LE MOYNE 1972, 67-73, vede în cartea lui ben Sirah o scriere pre-saducheiană. Dar nu trebuie căutat prea repede într-o carte de înțelepciune inovații teologice și conservatismul vechilor înțelepți nu va surprinde. Dacă Daniel nu are probleme în propriindu-și ideile relativ noi ale apocalipsei isaiene, Is. 26, 19, și cărți vechi enohice – scrierea sa este posterioară și de altfel foarte scurtă cu privire la acest subiect – nu este acesta un motiv pentru a face din Siracide un pre-saducheian. PENAR 1975, 9, 24, 49, 54 găsește tot în această carte credința în nemurire. O putem deduce din ridicarea lui Enoh, în 44, 16; 49, 14, a lui Ilie 48, 12, din profeția lui Samuel, 46, 20 și din credința în îngeri care îi este legată, 48, 21.

⁴ BOISMARD 1972a, 347-49, 348, apud LOHMEYER 1963, 256.

⁵ LE MOYNE 1972, 311-12.

⁶ Considerăm cele două puncte din răspunsul lui Iisus, ca originale sau primitive; pentru o soluție diferită, a se vedea BOISMARD 1972a. Nu există, credem, “de cheville redactionelle” (?), ci două răspunsuri înțelese într-o introducere, vv. 24a și 27b, care reiau de fiecare dată întrebarea din 23a. Răspunsul lui Iisus este dublu deoarece întrebarea saducheilor este de asemenea dublă, vv. 19a și 19b-22, precum și negarea lor, conf. F. Ap. 23, 8. Anumiți critici au considerat că primul răspuns îi viza pe farisei iar al doilea pe saducheii, ceea ce nu este exclus dar este greu de demonstrat, având în vedere concepția despre înviere a timpului lui Iisus. A se vedea acum SCHWANKL 1987.

iudaice precedente care au stabilit o legătură între cei înviați și îngerii⁷, „ca îngerii”, 1 Enoh 51, 4, „egali îngerilor”, 1 Enoh 104, 4, 6, cf. 2 Ba 51, 10, a se vedea slava celor aleși în Dan. 12, 3, ..., „ei sunt fii ai lui Dumnezeu”, Lc. 20, 36, comparat cu 1QS xi 7s.⁸ Contrar celor ce am putea crede, nu există, pentru Iisus, contradicție între legea leviratului și înviere; acestea sunt două stări diferite în două lumi diferite, bine diferențiate în Lc. 20, 34-35: fiii acestui timp (*haolam haze*) și cei care fuseseră considerați vrednici de a lua parte în acel timp la învierea morților (*haolam haba*), vedeți insistența din Mc 12, 23a. De fapt, cei înviați sunt „asemenea/egali cu îngerii”, altfel spus nu mai sunt supuși morții, ci creaturi noi, relevând puterea (creatoare) a lui Dumnezeu (pentru alte exemple ale puterii lui Dumnezeu recreator după un tip de argumentare *a fortiori*, vezi Enoh 11, 19, 2M 7, și comp. 4Q521). Trebuie subliniat că în acest răspuns (Lc), Iisus nu prezintă decât soarta dreptilor. Făcând astfel, se plasează într-o tradiție iudaică împărțită de mai mulți dintre contemporanii Săi.

După felul învierii, Iisus revine la dovada scripturistică citând Ieș. 3, 6. E posibil ca Iisus să nu fi vrut să răspundă decât printr-o citare din *Tora*, punându-Se pe Sine pe același plan cu calomnii Săi pentru a-i prinde în propria lor capcană. De fapt, istorioara leviratului din Mc. 12, 19 este fondată și ea pe *Tora* pe care toți o consideră drept Scriptură. Dar exegeții nu se pun de acord asupra metodei de argumentare a lui Iisus care, în ochii multora, trece drept o demonstrație insuficientă, cel puțin needificatoare, atât părea de îndepărtată de subiect citarea scripturistică.⁹ În același timp dovada invocată schimbă procedeul de exegeză rabinică de *gezera shava*,¹⁰ dovadă prin analogie sau texte biblice subînțelese, curent folosit în timpul său (cf. Rm 4, 17, ...).

Astfel „*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam...*”, Ex. 3, 6, Mc 12, 27, amintește de „*Eu sunt cel care omor și înviez*, Dt 32, 29, în consecință, „*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam ...*” este egal cu „*Eu sunt (Iahve), nu Dumnezeul celor morți ci al celor vii*” din Mc. 12, 27. Sau iarăși „*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam...*”, Ex. 3, 6, trimite la „*IAHVE* Dumnezeul părinților noștri, Dumnezeul lui Avraam,...” Ex. 3, 15-16, sau la „*IAHVE* omoară și învie; El coboară în locuința morților și iarăși scoate”, 1Rg 2, 6, Dt. 32, 39, de unde rezultă că „*Dumnezeul lui Avraam* nu este *Dumnezeul celor morți ci al celor vii*”, Mc 12, 27.

Acest procedeu scripturistic nu ar trebui să prezinte dificultăți pentru cei pătrunși de Scriptură.¹¹ Astfel, răspunsul: „*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam...*, El nu este Dumnezeul celor morți ci al celor vii”, arată că Iisus refuză să lase pe drepti și martiri să ajungă în șeol, după cum găsim aceasta în F.Ap. 2, 27 (Ps. 16, 10). Era clar pentru auditoriu că formula „*Dumnezeul lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov*” desemnează în majoritatea cazurilor pe „*Dumnezeul protector, „scut”, „apărător”, „mântuitor”, vezi Șemone esre 1 și 2, sau Jub 45, 3, Înălț. Mos. 3, 9. Este de fiecare dată vorba de ceea ce Dumnezeu a făcut pentru patriarhi. Fidelitatea Dumnezeului legământului se găsește astfel exprimată. Altfel spus, „*Eu sunt Dumnezeul lui Avraam...*” nu poate semnifica decât că, fără posibilitate de contrazicere, Eu sunt protectorul viilor și nu al*

⁷ THEISSING 1940, 31-36.

⁸ Acest adaos la Luca ar trebui căutat la sursă, a se vedea GRELOT 1969, 42 n. 62; pentru o adăugire lucanică, a se vedea RIGAUX 1973, 39, apropiat de 4 M 18, 3, sau 7, 19 pentru vv. 36-38, BOISMARD 1972a, 349; conf. 1 Enoh 15, 6-7: ființele spirituale sălășluiesc în ceruri.

⁹ A se vedea rabbi COHN – SHERBOK 1981, 64-73, și răspunsul lui DOWNING 1982, 42-50, care citează pasajele din Filon cu referința la Ieș. 3, 6 și 15s. A se vedea de asemenea BURGOS NUÑEZ 1978, 529-60.

¹⁰ DIEZ MACHO 1977, 169-70. Totuși, COHN – SHERBOK 1981 refuză lui Iisus tot raționamentul rabinic, negăsind o oarecare utilizare a regulilor adoptate din timpul său, de către Hillel sau R. Ismael.

¹¹ Conf. citărilor din Dt. 32 în 2 M urmând o logică iudaică de lectură a cărților sfinte.

morților. Dacă Avraam este mort pentru totdeauna, ajutorul lui Dumnezeu nu i-ar servi la nimic. Avraam este deci destinat să învie. În consecință, părinții au parte de înviere, astfel va fi pentru fiii legământului și pentru oricine îi este credincios.¹² (un demers asemănător vezi în F.Ap. 3, 13 și 5, 30 și Enoh 11, 16). O argumentare comparabilă putem citi în *Ierusalimi, Berakôt 2,3*,¹³ și în *Babli, Sanh, 90b*, învățătura lui R. Simai, cunoscută și de Iosif Flaviu (Cap II § 218).

În definitiv, dublul răspuns al lui Iisus afirmă cele două puncte negate de saducheii: învierea și dovada scripturistică și, indirect, existența îngerilor, cf. F.Ap. 23, 8. Acordul dintre Mc și F.Ap. asupra acestui punct îi conferă o mai mare autenticitate care susține de foarte departe curentele de gândire fariseică și eseniană.

Pe deasupra, în F.Ap. 23, 1-2, puțin explicit în legătură cu înfățișarea fariseului Pavel înaintea Sanhedrinului, Luca prezintă opinia adversarilor, a fariseilor, asupra poziției saducheene pe acest subiect, F.Ap. 23, 6-8:

„Căci saducheii zic că nu este înviere, nici înger, nici duh iar fariseii mărturisesc și una și alta.” (sau totul).

O primă dificultate apare în legătură cu traducerea lui ἀμφότερα care, în greaca veche, semnifica totalitatea și nu o dualitate.¹⁴ O a doua dificultate în legătură cu aceasta, rezidă în sensul acordat la „înger” și la „duh” când sunt la singular. Unii au crezut că saducheii respingeau pur și simplu anghelologia și demonologia populară sau cel puțin unele aspecte ale acestora.¹⁵ Dar textele bune de citit și intertestamentare care tratează subiectul învierii, am văzut, insistă de asemenea cel mai adesea și asupra îngerilor. La fel, relația înviere – înger este subliniată în alte locuri în Noul Testament, Mc 12, 25 și loc.par., Mt 28, 12. Cum F.Ap. 23, 8-9 face o distincție între „înger” și „duh”, termenii nu pot fi confundați. În concepția iudaică a timpului, duh – πνευμα nu este atât de diferit de *nefesh* - suflet, și desemnează de asemenea ceea ce urmează omului după moarte (1 Enoh 22). Dacă „înger” nu desemnează copia spirituală a omului, F.Ap. 12, 15, el ajută totuși la prezentarea învierii în Mc 12, 25: „precum îngerii”, „egali îngerilor”. Nu este, de acum, surprinzător că Saducheii, pentru care omul întreg (suflet și trup) dispărea în șeol, nu acceptă învierea, din moment ce ei neagă chiar supraviețuirea sufletului / duhului după moarte. În contextul acestei exegeze ἀμφότερα are sensul de dualitate,¹⁶ „înger” și „duh”

¹² Cu DREYFUS 1959, 213-24, ELLIS 1963-64, 274-79. Se vede de aici că nu e vorba de nemurire ci de înviere: “La înviere, când vor învia...” . Că Patriarhii vor avea parte de înviere este afirmat și în *Testamente*.

¹³ SCHWAB 1871, p. 37.

¹⁴ HAENCHEN 1956, 572, SCHNEIDER 1982, 333, a se vedea secvența μή είναι ανάστασιν μήτε (ου μήδε) ἄγγελος μήτε πνευμα.

¹⁵ A se vedea LE MOYNE 1972, 132 s. Pentateuhul cunoaște existența îngerilor și este îndoielnic ca saducheii să fi refuzat acest punct, ei care trăiau după litera Legii, dar se bazau înainte de toate pe Tora care era pentru ei normativă.

¹⁶ STROUMSA 1981, 42-61, refuză explicațiile înaintașilor săi: interpretarea care bazează pe acest verset negația saducheiană a anghelologiei presupune că τὰ ἀμφότερα înseamnă “totul” și că printr-o lectură plurală, “înger” și “spirite”, acești doi termeni sunt sinonimi. Nu mai mult poate fi acceptată cea care, cu totul centrată pe înviere, face din “înger și spirit” ființa celui înviat; dacă ea respectă dualitatea și singularul fiecărui termen, ei se confundă în loc să se distingă și cadrează prost cu argumentul din apărarea lui Pavel. De aceea acest autor presupune o ipoteză nouă care ține cont de un aspect particular al anghelologiei fariseice respinse de saducheii și de o concepție mesianică tipic fariseică. Prin “înger și duh”, ar trebui înțeles rolul eshatologic acordat perechii Îngerului Domnului cu Sfântul Duh în tradiția fariseică. Această ipoteză este ingenioasă dar pare să nu se impună. În 23, 6 nu este vorba de două credințe: nădejdea și învierea sau nădejdea învierii, a se vedea SCHNEIDER 1982, 332. Dar în 26, 6-7 și 23, este clar vorba de credința în învierea morților ale cărei premise sunt realizate în Iisus cel Înviat. Apariția luminoasă din drumul spre Damasc tinde să se identifice tocmai cu un spirit sau un înger al lui Dumnezeu, v. 9.

fiind două componente esențiale ale credinței și ale conceptului de învierii. Am aduce în atenție în legătură cu aceasta *Mișna, Sanh.* 10, 3:

„Generația popoului nu va avea parte de lumea care va veni și nu vor participa la judecată pentru că este scris:

„*Duhul meu nu va judeca împotriva omului pentru totdeauna.*” (Nu au deci) nici judecată, nici duh”.¹⁷ Și *Elenchos* al lui Hippolyte precizează că saducheeii neagă în plus existența îngerilor și a duhurilor (ού γάρ βούλονται ἀγγέλους ἢ πνεύματα ὑπάρχειν, *El IX* § 30, 4).¹⁸ Nu ar fi exclus ca autorul Faptelor să fi cunoscut această aceeași sursă sau o sursă asemănătoare.

După cum s-a putut deja observa considerăm că Iosif Flaviu este o sursă de o importanță primară. Provenit dintr-o familie de mari preoți, Iosif a primit educație la Ierusalim în mediul saducheean dar a trăit în continuare conform principiilor și credințelor (?) fariseice, *Vita* § 12. Este deci a priori posibil de a vorbi despre credințele unui grup și ale celuilalt. Totuși negarea „veșniciei sufletului”, precum și pedepsele și recompensele în Hades (=șeol), de către saducheei sunt clar exprimate de fariseul Iosif, *B II* § 165 și *AJ XVIII* § 16:

„Doctrina saducheeilor susține moartea sufletelor în același timp cu moartea trupurilor”, concepție opusă celei fariseice, *B II* § 163 și *AJ XVIII* § 14. Iosif precizează că problema lor consistă în a „nu observa nimic altceva decât legile”, *AJ XVIII* § 16; ei resping deci tradiția strămoșilor, *AJ XIII* § 297. Dacă Iosif nu vorbește explicit de negarea învierii, nu există umbră de îndoială de vreme ce pentru ei, totul se oprește la moartea omului. Această schițare a gândirii lui Iosif nu trebuie să greșescă. În fapt, saducheeii se țineau fără îndoială de concepția biblică și veche despre șeol unde defuncții continuă să ducă o existență diminuată.¹⁹ Este ceea ce mărturisește probabil inscripția mormântului lui Jason. Concepția tradițională a saducheeilor care nu acceptau ideile noi și dezvoltarea gândirii iudaice în sensul unei anumite forme de dualism „suflet-trup” mai apropiată de gândirea elenistică, poate apărea ca o negare a „imortalității” sufletului. Negarea oricărei forme de viață după moarte antrenează în mod obligatoriu pe aceea a învierii. În plus, această negație este strâns legată de aceea a providenței – destin:

„Ei suprimă absolut destinul și pretind că Dumnezeu nu poate nici să facă, nici să prevadă răul”, *B II* § 164.

„Destinul” care îl însoțește pe drept în timpul vieții și al morții sale, este realitatea „Dumnezeului legământului” în expresiile „Dumnezeul lui Avraam, ...” ale concepției fariseice.

Astfel putem să conchidem că polemica saducheei-farisei creată în contextul exegezei lui Mc.12 și Fap.23 ne aduce un plus de lumină spre a sesiza că centralitatea soteriologiei creștine, ca de altfel și a celei iudaice, este Învierea. Dar să vedem cum o mărturisesc de această dată fariseii.

B – FARISEII

Gruparea fariseilor a lăsat o literatură bogată care permite cunoașterea lor în chip mai autentic. Înainte de a relua datele culese de ici de colo în cărțile care le pot fi atribuite (Ps.Sal, de ex.), este binevenită o trecere în revistă a indicațiilor asupra credinței în înviere a fariseilor.

Cartea Faptelor îi prezintă pe farisei ca fiind opuși saducheeilor, ca apărători fervenți ai acestei credințe, F.Ap. 23, 6-10, „în timp ce fariseii mărturisesc pe amândouă” v. 8 (vezi mai sus) Judecarea fariseului Pavel, 26, 5 înfățișează nădejdea în făgăduința lui Dumnezeu făcută părinților, 26, 6-8, 22-23; 24, 21, 25; 25, 19, altfel spus înfățișează învierea dreptilor și judecata viitoare.

¹⁷ Ediția lui ALBECK 1959, IV – 203. Traducere engleză de DANBY 1933, 397.

¹⁸ Contrar fariseilor, esenienilor și dositeo-samaritenilor.

¹⁹ LESZYNSKI 1912, 19, LE MOYNE 1972, 41.

(Răspunsul lui Iisus dat saducheilor în Mc 12, 26 referitor la făgăduință, la Dumnezeu legământului, se situează în tradiția fariseică, care este aceea a mișcărilor apocaliptice iudaice în general). Fariseii par chiar să admită la această epocă o înviere a morților, chiar și a păcătoșilor, F.Ap. 24, 15.

Iosif Flaviu descrie de două ori cu detalii poziția fariseilor opusă celei a saducheilor și a esenienilor asupra acestui subiect și asupra predestinației:

„Ei cred că a face binele sau nu depinde în cea mai mare parte de om, dar că trebuie, în fiecare caz, cooperarea Destinului (εἰμαρμένῃν); tot sufletul este nemuritor (αθάνατον) și că sufletul celor buni trece în alt corp (μεταβαίνειν δέ εἰς ἕτερον σωμα), în timp ce sufletul celor răi suferă o pedeapsă veșnică”, B II § 163.

„Ei cred în nemurirea sufletului (αθάνατον) și în recompense și suferință date pe pământ celor care în timpul vieții lor au practicat virtutea sau viciul, aceștia din urmă fiind sortiți unei închisori eterne în timp ce primii au posibilitatea de a învia (ἀναβιουον)”, AJ XVIII § 14.

Într-un vocabular imprimat de filosofia greacă și urmînd fără îndoială o tradiție mai veche, descrierea lui Iosif Flaviu atribuie numai fariseilor doctrina răsplătii de dincolo de mormânt și a învierii celor drepti exclusiv, doctrină preluată din Scriptură. Nu este vorba de o simplă concepție filosofică despre nemurirea sufletului cum ar sugera o primă lectură, ci de un punct forte al credinței lor care nu s-ar traduce prin altceva decât prin credința într-o formă de înviere a trupului.

Iosif Flaviu le atribuie credința unei „separări” a trupului perisabil de sufletul nemuritor în momentul morții, *Ant.iud.* XVIII § 14, unde sufletele celor răi îndură pe pământ suferințele meritate în timpul vieții lor, fiind sortiți unei închisori veșnice, în timp ce sufletele celor drepti primesc recompense și posibilitatea de reînsuflețire – înviere în continuare. O idee asemănătoare se găsește în B. II § 163 dar fără să se precizeze când se va face trecerea „în alt corp” numai pentru sufletele dreptilor și fără să se distingă în continuare primele pedepse ale închisorii veșnice.

Iosif Flaviu nu vorbește despre ziua judecării, dar notează discret o înviere trupească a dreptilor. În *Ant.iud.* XVIII § 14, o formă de judecată pare să afecteze pe cei răi precum și pe cei drepti, ca o aluzie ascunsă fără o altă dezvoltare a unei eshatologii individuale (stare intermediară) și a uneia colective. Nu putem afirma că Iosif Flaviu atribuie fariseilor o doctrină (pitagoreică) a migrației sufletelor.²⁰ Chiar în discursul lui Iotapata împotriva suicidului, nu omite, chiar îmbrăcătă într-o formă grecească, credința în învierea de la sfârșitul veacurilor; singure sufletele dreptilor „obțin locul cel mai sfânt în cer de unde, la finele veacurilor, ele vor reveni să locuiască din nou în aceste trupuri sfinte” (ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν, B. III § 374), precizare absentă din pasajele precedente. În alte locuri, conform profeției legislatorului (Moise), învierea este promisă „martirilor pentru lege” și „credincioșilor”, la sfârșitul veacurilor: „Ei vor primi de la Dumnezeu o nouă existență (γενέσθαι τε πάλιν) și o viață mai bună (βίον ἀμείνω λαβεῖν), B. II § 218.

Deși Iosif Flaviu notează în legătură cu asta creditul de care se bucură fariseii în fața poporului, *Ant.iud.* XVIII § 15, rezultă că, chestiune de interpretare, opinia fariseilor era divizată în două școli, acelea ale lui Șammai și Hillel. Interpretarea literală a lui Iez. 37, 1-4 de către șamaiti face din acest pasaj prototipul învierii de la sfârșitul timpurilor subliniind în

²⁰ FISCHER 1978, 155 s, MASON 1991, 156-170 și 297-308. “Reîncamarea” nu afectează decât pe cei drepti o singură dată, cu titlul de recompensă; nimic ciclic, ca la Pitagora sau Platon, în această “metensomatoză” care, în ciuda limbajului grec, indică o credință (iudaică) în înviere. Sub pana lui Flaviu, relatarea lui Eleazar la Masada, B VII §§ 340-357, laudă nemurirea sufletului eliberat de greutatea trupului care îl ține ca încâtușat. Această credință în nemurirea sufletelor pe care o regăsim și în alte locuri (AJ XVII § 354, XII § 282, B I §§ 58, 650, VI §§ 46-48) trebuie să fie atribuită lui Iosif Flaviu, fariseilor sau unei forme de credință eseniene pe care Iosif o atribuia zeloților ce apărau Masada?

principal identitatea corporală a persoanei (prin oseminte), precum și 4QDeutero-Iezechiel, în timp ce hileliții, referindu-se la Iov 10, 10-12 par mai degrabă să conceapă învierea ca o creație nouă (ἀναβίον) într-un corp nou, fără legătură directă între rămășițele pământești ale defunctului și corpul său înviat, *Midraš Rabba*, *Gn R* 14, 5 și *Lev R* 14, 9.²¹ Vocabularul prezentării lui Iosif Flaviu în *Ant.iud.* XVIII § 14 ar corecta puțin ceea ce ar putea părea echivoc pentru cititori în *Răzb.iud.* II § 163 („metempsihoză”- „înviere”, comp. 2 M 7) pe de-o parte iar pe de altă parte, prezentarea credinței ținea să se apropie de cea a hileliților „în corpuri sfinte”, ca o nouă creație, diferită de cea veche, și pe alocuri, părerile lui Pavel (fost fariseu) în 1 Cor. 15, 35. Trebuie să ne punem întrebarea cu privire la diferenței de limbaj dintre *Răzb.iud.* și *Ant.iud.*: ea se datorează cititorilor de limbă greacă pe de-o parte și de limbă iudaică pe de alta, la o evoluție a ideilor, puțin probabil în atât de puțin timp, sau la surse de informare diferite, spre exemplu *Răzb.iud* II § 163 aparține lui Iosif sau provine dintr-o sursă?²²

Targumimi și învierea. În legătură cu cornul din pasajul teofaniei din Sinai și cu darea Legii (cele zece porunci),²³ TgPsJon menționează învierea morților. Această adăugire targumică era pregătită de precizarea „zilei marii judecăți”, v. 7 (înțeleasă în Néof și P) și contextul mai larg al teofaniei, vocile, focul, tunetul și aspectul justițiar al Cuvântului lui Dumnezeu prefigurând zguduitura cosmică de la sfârșit. De fapt, paradisul este asociat teofaniei din Sinai în *LAB* 32, 7-8, ca peste tot semnalul cornului anunță eliberarea sfinților, *Şemone esre* 10, PsSal. 11, 1 s, conf. Zah. 9, 14, sfârșitul timpurilor, ziua judecății, Mt. 24, 31, TgJonIs 27, 12 s, ApAb 31; 4 Esd 6, 23 ss, IV OrSib 173-75, Apoc. 8, 2, 6-13; 9, 1, 13-14; 10, 7; 11, 15, conf. Jl. 2, 1 ss, sau chiar judecata, ApMo 22, 1 cu Mihail, (conf. Dn. 12, 1):

„Tot poporul vedea vocile, cum ele se transformau în urechile fiecăruia și cum plecau din mijlocul unor făclii, și sunetul cornului, care învia morții, și muntele fumegând.”

Această tradiție a învierii morților în Sinai vrea să arate cum toate generațiile, trecute și prezente, participă la darea Legii (copacul vieții în Fac. 3, 24, TgNeof și PsJon). Acest lucru este mai explicit în *PRE* 41²⁴ subliniind puternic caracterul cosmic al zguduirii din Sinai, comparabil cu Neof și PsJon în Ieș. 20, 1-3. Morții învie pentru a auzi cuvântul dar cei vii mor de frică așteptându-l. Această teroare ucigătoare și aceste învieri în momentul unei manifestări divine în contextul unui cutremur cosmic sunt cunoscute prin intermediul tradițiilor din Noul Testament: în discursul eshatologic din Lc. 21, 26 și în momentul morții lui Iisus în Mt. 27, 52-53, sunt semne ale sfârșitului dar și ale teofaniei. Pavel însuși în 1 Cor. 15, 52 și 1Tes. 4, 16-17 (voce, trompetă, nori) mărturisește de existența unei tradiții mai vechi a învierii la sunetul trompetei finale. Pentru el parusia Domnului va realiza ceea ce prefigura teofania de pe Sinai.²⁵

²¹ MIRKIN 1968-75, 103-04, tradus de FREEDMAN – SIMON *1961, 113 s, CAVALLIN 1974, 171-73.

²² MAIN 1990, 182, nu a remarcat nuanțele și divergențele fundamentale ale celor două relatări, ajungând să nu ridice decât o singură problemă, „supraviețuirea într-un alt corp” pentru cei virtuoși. Nu numai cuvântul „supraviețuire” introduce o noțiune absentă în text care vorbește despre reîncarnare sau metempsihoză într-un sens unic și particular comparat cu filosofia greacă, astfel cum bine a notat MASON 1991, 161 ss, dar încă...

²³ Această pericopă era citită la 1 Tisri (anul nou), apoi la sărbătoarea Săptămânilor sau Cincizecime, POTIN 1971, 138 s. În cele două cazuri, lectura celor zece porunci primise o importanță eshatologică incontestabilă, în fața judecății divine de la sfârșitul veacurilor, conf. Mt. 25.

²⁴ FRIEDLANDER 1965, 324, 1981, *PRE* 41.

²⁵ POTIN 1971, 263-65. Autorul a fost surprins de coloratura eshatologică a textelor sărbătorii Cincizecimii, p. 321. A se vedea 11Qmelk ii 25, mai jos, cap. VIII, nota 18, pentru credința veche referitoare la sunetul cornului de berbec la începutul veacului ce va să vină în vederea mântuirii lui Israel.

Prin respectarea prescripțiilor divine, TgOnq și PsJon precizează, „omul va trăi în viața veșnică și va avea partea sa cu dreptii”, fără aluzie directă la credința în înviere²⁶.

Tema răsplătirii dreptilor în lumea viitoare revine ca un *topos*, Neof Num. 23, 23, îmbinată cu pedepsirea nelegiuitorilor, Neof și PsJon Num. 24, 23 și Onq Fac. 49, 1: „...răsplata cuvenită dreptilor și pedeapsa care trebuie să vină asupra păcătoșilor în momentul în care ei vor fi adunați împreună la sfârșitul veacului...în vremea (zilele) lui Mesia...”, a se vedea comentariul Neof. și PsJon Deut. 30, 15. Păcătoșii sunt pedepsiți cu moartea – gheena din lumea viitoare, Neof Deut. 32, 34-35. Păcătoșii prosperă în această lume dar vor fi exterminați în viața viitoare, Neof și PsJon Deut 7, 10. Trebuie aleasă calea vieții, binecuvântarea, altfel spus legea pentru a trăi în viața veșnică, dar blestemul conduce la moarte, Neof și PsJon Deut 30, 19, conf. Pss, Pr și 4Q521 7.

Targumul palestinian cunoaște un midraș în Num. 11, 26, dar cu numeroase variante. În legătură cu profeția lui Eldad și Medad despre luptele cu Gog și Magog (Neof, Pal P-V și Ap 19-20) sau despre Gog, regele lui Magog (Iez. 38, 2) sau de un rege al țării lui Magog (PsJon, conf. Fac. 10, 2)²⁷ la sfârșitul veacurilor, singur PsJon face aluzie la învierea morților lui Israel pentru a gusta bunătatea și pentru a primi recompensa faptelor lor, fără distincție dreptilor și păcătoșilor. Dar cadavrele dușmanilor omorâți de duhul Lui și un foc arzător pornind de dedesubtul tronului slavei sunt mâncate de fiare sălbatice și de păsările cerului.

„...După aceea toți morții lui Israel vor învia și se vor bucura de fericirea care le-a fost pregătită de la început și vor primi răsplata faptelor lor...”²⁸

Aceste evenimente se vor produce „la sfârșitul veacurilor și se referă în mod normal la timpurile eshatologice unde se va institui împărăția lui Dumnezeu, Ieș. 38, 16. Dar în 2 Ba 10, 3; 25, 1 și 4 Esd 12, 32, expresia desemnează „ziua lui Mesia”, conf. PsJon Gn 49, 1, care menționează în același timp răsplata dreptilor, pedeapsa păcătoșilor și fericirea Edenului, sau PsJon Ex 40, 11 care atribuie victoria asupra lui Gog și a bandelor sale la sfârșitul veacurilor lui Mesia, fiul lui Efraim, sau încă PsJon Nb 24, 17, Fap. 2, 17, Enoh 11, 2. Midrașul se inspiră direct din Iez 38-39, 38, 2-8, 15-16, 18-23; 39, 2-4, 9-10, 17-20 (sfârșitul veacurilor, Gog și Magog, popoarele, fiare sălbatice și victoria atribuită lui Dumnezeu), a se vedea Apoc. 19, 17-21. Ideea de înviere prezentă în PsJon trebuie de asemenea să depindă de Iez. 37 care precede acest pasaj despre Gog și despre care targumul dă interpretare diferită de TM. În același timp, textul nu este clar și este greu de spus dacă targumistul înfățișează o înviere în vremea sfârșitului. Și pasajul paralel din Apoc. 20, 7-15 face din lupta dintre Gog și Magog a doua luptă eshatologică.

Dacă deci Neof și Pal P-V fac mențiune de distrugerea lui Gog și Magog în timpul lui Mesia, precum Apoc. 19, 17, este mai mult ca sigur că tradiția lui PsJon era cunoscută în aceeași măsură de către autorul lui Apoc. 20, 9, în ciuda prezentării sale diferite a lui Gog și Magog din Apoc. 20, 8. Apropierea de Apoc. 20 s-ar situa poate încă la nivelul învierii parțiale

²⁶ LE DEAUT 1979, II – pp. 434-35, BERLINER 1884, 237, crede că targumistul vizează negarea învierii de către saducheii.

²⁷ A se vedea VIVIAN 1977, 389-421.

²⁸ LE DEAUT 1979, III – p. 111.

specifică zilelor lui Mesia,²⁹ a se vedea de asemenea PsJn Deut. 32,39 și Mt 11, 5, Lc 11, 22. Orice-ar fi, această tradiție se bucură de o vechime sigură.³⁰

Targumele la DT 32, 39 – Dumnezeu este singura sursă a învierii.

Targumele lui Neof și Pal V afirmă de la început unicitatea lui Dumnezeu care conduce istoria mântuirii prin cuvântul Său; El singur are putere asupra morții și a vieții. Contrar TM, targumele precizează această putere divină în lumea care va să vină.

„Eu sunt Cel care face să moară viii în această lume și care face să re(învie) morții în lumea ce va să vină”.

Conf. TgIs 57, 16: „...fiindcă duhurile morților și sufletele pe care le-am făcut, le voi restitui”.³¹

Interpretarea eshatologică a acestui pasaj în funcție de înviere este veche de vreme ce este perceptibilă în LXX:

Ἐγὼ ἀποκτενω καὶ ζῆν ποιήσω πατάξω κάγω ἰάσομαι

„Eu omor și Eu voi învia, Eu lovesc și Eu voi vindeca”, redată prin timpurile verbale, prezente și viitoare.³² Putem vedea în acest sens *Şemone esre 2*, recenzia palestiniană și cea babiloniană, mai complete, și LAB 51, 5, *Babli, Sanh. 91b*. Dar TgPsJn cunoaște o tradiție mai amplă și independentă:

„Când Cuvântul lui Dumnezeu se va revela pentru a mântui pe poporul Său, va spune tuturor popoarelor: „Vedeți acum că Eu sunt Cel care era și Care va fi și nu este alt dumnezeu afară de Mine. Prin cuvântul Meu omor și dau viață; am lovit pe poporul lui Israel și îl voi vindeca la sfârșitul veacurilor și nu este nimeni care să scape din mâinile lui Gog și ale armatelor sale, când vor veni să lupte împotriva lor.”³³

Contrar TM și a altor targume, proclamarea unicității lui Dumnezeu și a operei Sale de mântuire nu mai este adresată lui Israel singur, ci tuturor popoarelor care vor vedea acțiunea salvatoare a lui Dumnezeu în favoarea poporului Său. Contextul presupune o scenă de judecată la finele timpului unde dușmanii vor fi eliminați și Israel va fi salvat: „va salva din mâinile lui Gog...” sau „va salva din mâna mea pe Gog și pe armatele sale...”, de vreme ce în Num. 11, 26 citim: „toți morții lui Israel vor învia...și vor primi răsplata lor”, a se vedea Deut. 32, 41: „...când mâna Mea va judeca, voi face să cadă pedeapsa asupra opresorilor poporului Meu și asupra dușmanilor lor, voi plăti răsplata faptelor lor cele rele...”. Această „vindecare” prevăzută la sfârșit, după pedeapsa („am lovit poporul casei lui Israel”) și urmând precizării, „Eu omor și dau viață”, nu poate desemna decât învierea, cum o înțeleg TgNeof și Pal V, dar acolo încă fără distincție între drepti și păcătoși.

²⁹ RODRIGUEZ CARMONA 1976, 31 și 1978, 127-139.

³⁰ Folosirea lui κύριος, ar trebui să fie anterior uzului specific creștin după HEINEMANN citat de LE DEAUT 1979, III – pp. 110 s, nota 30, McNAMARA 1966, 233-37, 258-59. Asupra învierii din zilele lui Mesia și a învierii finale, vezi STRACK – BILLERBECK 1926, III – pp. 831-40.

³¹ SPERBER 1962, III – p. 115.

³² Textul masoretic are trei imperfecturi și un perfect, „am lovit”.

³³ McNAMARA 1966, 111, înțelege: „...to rescue from the hands of Gog and his army when...”, și RODRIGUEZ CARMONA 1978, 55: „...de las manos de Gog y sus ejércitos cuando...”, dar LE DEAUT 1980, IV – pp. 277-79: „...sauver de ma main Gog et ses troupes que je laisserai engager le combat avec eux”.

Acest midraș targumic care reintrepretează de asemenea 1 R 2, 6 și Ieș 3, 6, poate revendica o anumită vechime,³⁴ deoarece interpretarea sa este cunoscută din Apoc.³⁵ 1, 4, 8; 11, 17; 16, 5, *ὁ ὢν καὶ ὁ ἴν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, și din In 5, 21³⁶.

TGNEOF – PSJON:DT 33, 6 ȘI TGJON: IS 65, 15: despre cea de a doua moarte

Targumistul a transformat o expresie dându-i un sens eshatologic:

„Ca Ruben trăiește în această lume și ca să nu moară de (Neof - a doua) moartea³⁷ de care mor nedrepții în lumea care va veni...” (TgDt 33, 6)

Chiar dacă cuvântul „a doua” nu era explicit, moartea de care mor păcătoșii desemnează moartea a doua în celelalte texte ale sec. I d.Hr., ca urmare a credinței în învierea generală a dreptilor și a nedrepților, conf. Apoc. 2, 11; 20, 24 și 21, 8, a se vedea LAB 16, 3, 2 Ba 30, 1-4, 4 Esd 7.³⁸

TgIs 65, 15: „Și veți da numele vostru pentru făgăduința aleșilor mei și Domnul Dumnezeu vă va da vouă a doua moarte, dar servitorii săi, dreptii, îi va numi cu un alt nume”.

Dacă dovada vechimii explicației celei „de-a doua morți” este greu de stabilit în TgJr 51, 39 și Is 22, 14, nu merge la fel pentru TgIs 65, 5 și 15 unde tradiția iudaică din Is 65 a inspirat foarte probabil autorul Apocalipsei. De fapt, asemănarea lui „alt nume (nou, LXX)” și lui „a doua moarte” pe care o găsim în Is 65, 15 se regăsește exact în Apoc. 2, 17, 3, 12 și 2, 11. Din discursul eshatologic din Is 65, 15 unde Dumnezeu va crea cer nou și pământ nou, Ierusalim nou, vv. 17-19, s-a inspirat în aceeași măsură Apoc. 21, 1-5 (și 3, 12),³⁹ pasaj unde regăsim mențiunea celei de-a doua morți, 20, 14 și 21, 8. Această apropiere garantează vechimea tradiției targumice în această privință. Tema celei de-a doua morți, totdeauna în raport cu pedeapsa finală a păcătoșilor presupune în mod necesar doctrina judecății finale și a unei prime răsplăți după moarte astfel că un grup recunoștea învierea păcătoșilor pentru pedeapsa finală. Tema putea în continuare numai să primească un sens figurat și să desemneze această pedeapsă eternă a nedrepților opusă reînsufletirii dreptilor.

TGJON: IS 26, 19: a ridica din moarte.

Targumul lui Ionatan, revizuirea unei interpretări palestinieni vechi,⁴⁰ urmărește linia parafrizei din LXX:

„Morții vor învia, aceia care sunt în morminte se vor ridica și cei care sunt pe pământ se vor bucura, căci roua care vine de la tine este pentru ei un remediu, dar pământul celor nedrepți se va prăbuși”.

„Tu ești Care aduci la viață pe cei morți, Tu ești Care înviezi oasele cadavrelor lor, vor trăi și vor cânta înaintea Ta doar cei care zac în pulbere. Căci roua Ta este una de lumină pentru cei care observă legea Ta dar pe păcătoșii cărora Tu le-ai dat putere și care au călcat cuvântul Tău, îi vei arunca în gheena.”

Cum a fost semnalat deja, interpretarea resurecționistă a acestui pasaj la care se atașează de asemenea o scenă de judecată, v. 15, este veche, urcă până cel puțin la epoca LXX. Le v.14 trimite în mod clar la păgâni (neiudei, v.13), care dau cult morților și eroilor

³⁴ După McNAMARA 1966, 112-117, PsJon Dt 32-33 poate urca până la sfârșitul sec. II î. Hr. cu menționarea dușmanilor marelui preot Iohanan (Ioan Hircan, 135-105) în Dt. 33, 11.

³⁵ După McNAMARA 1966, 97-112, 255, parafrază la TgPsJon Ieș. 3, 14 și Dt. 32, 39.

³⁶ „Precum Tatăl, cu adevărat, învie morții și le dă viață, așa și Fiul dă viață celor ce voiesc”. TgPsJon spune: „Eu sunt, prin cuvântul meu, care omor și înviez”. Dar în In., Cuvântul este ipostaziat.

³⁷ A se corecta cu LE DEAUT 1980, 286 s, *mwtnh* 'peste' în *mwth* (cu I, pp. 110 și 440).

³⁸ A se vedea McNAMARA 1966, 117-25, LE DEAUT 1980, 286 s, și BOGAERT 1983, 202-204.

³⁹ McNAMARA 1966, 122-24. A se vedea aici după „Apocalipsă”.

⁴⁰ SPERBER 1962, III – p. 50, RODRIGUEZ CARMONA 1978, 142 s și nota 31, RIBERA FLORIT 1988.

lor care nu vor învia (greco-romanii?), Dumnezeu trebuie să-i pedepsească pentru păcatele lor, să-i distrugă și să le ștergă amintirea. Dar este mai delicat de a-i identifica pe „păcătoșii aruncați în gheenă”, vv 15 și 19: doar răufăcătorii evrei? A determina cine trebuie să învie nu este mai simplu: toți morții lui Israel sau toți oamenii? Este mai mult probabil că numai evreii sunt destinați învierii, cu titlu de recompensă, în cadrul adunării celor împrăștiați, v 15, și că păgânii păcătoși sunt pedepsiți, v 14. Orice ar fi, aceste versete erau folosite ca dovadă scripturistică a învierii pornind de la Profeti prin Gamaliel, la sfârșitul secolului I d.Hr., *Babli, Sanh.* 90b.

TGJON: IS 38, 16:

În cântarea lui Ezechia în Is 38, 16, TM are un text corupt *dny lhy m yhyw wkl-bhm hyy rwhy wthlymny whhymy*⁴¹ pe care fiecare traducător vechi sau modern încearcă să-l redea cât mai bine.⁴² LXX a înțeles:

„Doamne, el(suflet?, v. 15), efectiv, ți s-a arătat, și Tu mi-ai deșteptat duhul, și mângâiat, am trăit”, atestă o lectură *dny lyh mhw lk w(...)yhyyt rwhy...*, în timp ce 1QIs (aprox 100 î.Hr.) se citește *dwny lyhmh yhyw wkwk bhmh hyw rwhw...* unde vedem sufixele lungi dar Peșita (P) și targumul sprijină varianta *rwhy*. Vom urmări TH citit prin LXX în 16a mai puțin un *waw >yod*, *dny lyh mhyh lk*, și TM în 16b mai puțin un *he>het*, *lhm*. Efectiv, o asemenea corupere s-a putut produce înaintea anului 100 î.Hr., într-o vreme în care nu se diferențiau deloc sau puțin formele mediale și finale, unde separarea cuvintelor nu era totdeauna bine marcată și unde două *waw* una după alta se pot confunda cu *he*, etc. În acest caz obținem o construcție participială urmată de un neîmplinit schimbat.⁴³ Vom propune deci să se înțeleagă:

„Doamne, în ciuda ei (amărăciunea)ă (-mă) să trăiesc pentru Tine care încerci viața mea, vindecă-mă (*lit.* trebuie să mă vindeci)și dă-mi viață”.

V. 17 începe prin *hnh...* descrie deci consecința acestei chemări neliniștite și a acestei încrederi în viață: „Iată, amărăciunea mea devine pace, pentru că tu ai izbăvit sufletul meu din groapă...” Este clar că TH, TM, LXX și 1QIs nu fac aluzie decât la o restaurare și la o vindecare, dar targumistul introduce o referire la învierea universală a morților, (TgIs 45, 8):

„Doamne, despre toți morții tu ai spus că-i vei învia, dar înaintea lor, tu ai înviat sufletul meu, m-ai înviat și m-ai ținut.”

Chiar dacă sfârșitul versetului nu afirmă decât o înviere a regelui repus pe picioare, targumistul exprimă clar că Dumnezeu deține puterea lui TgDt 32, 39. Pe această temă noi am mai scris în Cartea Osea.

TGPAL: EZ 37, 1-14, ȘI PAL P: IEȘ. 13, 17:

Contrar Targumului lui Onkelos care urmează destul de îndeaproape TM, TgPal⁴⁴ a interpretat istoric viziunea profetică de restaurare națională din Iez 37, 1-14 pentru a aduce o

⁴¹ În părțile sale care s-au păstrat, 1QIs, de scriere irodiană, fondează Textul masoretic: *'dny l(y)hm yhyw wkl bhm h(w)t(h)lymny whhymy*, ce urmărește puțin traducerea lui Aquila, cu excepția sufixului feminin plural, pers. a treia.

⁴² Pentru această întrebare, a se vedea TOURNAY 1962, 482-89, și NYBERG 1973, 85-97. Printre traducerile moderne, KOENIG 1959 (Biblia, col. Pleiade) urmărește în parte 1QIs și în parte Textul masoretic. TOB îmbrățișează genul midrașic. Pentru aparatul critic, conf. GOSHEN – GOTTSTEIN 1981, II.

⁴³ Precum în 2 S 5, 8 spre exemplu unde o asemenea construcție a scăpat multor traducători: “Oricine vrea să lovească pe iebusit, trebuie să aștepte canalul...” Nu este demonstrat că Septuaginta a parafrazat, căci TH al epocii putea foarte bine să nu fie cel al Textului Masoretic, în pofida lui BARTHELEMY 1986, 273-75, care nu dă o explicație nici un text acceptabile.

⁴⁴ DIEZ MACHO 1958, 198-205, a se vedea RODRIGUEZ CARMONA 1978, 73-93.

soluție la întrebarea referitoare la soarta rezervată celor morți în exil (Iez 37, 1).⁴⁵ Efectiv, după o traducere veche, nu vor învia la sfârșitul veacurilor numai aceia care fuseseră înmormântați în Palestina,⁴⁶ de unde dorișta evreilor din diaspora de a reveni în Palestina pentru momentul morții. Midrașul referitor la cei 30000 de efraimiți care au urcat din Egipt 30 de ani înainte de timpul hotărât (*qš'*),⁴⁷ uciși de filistenii și ale căror oseminte se odihnesc în valea Dora (Șaron), este corelat cu Iez 37 din TgPal, fără îndoială din cauza criticii „văii Dora” și a osemintelor uscate (*PRE*), dar în Ieș 13, 17 din TgPal P din cauza menționării filistenii – efraim și Egipt (1 Ch 7, 20-21) și din lectura lui Iez. 37 la sărbătoarea Paștilor (la sabatul festiv, vezi *PRE* 48).⁴⁸ În ciuda elementelor foarte posibil mai târzii, acest midraș poartă urmele folosirii lui Iez. 37 ca vesteire a învierii eshatologice. Aceasta se produce prin sunetul unei voci, *ql* v.7, în momentul unui cutremur de pământ, v. 12, *zy* v. 3 (=σεισμός), printr-un cuvânt profetic, vv. 4, 7, 10, venirea Duhului, vv. 5-6, 9-10, 14, în momentul unei adunări, v. 12, și intrarea în pământul lui Israel cu o revelație divină, vv.12-14, conf. TgEx 20, 1. În acest act de re-creație, morții revin la viață cu excepția unuia singur, judecat nevrednic prin faptele sale, v. 10, de asemenea *PRE* 33. Cei morți în exil nu au deznădăjduit că nu vor vedea „izbăvirea” lui Dumnezeu pe care El trebuie să le-o aducă, deoarece:

„Iată că voi aduna pe cei împrăștiați, voi deschide mormintele morților voștri și vă voi ridica din morminte și și vă voi duce în pământul lui Israel”, v. 12.⁴⁹

Se arată aici asocierea verbelor învierii: *qhm – hyh – pth – slq*. Deschiderea mormintelor și ridicarea din șeol se supun acțiunii divine (a se vedea Midrașul celor 4 chei în TgGn 30, 22 și Deut. 28, 12).

Această interpretare a lui Iezechiel în favoarea învierii morților lui Israel în timpurile mesianice este veche și anterioară credinței unei învieri universale. Ea transpărea, în Mt 27, 51 – 54 în momentul morții lui Iisus și este cunoscută de Părinții Apostolici⁵⁰ și de 4 M 18, 17 (a se vedea Cap. 1: Iez 37 și referirile la sinagoga din Dura Europos) și mai ales de 4QDeutero-Iez (mai sus cap. X) și discuțiile școlilor lui Hillel și Șammai.

TGJON: OS 6, 1-2: În timp ce LXX traduce într-o manieră ambiguă pasajul din Osea la semnificație metaforică, targumul⁵¹ nu lasă îndoială asupra interpretării sale:

LXX: „În opresiunea lor, ei se vor ridica către mine, spunând: „Să ne întoarcem la Domnul Dumnezeul nostru, căci El este care a sfâșiat, El ne va îngriji, El a lovit, El ne va bandaja, El ne va vindeca după două zile, a treia zi vom fi înviați și vom trăi înaintea Lui”.

⁴⁵ „Profetul Iezechiel spune: Când Domnul lumii m-a făcut să cunosc mântuirea care va fi pentru rămășița lui Israel dispersată printre națiuni, gândeam în mine însumi: Ce va fi celor morți în exil?”

⁴⁶ Sprijinind ideea până la a afirma o înviere numai a israeliților. A se vedea STEMBERGER 1973, 257 ss. A se vedea de asemenea mai sus inscripțiile de pe osuare și sarcofage, și practica reînhumării în țară și la Ierusalim pentru evreii din diaspora.

⁴⁷ Conf. LE DEAUT 1963, 149 și 274 s.

⁴⁸ Pentru obiceiul palestinian al acestei lecturi, a se vedea PERROT 1973, 233-35.

⁴⁹ Cu GRELOT 1969, 37 și nota 56.

⁵⁰ A se vedea GRASSI 1964-65, 162-64. Această exegeză este de asemenea apărută de Părinții Apostolici, în special Iustin, *I Apologie* 52, Tertulian, *De resurrectione carnis* 29-30 și Irineu, *Adversus Haereses* V 15, care refuză să vadă mai mult decât o alegorie a adunării israeliților dispersați, cum o doreau adversarii lor, a se vedea DANIELLOU 1965=1966, 111-21: „Viziunea oaselor uscate”, cu citări și aluzii la acest pasaj în literatura veche.

⁵¹ SPERBER 1962, III – p. 395. Pentru Textul Masoretic, a se vedea cap. I.

TgJon: „...vor zice: „Să ne întoarcem la cultul Domnului, căci El a sfâșiat, va îngriji, El a trimis necazul nostru, El ne va odihni; ne va învia în zilele mângâierii care trebuie să vină, în ziua în care va învia pe cei morți (*hywt myty*), ne va învia (*yqymym*) și vom trăi înaintea Lui”.

După reacția anti-anropomorfică din v. 1 și în linia Septuagintei, targumul consideră acel „după două zile” drept zile de mângâiere care vor veni și „a treia zi” din TM drept ziua învierii morților, în timpul mântuirii eshatologice. Este intrarea în „odihna lui Dumnezeu” așa cum este înțeleasă în He 3, 11; 4, 1-5, 10-11, PsJon Fac. 49, 15 („odihna lumii ce va veni era bună”), 4 Esd 7, 75, 95. Această interpretare a lui Osea 6, 2 este veche de vreme ce Midrașul *Bereshit Rabbah* asupra Fac. 22, 4 a păstrat o colecție de *testimonia* asupra celei de-a treia zile grupând operele salvatoare ale lui Dumnezeu unde figurează Os 6: Iosif își eliberează frații (Fac. 42, 18), legea din Sinai (Ieș 19, 16), Rahab și spionii (Ios. 2, 16), întoarcerea din exil (Ez. 8, 32), Ester salvează pe Israel (Est. 5, 1), Iona salvat (Ion 2, 1) și învierea morților (Os 6, 2), a se vedea figura în Enoh 11, 17-19, semnul lui Iona în Mt 12, 38-40 și învierea de a treia zi în 1 Cor. 15, 4, F.Ap. 10, 40 și Mt. 20, 19 și loc.par. Este începutul consolărilor,⁵² Această temă ar putea fi la originea lui 4Q521 2 ii 11 -14.

TGJON: 1 R 2, 6 și 25, 29: În cântarea Anei, targumul introduce conceptul de viață veșnică și, în consecință, presupune o înviere viitoare după o stare intermediară în șeol.⁵³ Acest pasaj este citat de către șamaiți în *Babli, Sanh.* 13b, *Rosh ha-Shanah* 17a.

2, 6: „Toate acestea sunt acțiuni puternice ale lui Dumnezeu Cel Atotputernic, El omoară și prin cuvântul Său dă viață, El coboară în șeol și El ne va ridica pentru viața veșnică”.

Un alt pasaj reia concepția unei stări intermediare după moarte pentru sufletul dreptului, amintind așezarea sufletelor din textele apocrife și inscripții:

25, 29: „...și sufletul domnului meu să fie așezat în depozitul vieții veșnice înaintea lui Iahve, Dumnezeuul tău, în timp ce sufletul dușmanilor tăi

Câteva versete din targumele Psalmilor sau alte hagiografe conțin dezvoltări denotând fățiș credința în învierea morților, aluzii la judecată (Ps. 1, 5; 49, 16), nemurire (Ps. 66, 9 – „ a numărat sufletul nostru pentru viața lumii ce va să vină”), pedepsirea păcătoșilor, Ps. 22, 30 („și sufletul păcătosului nu va trăi”). Dar este mai dificil de a stabili vechimea acestor dezvoltări. Cum apare foarte clar, datele esențiale și cele mai vechi ale targumelor se potrivesc perfect cu cele ale textelor studiate anterior, în linia credinței fariseice.

Am oferit doar o selecție parțială și subiectivă a targumimilor, cum de altfel nu ne-am oprit nici asupra corpusului integral de texte biblice vechitamentare care vorbesc despre Înviere. Vom reveni într-o lucrare de sine asupra tuturor. Ceea ce am vrut să evidențiem în chip deosebit a fost faptul că vocabularul vechitamentar uzitează mai mulți termeni pentru a exprima conceptul de înviere: *qhm – hyh – pth – slq*, despre care în chip sintetic am scris în altă parte, și că mediul iudaic înregistrează o evoluție conceptual teologică în acest segment al credinței sale, evoluție din care se regăsește în Noul Testament o mare parte: unicitatea Stăpânului vieții și a morții; moartea întâi și moartea a doua; învierea în trupuri sfinte, trupuri duhovnicești, iată numai câteva exemple. Cert este faptul că revelația este unică și unitară, că ea pivotează în jurul unui axis care nu este altul decât învierea și viețuirea noastră în sensul dobândirii acesteia.

⁵² GRELOT 1969, 38 s, 46 s, DUPONT 1959, 742-61=1967, 321-336. Sufletul care a părăsit definitiv trupul a treia zi, acesta începe să se descompună, conf. In. 11.

⁵³ SPERBER 1959, II – pp. 97 și 148.

TEOLOGIE ISTORICĂ

CLERICI ORTODOCȘI ROMÂNI CARE AU SUFERIT ÎN TIMPUL PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. Romanian Orthodox Clergy who suffered during the First World War

Shortly after the beginning of the First World War, the Romanian Orthodox clergy was the target of the German and Austro-Hungarian conquering armies; this attitude was not fortuitous, because along the time the Romanian Orthodox clergy who came from the simple faithful people were always in the middle of the people and besides them in moments of suffering but also in moments of fulfillments; they have actually identified with aspirations for freedom, justice and national unity.

Except the horrors of the war, that had unfortunate effects upon the entire Romanian people, many Romanians among which also Orthodox clergy died, were mistreated, were sent to jails, arrested, deported, and were forced to take refuge to other lands.

The sacrifices of the clergy and of the Romanian Orthodox faithful people during the First World War are considered to be heroic deeds of our people, but at the same time also deeds of Christian martyrdom.

Într-unul din studiile anterioare, am prezentat câteva aspecte privitoare la participarea clerului ortodox român la primul război mondial; în acesta, însă, ne vom referi, pe scurt, la anumite evenimente nefericite din viața clerului ortodox român din timpul primului război mondial; este vorba aici despre clerici ai Bisericii noastre care au fost uciși, maltratați, închiși, arestați, deportați, refugiați ș.a.; iată cum s-au petrecut evenimentele.

După ce România a intrat în război (în anul 1916), autoritățile germane și austro-ungare au pornit o puternică prigoană împotriva populației românești. În cadrul acesteia, numeroși slujitori ai Bisericii din Muntenia, Oltenia, Banat și îndeosebi Transilvania au fost urmăriți, maltratați, persecutați, deportați sau uciși.

Între cei ce și-au dat jertfa supremă amintim pe: preotul *Constantin Păunescu*, din Radomirești, jud. Olt, "împușcat fără nici o vină, la Drăgănești-Olt, în prezența soției, a copiilor și a tatălui (21 februarie 1917), după ce i se săpase groapa în prezența sa"¹; preotul *Vasile Iliescu-Buzăianu*, din Homești, Râmnicu Sărat, ucis "după ce omorâse el însuși câțiva soldați care vroiau să-i necinstească fetele"²; preotul *Ghiță Giurescu*, din

¹ Pr. Prof. M. Păcurariu, *Contribuția Bisericii la realizarea actului Unirii de la 1 Decembrie 1918*, în „Biserica Ortodoxă Română”, CXVI (1978), nr. 11-12, p. 1254.

² *Ibidem*, p. 1254.

Bălănești-Buzău "a fost găsit străpuns de baionete, în casa sa"; alți preoți din Muntenia și Dobrogea au fost prizoniți de către trupele de ocupație din acele părți, unii dintre ei fiind împușcați și anume: preotul *Gheorghe Balaban*, și soția sa *Florica*, din Viziru, Brăila; preotul *Vasile Aftenie*, din Valea Nucarilor, Tulcea; preotul *Constantin Niculescu*, din Pribegi (azi, localitatea Stejaru), preotul *Anghel Bălteanu*, din Stelnica, Ialomița ș.a.³ Preotul *Iosif Popescu*, din Gheboieni-Dâmbovița, "a fost omorât pe câmp, în apropierea satului"⁴; preotul *Gheorghe Ghicorea*, din Spulber-Vrancea, "a murit în ziua de Crăciun 1917, în urma bățăilor îndurate, iar peste o lună i-a murit soția, rămânând în urma lor 11 copii"⁵.

Numeroși preoți au murit în urma unor crunte maltratări: *Gheorghe Dobrinescu*, din Dedulești-Argeș, *Vasile Grigorescu*, din Rociu-Argeș, *Marin Mihăilescu*, din Căscioarele-Ilfov, *Ioan Mirchie*, din Ponoarele-Mehedinți, *Panaite Gheorghe*, din Fântânele-Prahova, *Gheorghe Diaconescu*, din Vlădeni-Dâmbovița, *Gheorghe Popescu*, din Puchenii Moșneni-Prahova; *Ștefan Andronescu*, din Răstoaca-Vrancea, *Ioan Danțiș* din Spinești-Vrancea, *Stan Popescu*, din Dăscălești-Buzău, *Ilie Ionescu*, din Turnu Măgurele, *Zaharia Popescu*, din Strâmbu, azi Lunca-Buzău, *Petre Eureanu*, din Sutești-Brăila, *Enciu Gălceanu*, din Satu Nou-Constanța ș.a.⁶

Alți preoți și-au dat viața, deportați în închisori din Germania, Ungaria sau din țară. *Alexandru Georgescu*, din Dăneasa-Olt, într-o închisoare din Berlin, *Iordache Pătrășcoiu*, în lagărul din Lamsdorf, *Eftimie*, din Răboia, Argeș, în Germania, *Gheorghe Dragomir* (Dr. profesor de Teologie), din Biserica Albă, în Șopron-Ungaria, *Alexandru Atnagea*, din Vrai, Caraș-Severin, *Petru Langa*, din Șercaia-Făgăraș, în Fules-Șopron, *Dumitru Deac*, din Calvasăr-Sibiu, în Lakompak, Ungaria, *Nicolae Munteanu*, din Lisa-Făgăraș, în Cluj, *Ioan Pop-David*, din Scorei-Făgăraș, în Seghedin, *Avram Stanca*, din Petroșani, *Ioan Bercan*, din Rupea, *Teofil Păcurariu*, din Nandru-Hunedoara, *Ioan Gavrilescu*, din Țanțari-Brașov, *Ioan Coman*, din Sita Buzăului, *Mihai Ganea*, din Veneția de Jos-Făgăraș, *Gheorghe Boieriu*, din Telechi Recea-Făgăraș, *Iosif Cațavei*, din Lisa-Făgăraș, *Ioan Hulea*, din Buia-Sibiu, *Emanoil Beșa*, din Zlatna-Alba, *Nicolae Gliga*, din Râpa de Sus, Mureș, *Iacob Chifa*, din Soporul de Câmpie-Cluj; în 1918, au fost împușcați câțiva preoți, între care îi pomenim pe: *Atanasie Conceatu*, din Deta, Timiș, *Ioan Opriș*, din Oprișani, Turda, *Cornel Leucuția* și *Cornel Popescu*, din Șimand-Arad, *Mihail Dănilă*, din Dijir-Bihor, *Iosif Silaghi*, din Bicău-Satu-Mare ș.a.⁷

Mulți clerici au fost deportați în județul Șopron, între care amintim: protopopul *Vasile Saftu*, din Brașov, protopopul *Ioan Lupaș*, din Săliște, protopopii *Sergiu Medean* și *Ioan Simu*, din Sebeș, protopopul *Ștefan Rusu*, din Tg. Mureș, protopopul *Cornel Popescu*, din Hațeg, preoții *Ioan Prișcu* și *Nicolae Stinghe*, din Brașov (ambii cu familiile lor), preotul *Ilie Ioanovici*, din Feldioara, preotul *Filip Crețțaru*, din Bod, preotul *David Coman*, din Vama Buzăului, preotul *Ioan Dima*, din Sita Buzăului, preotul *Gheorghe*

³ *Ibidem*, p. 1254 și 1255.

⁴ *Ibidem*, p. 1254.

⁵ *Ibidem*, p. 1254.

⁶ *Ibidem*, p. 1254.

⁷ *Ibidem*, p. 1254.

Cerbu, din Întorsătura Buzăului, preotul *Aurel Nistor*, din Araci (azi jud. Covasna), preotul *Vasile Stoicanea*, din Șercaia, preotul *Iosif Cațavei*, din Lisa-Făgăraș, preotul *Gheorghe Conta*, din Cincu-Făgăraș, preotul *Dumitru Mandeal*, din Porumbacu de Jos, preotul *Toma Doican*, din Sebeșul de Jos, preotul *Ioan Druhora*, din Boița, preotul *Nicolae Dorca*, din Loamneș, preotul *Valeriu Popovici*, din Sibiel, preotul *Ilie Beu*, din Apoldu de Jos, preotul *Nicolae Manițiu* (împreună cu familia) și preotul *Toma Oprea*, din Vurpăr, Sibiu, preotul *Toma Stanciu*, din Agârbici, Sibiu, preotul *Iacob Terchilă*, din Coșca Mică, preotul *Gheorghe Șerban* din Șmig, Sibiu, preotul *Sebastian Stanca*, din Sebeș, mai apoi consilier la Cluj, preotul *Ioan Popa*, din Daia, Alba, preotul *Teodor Sasu*, din Fărău, Alba, preotul *Candin Suciu*, din Măgina, Alba, preotul *Iosif Magda*, din Feneș, Alba, preotul *Dumitru Goia*, din Sohodol, Alba, preotul *Victor Șandru*, din Lupeni, preotul *Petru Todoran*, din Curechiu-Hunedoara, preotul *Constantin Tisu*, din Peștera, Hunedoara, preotul *Patriciu Pinte*, din Cața, azi, în jud. Brașov, preotul *Dănilă Sasu*, din Homorod, azi, în jud. Brașov, preotul *Onoriu Sasu*, din jud. Mureș, preotul *Vasile Smilgeschi*, din Sâncel, jud. Alba, preotul *Vasile Muntenescu*, din Solovăstru, Mureș, preotul *Octavian Petra*, din Ibănești, Mureș, preotul *Petre Gora*, din Fărăgău, Mureș, preotul *Ariton Popa* și *Ioan Oprinca*, din Reghin, preotul *Alexandru Gligor*, din Șard, jud. Mureș, preotul *Ioan Tăslăuan*, din Bilbor, Harghita, preotul *Teodor Toader*, din Mărișel-Cluj, preotul *Iuliu Trușea*, din Ciucea, Cluj, preotul *Vicențiu Pandrea*, din Aruncuta, Cluj, ș.a.⁸

O seamă de preoți din Banat au fost închiși în Seghedin sau în alte zone, iar apoi, deportați la Șopron și anume: *Nicolae Novacovicu*, din Gârbovăț, *Pavel Mioc*, din Vărădia, *George Costescu*, din Racovița, *Ioan Covrig*, din Ilidia, *Romul Jurchescu*, din Peștera, *Martin Vernichescu*, din Vârciorova, *Petre Căprariu*, din Belint, *Moise Bărbulescu*, din Chevereușul Mare, *Nicolae Martinovici*, din Topolovățul Mare, *Ioanichie Neagoe*, din Petrovaselo, *Aureliu Maghețiu*, din Toager, *Ioan Măran*, din Ciclova Română, *Cornel Ștefan*, din Orșova, *Valeriu Dabiciu*, din Cacova (Grădinari), *Nicolae Rădoi*, ș.a.⁹

Diferiți preoți au fost închiși și în Zombor (azi Jugoslavia): *Isaia Popa*, din Ocna Sibiului, cu familia, *Trandafir Scorobeț*, din Roșia-Sibiu, mai apoi arhiereu sub numele de *Teodor*, *Dimitrie Bunea*, din Sadu, *Valentin Copos*, din Bobota-Sălaj (închis în județul Szabolcs), *Iosif Morariu* și *Nicolae Pinciu*, din Hosman-Sibiu, au fost închiși în Becicherecul Mare ș.a.¹⁰

În unele închisori din Transilvania au fost închiși preoții: *Iosif Micu*, din Feldioara, *Ioan Nan*, din Sânpetru, *Ioan Bogdan*, din Zizin, *Ilarie Gonția*, din Țânțari (azi, Dumbrăvița), *Petru Cațavei*, din Rodbav, *Dimitrie Greceanu*, din Hărman, *Ioan Modroiu*, din Vama Buzăului, *Ioan Leucă*, din Mercheașa, *Eftimie Maniu*, din Fântâna (toți preoții amintiți din jud. Brașov), *Gheorghe Neagovici*, din Întorsătura Buzăului, *Gheorghe Hamza*, din Brețcu, *Augustin Cosma*, din Micfalău (toți clericii din jud. Covasna), *Ioan Capătă*, din Șona-Făgăraș, *Lazăr Popa*, din Șinca Nouă, *Ioan Dancăș*,

⁸ *Ibidem*, p. 1256-1257.

⁹ Preotul *Gheorghe Naghi*, *Preoții din Banat și evenimentele anilor 1914-1918*, în "MB", XXVIII (1978), nr. 10-12, p. 602-610.

¹⁰ Pr. Prof. M. Păcurariu, *Contribuția Bisericii ...*, p. 1257.

din Rășinari, *Nicolae Vlad*, din Șelimbăr, *Ioan Damian*, din Nucet, *Coman Baca*, din Poplaca (toți preoții, din jud. Sibiu), *Ilie Dăianu*, protopop din Cluj ș.a.¹¹

Un număr mare de preoți au fost arestați și închiși în diferite locuri din țară: *O. P. Ariniș*, din Corbi-Muscel, *Badea Bănică*, din Martologi-Argeș, *Ilie Băjescu*, din Cocu-Argeș, *O. P. Dumitrescu*, din Fălcoiu-Romanați, *Radu Georgescu*, din Pădureți-Argeș, *Gheorghe Ghinescu*, din Ungureni-Argeș, *Ștefan Grigorescu*, din Șerbănești-Argeș, *Vasile Grigorescu*, din Rociu-Argeș (mort în arest), *Nicolae Marinescu*, din Muereasca de Sus-Vâlcea, *Gheorghe Mazilescu*, din Frunzaru-Olt, *Ion Mihăescu*, (și deportat la Râmnicu Sărat), *Ioan Muzicescu*, din Mozăceni, Argeș, *Gheorghe Nasture*, Berislăvești-Argeș, *Ioan M. Popescu*, *Gheorghe Seiculescu*, din Seaca-Olt, *Ion Ungureanu*, din Dedulești-Argeș, *Traian Velureanu*, din Berzești-Vâlcea, *Toma Vitănescu*, din Milcov-Olt, *Marin Zefiru*, din Săpunari-Argeș¹²; din Banat: *Iosif Drăgoi*, din Globurău, *Coriolan Buracu*, *Antonie Miloșescu*, *Isidor Zaberca*, *Emanuel Ciulei*, din Ciuchici, *Ilarie Gherban*, din Sârbova, *Serafim Băian*, din Margine, *Mihail Costescu*, *Constantin Dure*, *George Costescu*, din Racovița, *Eftimie Jianu*, din Orșova; aceiași soartă au avut-o și alți preoți din Muntenia: *Nicolae Toma*, din Borlești, *Traian Popescu*, din Nehoiași, *Grigore Balaban*, din Brăila, *Bucur Stan*, din Tătaru (Brăila)¹³.

Anumiți preoți au fost bătuți sau maltratați, iar în urma acestora câțiva au murit: *Dumitru Andreescu*, din Măciuca-Vâlcea, *Dumitru Georgescu*, din Negrași-Argeș, *Constantin Gogiulescu*, *Nicolae I. Ionescu*, din Brezoi-Vâlcea, *Gheorghe Popescu*, din Milostea, Vâlcea, *Nicolae Șt. Popescu*, din Ungheni-Argeș, *Florea Peleşcanu*, din Malaia-Vâlcea, *C. Răiculescu*, din Olănești-Vâlcea, *Dumitru Roman*, din Pârâieni-Vâlcea, *I. Rădulescu*, din Prundeni-Vâlcea.

Din pricina prigoanelor o serie de preoți bănățeni s-au refugiat în România: *Iuliu Musta*, din Glimboca, *Gheorghe Tătucu*, din Iablanița, *Dr. Avram Imbroane*, *Nicolae D. Constantin*, din jud. Ialomița ș.a.¹⁴

Din scurta prezentare a unor necazuri îndurate de clericii Bisericii noastre reiese faptul că jertfele lor se înscriu alături de cele ale credincioșilor, iar prin suferințele lor comune au slujit neamul și credința, Țara și Biserica.

¹¹ *Ibidem*, p. 1257.

¹² Gherasim Piteșteanu, Episcop vicar, *Slujitorii bisericii din Eparhia Râmnicului și Argeșului în timpul ocupației străine 1916-1918*, în "MO", XXX (1978), nr. 10-12, p. 765-767.

¹³ Pr. Gheorghe Naghi, *Preoții din Banat...*, p. 602-610; Dr. Ioan Toacă, *Aportul slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române la luptele contra regimului de ocupație, pentru eliberarea pământului străbun (1916-1918)*, în "BOR", CXVI (1978), nr. 11-12, p. 1288.

¹⁴ Pr. Gheorghe Naghi, *Preoții din Banat...*, p. 602-610; Dr. Ioan Toacă, *op. cit.*, p. 1287.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

MISIUNEA PRIN ACTIVITATEA DIDACTICĂ RELIGIOASĂ

VALER BEL, VASILE TIMIȘ

RÉSUMÉ. La mission par l'activité didactique religieuse. La mission est une obligation de l'Église. Au jour de la Pentecôte, le jour même où elle a été créée, elle a reçu le commandement de prêcher le message du Christ dans tout le monde et à toute la création. L'enseignement explicite constitue la première étape de ce processus. La leçon à la classe, l'un des cadres les plus propres. Son efficacité peut être amplifiée par une meilleure collaboration du professeur avec l'inspecteur de religion, avec le prêtre et avec la communauté de la paroisse. Le professeur doit être formé depuis ses années de faculté et doit être suivi et encouragé pendant toute son activité pédagogique. La classe de religion constituera, finalement, un lien entre culture et foi, avec des valences ecclésiales, éducatives et sociales.

Misiunea creștină (= trimitere, de la vb. lat. mitto, -ere, -si, -ssum = apostolein, -elo, subst. apostolos) este trimiterea Bisericii în lume, ca permanentizare a trimiterii lui Hristos (In. 20,21), în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos într-o slavă.¹

Afirmația că Biserica este misionară nu reprezintă o chestiune secundară. Ea nu este mai întâi Biserică și apoi misionară. Din Ziua Cincizecimii, mărturia credinței face parte din însăși esența vieții creștine. Misiunea este o dimensiune esențială a ființei și vieții Bisericii. În Simbolul de Credință mărturisim "una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Apostolicitatea include apostolatul sau misiunea ca dimensiune a ființei Bisericii înseși. "Trimiterea" sau chemarea misionară a Bisericii își are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în Hristos și în "participarea" ei la înțelegerea Lui slujire (In. 20,21; Mt. 28, 18-20)². De aceea vocația misionară a Bisericii ține de apostolicitatea ei. Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că se prevaluează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până azi, și pentru că posedă anumite instituții și slujiri apostolice fără de care ea nu se poate identifica, ci și pentru că are o trimitere mesianică (Mt. 10,5-40; 28,19) așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (In. 20,21), iar Apostolii de Iisus Hristos.³

Dacă Biserica a fost întemeiată în mod concret, ca o comunitate istorică în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu sau ca sacrament al Împărăției lui Dumnezeu, prin Pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli, aceștia constituind prima celulă a Bisericii, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea oferită în Hristos prin misiunea Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos și a Duhului Sfânt în lume. Faptele Apostolilor menționează

¹ Pr. Prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. Vol. 1 *Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p.15.

² *Ibidem*, p.7, 116.

³ Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 1994, p.35.

în repetate rânduri că Domnul “adăuga” Bisericii pe cei ce se mântuiau (2,47); îi “adăuga” prin activitatea misionară a Apostolilor și a colaboratorilor acestora.⁴

Ca act al voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină (= misiunea Bisericii) este acea activitate în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate care permanentizează trimiterea lui Hristos în lume, chemând și trezind creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea Bisericii face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia.⁵

Misiunea Bisericii este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și vizează liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică, transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică prin Sfintele Taine, culminând în Sfânta Euharistie.⁶

Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică și social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieții, a sfințeniei, iubirii și unității existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenței și modelul suprem de nedepășit al vieții Bisericii.

Vocația misionară este comună. Biserica în totalitatea ei ca trup al lui Hristos și comunitate liturgică are responsabilitatea realizării misiunii.

În misiune Biserica acționează atât ca întreg, cât și prin fiecare dintre membrii ei, dar nu independent, ci în relație reciprocă. Biserica este constituită ca trup al lui Hristos care are multe mădulare cu slujiri diferite (1 Cor.12, 27-30) sau ca noul popor al lui Dumnezeu (1 Pt. 2,9) în cadrul căruia se disting starea harică sau preoția generală a tuturor credincioșilor, întemeiată prin Tainele de inițiere în viața creștină (Botez, Mirungere și Euharistie) și preoția bisericească-sacramentală. Slujirea preoțească propriu-zisă, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos și acordată prin Taina hirotoniei în succesiune apostolică, are funcții speciale: sacramentale, didactice și pastorale, un rol reprezentativ și o responsabilitate deosebită în Biserică, responsabilitate ce decurge din Taina preoției.⁷

Slujirea preoției sacramentale și cea a preoției generale a tuturor credincioșilor sunt deosebite ca natură și ca autoritate, și întrucât participă în mod diferit la preoția lui Hristos, aceste slujiri nu se pot înlocui una cu alta. Fiecare are locul, funcția, slujirea și specificul ei în Biserică. Credincioșii au și ei o slujire în Biserică, participă la misiunea Bisericii și poartă o responsabilitate pentru Biserică și misiunea ei în solidaritate și colaborare cu preoția sacramentală⁸.

Vestirea și mărturisirea lui Hristos face parte din lauda și mulțumirea tuturor acelor care au avut bucuria de a se împărtăși de mântuirea oferită în El ca membri ai Bisericii Sale: “Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt.10,32). De aceea, un creștin adevărat este și misionar prin însăși starea lui de creștin și membru al Bisericii. Toți creștinii au datoria de a

⁴ Pr. prof. dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 117.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Pr. prof. dr. Ioan Ică sr., Dreifaltigkeit und Mission, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Teologia Ortodoxă on XLII, 1997, p.18.

⁷ Cf. Ion Bria, *op. cit.*, p. 313.

⁸ Pr. prof. dr. Valer Bel, Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, Apostolul mirenilor, p. 159-180.

mărturisi credința în Dumnezeu și lucrarea Lui mântuitoare împlinită în Iisus Hristos. Mirenii participă însă la misiunea Bisericii numai prin raportarea la preoții și episcopii lor, ca astfel să existe o coerență între toate părțile Bisericii, care funcționează numai împreună. Căci Biserica este o comunitate care există ca un organism armonios cu slujiri care depind una de cealaltă. Biserica este legată de Hristos – Capul ei – prin ascultarea și mărturia autentică a tuturor credincioșilor. Cele afirmate despre vocația misionară a întregii Biserici sunt exprimate în mod admirabil de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni astfel: "El (Hristos) i-a dat pe unii să fie apostoli, pe alții profeți, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători ca să-i pregătească pe sfinți pentru lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Ef. 4,11-13).

Acest program misionar paulin, care nu este altceva decât o dezvoltare pentru nevoi misionare și pastorale a teologiei expusă în Faptele Apostolilor în legătură cu Pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea văzută a Bisericii, a fost și este valabil pentru toate timpurile și este împotriva oricărei forme de individualism și sectarism.

"Obiectul" misiunii creștine este orice om⁹ care prin misiune este făcut membru al Bisericii lui Hristos, pentru ca apoi să devină cetățean al Împărăției lui Dumnezeu. Pentru aceasta însă, mântuirea universală realizată «o dată pentru totdeauna» (Evr. 9,12) în Iisus Hristos trebuie pusă în relație directă cu fiecare persoană umană. Această relaționare se face prin ceea ce părintele Ion Bria numește ciclul credinței care cuprinde a) inițierea în tainele credinței și mărturisirea personală a acesteia, sau fidelitatea față de Mântuitorul Iisus Hristos și Evanghelia Sa (ce credem? care este conținutul credinței?), b) celebrarea credinței prin cult și Taine, sau fidelitatea față de sine și de Biserica lui Hristos, lărgirea orizontului speranței (cum trăim, mărturisim și transmitem credința?) și c) practicarea credinței în morală și spiritualitatea personală și socială, sau fidelitatea față de aproapele și de lume în desăvârșirea comuniunii dragostei (care este efectul transformator al credinței, care sunt roadele ei morale și spirituale?).¹⁰

Predarea explicită a învățaturii de credință constituie primul act al ciclului credinței prin care istoria mântuirii trece în istoria oamenilor și o transformă, generând convertirea personală și încorporarea în trupul lui Hristos ca mădulare ale Lui prin înfierea ce s-a produs în Taina botezului.

De aceea misiunea cea mai dificilă, dar și cea mai urgentă a Bisericii pe care o exercită prin slujitorii ei, preoți și profesori de religie, este aceea de a iniția în credință, de a face ucenici și mărturisitori ai lui Hristos, de a adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se convertesc și se botează (F. A. 2,47) și de a-i însoți pe cei botezați, făcându-i să crească în credință și să actualizeze în viața lor harul Botezului. Credința nu se predă și nu se învață pentru a satisface o curiozitate religioasă sau culturală, ci spre a deschide fiecărui om poarta spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre experiența contemporană a lui Hristos, fără de care ființa umană este pierdută.

Existența unei comunități creștine (parohii) este dependentă în primul rând de credința personală a membrilor ei, de experiența nemijlocită a harului lui Dumnezeu, ca membri conștienți ai trupului lui Hristos. Anul 1990 a adus alături de transformările politice, economice și sociale și o nouă perspectivă pentru misiunea Bisericii în societatea românească. În cadrul acesteia, introducerea religiei în școală ca disciplină de învățământ –în învățământul primar, gimnazial și liceal - constituie un act misionar de o importanță crucială pentru Biserică și societate.

⁹ Pr. prof. dr. Grigore Marcu, *Mision et devoirs pastoraux*, în *Proces-Verbaux du 2-eme Congres de Theologie Orthodox*, editor S. Agouridis, Atena, 1978, p. 317-335.

¹⁰ Pr. prof. dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 14.

În cadrul orei de religie profesorul de religie are posibilitatea și misiunea de a iniția în credință prin educarea religioasă a copiilor și tinerilor într-o formă instituționalizată și constantă.

Reintroducerea religiei ca disciplină de învățământ impune necesitatea întocmirii unor programe școlare, a elaborării de manuale și lucrări de didactică și psihologia religiei, a mijloacelor de învățământ adecvate predării religiei care să răspundă atât învățământului românesc actual, integrând disciplina Religie într-o formă coerentă și adecvată în Curriculum-ul național, cât și exigențelor misiunii Bisericii.

După 14 ani de predare a religiei în școlile noastre constatăm existența unor realizări deosebite, dar și necesitatea îmbunătățirii activităților educative religioase pentru a da predării religiei în școală o orientare eclesiologică eficientă.

Actualmente, în România, atât Biserica Ortodoxă, majoritară, cât și celelalte Biserici și culte religioase minoritare au dreptul și posibilitatea de a realiza o educație religioasă sistematică, într-un cadru legislativ bine definit. Sperăm că acest providențial demers didactic se va îmbunătăți progresiv, atât prin intensificarea mijloacelor tradiționale duhovnicești, printr-o mai bună informare din punct de vedere bibliografic, cât și prin racordarea metodelor de predare specifice religiei la strategiile și metodele didactice moderne și mai ales la exigențele misiunii Bisericii.

Dincolo de acestea însă, reușita orei de religie ține de modul în care fiecare profesor de religie își asumă misiunea. Profesorul de religie are misiunea de a iniția copiii și tinerii în credință prin educația creștină. Acesta are un scop informativ, de a transmite adevărurile de credință și morală creștină și unul educativ-formativ, de formare a personalității creștine prin realizarea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii în orizontul desăvârșirii în Biserică.

Aceste scopuri ale educației religioase sunt îndeplinite atunci când între educator și educat există o comuniune deplină în duhul Evangheliei și al spiritualității creștine ortodoxe.

Pentru a-și îndeplini misiunea, profesorul de religie trebuie în primul rând să aibă vocație pentru aceasta, o formare teologică, misionară și psiho-pedagogică temeinică, o trăire autentică a credinței, dăruire și preocupare de propria sa formare și perfecționare continuă.

I. Formarea continuă în perspectiva „Conferinței de la Bologna”.

În cadrul statelor comunității europene, formarea continuă este percepută ca un mijloc de îmbunătățire a competențelor profesionale dobândite pe parcursul formării inițiale. În unele state din Comunitatea Europeană, formarea continuă se realizează în paralel cu studiile din cadrul formării inițiale. După absolvirea licenței viitorii profesori trec printr-un stagiul de practică observativă urmată de o practică pedagogică în care sunt antrenați în unele activități de predare. În alte state europene formarea continuă se realizează după absolvirea licenței sub o formă similară masteratului (trei, patru semestre). Spre exemplu în Elveția viitorii profesori urmează un stagiul de doi ani pe lângă un profesor mentor, în această perioadă ei sunt încadrați cu o jumătate de normă în unitatea școlară în care își desfășoară stagiul, competențele de profesor sunt validate după încheierea stagiului printr-un examen.

II. Cooperarea dintre Facultatea de Teologie și Centrele Eparhiale cu privire la teologia didactică.

Considerăm că se impune pe lângă formarea științifică și didactică și o formare misionară a profesorilor de religie. Pe parcursul anilor de studiu studenții pot fi antrenați în cadrul unor activități misionare concrete. Abilitățile misionare ar putea fi certificate chiar printr-un atestat din partea Centrului Eparhial. Ar fi binevenite unele sugestii din partea Centrelor Eparhiale cu privire

la probleme misionare curente ale eparhiei, în acest sens catedrele de misiologie din cadrul facultăților de teologie și-ar putea structura și delimita conținuturile științifice.

Statutul inspectorului de religie. Având în vedere că disciplina religie este integrată în Curriculum-ul național, se impune ca profesorii de religie să fie reprezentați și coordonați de către un inspector de specialitate. Actualmente situația inspectorilor de specialitate la Religie este una incertă. Unii sunt încadrați la inspectoratele școlare, alții sunt retribuiți de către Centrele eparhiale. În unele județe profesorii de religie sunt arondați unui alt inspector de specialitate cum ar fi: istorie, geografie. În alte județe postul de inspector de religie nu există în cadrul organigramei inspectoratelor școlare. Dacă orice profesor de religie funcționează în baza legislației Ministerului Educației și Cercetării, dar conform Statutului personalului didactic și cu acordul cultului, acest acord credem că poate fi cerut și pentru încadrarea inspectorilor la disciplina religie.

Norma inspectorului școlar este stabilită în funcție de numărul de norme didactice la nivel de județ. Numărul de norme didactice la religie este mai mare decât la geografie, biologie, istorie, deoarece religia se studiază și la clasele I-IV. După cum la disciplinele mai sus amintite funcționează inspectorii cu normă întreagă se impune ca și la disciplina religie postul de inspector de religie să fie cuprins în organigrama inspectoratelor școlare. O situație binevenită ar fi încadrarea inspectorului de religie la inspectoratul școlar, dar și în cadrul Centrului eparhial. În acest caz activitatea inspectorului de religie ar fi monitorizată și evaluată atât de către inspectoratul școlar cât și de centrul eparhial.

III. Propuneri cu privire la optimizarea educației religioase în școală

1. Desăvârșirea relației preot paroh – profesor de religie. Profesorul de religie își desfășoară activitatea cu binecuvântarea episcopului locului, legislația în vigoare prevede acest fapt. Preotul ca reprezentant al episcopului în parohie are dreptul și obligația de a sprijini, consilia și evalua profesorul de religie. Acest fapt ar determina profesorul de religie să fie mai răspunzător, să se implice mai mult în activitățile cu caracter misionar ale parohiei. Considerăm că și preotul paroh ar avea de câștigat de pe urma unei bune colaborări cu profesorul de religie, fiind mai bine informat în ceea ce privește realizările, preocupările, problemele și mentalitățile tinerilor din parohie.

Profesorul de religie are posibilitatea de a face o diagnoză pertinentă a stării sufletești a elevilor săi. În diferite medii se vorbește de o subțiere a simțului responsabilității și moralității adolescenților. Dacă lucrurile stau așa nu trebuie uitat faptul că elevii reprezintă, ca și componentă a spectrului social, o reflectare a moralității și a responsabilității părinților, a comunității parohiale, și în final, a societății din care provin.

Dacă adolescenții zilelor noastre sunt mai iresponsabili și mai superficiali duhovnicește decât adolescenții anilor '30 sau ai anilor '80, gândim că și societatea noastră în ansamblul ei este mai iresponsabilă și superficială. Moralitatea tinerilor unei parohii reflectă în fond moralitatea parohiei însăși.

Progresele și regresile morale ale tinerilor se pot cuantifica ușor prin evaluarea la religie, eliminându-se aprecierile de suprafață. Asistăm astăzi la realizarea unor sumedenii de sondaje. Printre altele, în aceste sondaje, este chestionată și părerea vis-à-vis de încrederea în Biserică.

2. Se impune o implicare mai eficientă a comunităților parohiale în ceea ce privește desfășurarea educației religioase, în amenajarea unor cabinete și capele școlare, în achiziționarea unor materiale didactice specifice religiei, în organizarea, susținerea și desfășurarea unor

activități extrașcolare (vizite, pelerinaje, activități caritabile). Acolo unde există capele școlare ar fi binevenită oficierea unor servicii liturgice săptămânale.

3. Revizuirea, în măsura posibilităților, a legislației cu privire la statutul religiei în școală. Conform art. 9, alineatul (1) din Legea Învățământului 84/1995 republicată, *“planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit alege pentru studiu religia și confesiunea”*.

Aliniatul (2) prevede că *“la solicitarea scrisă a părinților sau tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz situația școlară se încheie fără această disciplină”*.

Ordinul nr. 3670 / 17. 04. 2001, cu privire la aplicarea Planurilor Cadru de Învățământ pentru liceu, precizează că în cazul solicitării scrise, de a nu frecventa ora de religie *“elevul își va alege în locul disciplinei Religie o disciplină opțională”*. Coroborând cele două acte normative, deducem că religia nu este o disciplină opțională, ci devine opțională disciplina aleasă în locul religiei.

Până în prezent cazurile de refuz ale orei de religie au fost foarte rare. Acolo unde profesorii de religie au fost la înălțime, disciplina s-a impus de la sine. Totuși atragem atenția asupra câtorva aspecte. România se confruntă cu o scădere substanțială a natalității. În unele județe cifra de școlarizare a elevilor înscriși în clasa I, anul școlar 2003-2004 se situează la aproximativ jumătate din numărul elevilor înscriși în clasa I, pentru anul școlar 1989-1990.

Acest fapt atrage după sine, în mod evident, o scădere drastică a numărului de norme în învățământul preuniversitar. Dacă unui profesor îi scade numărul de ore în disciplină, norma lui didactică poate fi completată cu unele discipline opționale. Această situație creează o adevărată campanie printre elevi, urmând ca aceștia să aleagă un opțional sau altul. Uneori acest lucru se produce în detrimentul religiei. Cu regret trebuie să spunem că în cele mai multe cazuri elevii nu sunt consultați în privința înlocuirii religiei cu un opțional. Atragem atenția asupra acestor situații deoarece în anii care urmează, datorită scăderii numărului de norme didactice, presiunile vor fi tot mai mari.

Nu considerăm că religia trebuie impusă cu forța, dar în egală măsură apreciem că nu se cuvine neglijarea unei discipline cu valențe și implicații deosebite nu doar în planul sacramental – eclesial ci și în planul educativ și social. Legislația ar putea fi îmbunătățită dacă alineatul (2) al Ordinului nr. 3670/din 17. 04. 2001, ar fi modificat în următoarea variantă: *“în cazul refuzului de a participa la ora de religie elevul va participa la un opțional propus de către profesorul de religie”*. Se pot propune opționale înrudite cu religia, cum ar fi: *Istoria Religiilor, Elemente de iconografie, Muzică bisericească, Arhitectura și pictura creștină etc.* În acest fel s-ar elimina concurența neloială.

Unii profesori pot propune opționale atractive (cum ar fi utilizarea computer-ului), a căror importanță nu o negăm, dar totuși să nu uităm că în contextul actual (educativ, politic, economic și social) religiei îi revine nobila misiune de a consilia, modela și forma tinerii societății noastre.

4. Conceperea și realizarea unor programe de formare continuă a profesorilor de religie. În prezent, formarea continuă a profesorilor de religie se realizează doar în cadrul unităților de învățământ și a inspectoratelor școlare. Din perspectivă psihopedagogică, acest tip de formare este binevenit și totodată el este realizat într-un mod performant.

Din perspectivă apologetică, duhovnicească și misionară formarea continuă a profesorilor de religie nu se poate realiza decât în și prin Biserică. Este momentul să realizăm pentru profesorii de religie programe și activități de formare continuă girate de către Biserică.

5. Introducerea unor cursuri noi în cadrul programei analitice a Facultăților de Teologie. Sugestiile profesorilor de religie ar putea constitui o bază de discuție în acest sens. Nu întotdeauna conținuturile de specialitate și didactica specialității însușite pe parcursul anilor de studii oferă soluții în rezolvarea situațiilor concrete din școală. Spre exemplu, programa analitică pentru religie cuprinde foarte multe activități de învățare, conținuturi și noțiuni de liturgică. Există facultăți de teologie în care la secțiile de teologie litere, disciplina liturgică are statut opțional sau facultativ. Chiar și concursul de titularizare cuprinde noțiuni de liturgică, în această situație absolvenții acestor secții fiind incomplet pregătiți din perspectivă didactică.

Credem că este necesară o revizuire a modulului de pregătire psihopedagogică și didactică a viitorilor profesori. În cadrul acestui modul disciplinele sunt repartizate după cum urmează:

- *psihologie școlară*, două ore curs, una seminar, două semestre
- *pedagogie școlară*, două ore curs, una seminar, două semestre
- *didactica (metodica predării) religiei*, două ore curs, una seminar, un semestru
- *stagiu de practică pedagogică*, un semestru

Experiența din școli demonstrează că pe perioada unui semestru de didactică este imposibilă familiizarea cu mijloacele, procedeele și tehnicile didactice, precum și deprinderea artei de a preda o disciplină cu particularitățile și nuanțele specifice cum este religia.

Pe perioada stagiului de practică pedagogică, studenții beneficiază de o practică observativă de cel mult 4-6 ore, după care se trece la o predare efectivă la clasă, cel mult 4-5 ore. Arta predării nu se poate însuși pe parcursul a 9 sau 10 ore de stagiu. În majoritatea statelor din Comunitatea Europeană stagiul de practică se întinde pe perioade mult mai mari. În unele state acest stagiu se întinde pe perioada a 2 până la 4 semestre, uneori chiar după absolvirea facultății.

Considerăm că ar fi binevenită introducerea unor cursuri de psihologie pastorală, de psihologia religiei, cursuri a căror finalitate nu vizează doar îmbunătățirea activităților specifice educației religioase din școală, ci și diversificarea și îmbunătățirea metodelor, procedeele și strategiilor misionar – pastorale.

Constatăm că unii studenți teologi nu frecventează cursurile modulului de pregătire psihopedagogică și didactică pe motiv că vor alege o carieră în preoție. Considerăm că preotul nu este scutit în ceea ce privește educația religioasă și catehetică a tinerilor din parohie. Preotul trebuie să fie familiarizat cu metodologia și strategiile didactice și catehetice adecvate anumitor particularități de vârstă a elevilor și tinerilor din parohia sa, cu realitățile din școlile existente pe raza parohiei sale.

În vremea păstoririi mitropolitului Andrei Șaguna, unii candidați la preoție treceau printr-un stagiu didactic, desfășurându-și activitatea ca învățător sau profesor pe o anumită perioadă de timp. Stagiul de practică, în care studentul este instruit în ceea ce privește contextualizarea metodelor și strategiilor didactic-misionare pentru diferite etape de vârstă, poate fi de un real folos viitorului preot.

6. Constituirea la inspectoratele școlare sau la centrele eparhiale a unei baze logistice pentru disciplina religie, care să cuprindă o mini bibliotecă de specialitate și didactica religiei, mijloace și materiale didactice.

7. Considerăm că eforturile și realizările profesorilor de religie, care nu sunt puține, merită a fi evidențiate prin diferite forme: *diplome de aleasă cinstită, distincții, aprecieri*. Pentru preoții merituoși și cu realizări deosebite există diferite forme de a-i evidenția și motiva (distincții, diplome etc.). Evidențierea și recunoașterea realizărilor unor profesori de religie

se impune cu necesitate, deoarece acest fapt ar motiva, încuraja și obliga. Evidențierea se poate face atât de către parohie cât și de către centrul eparhial. În cadrul inspectoratelor școlare profesorilor de religie cu realizări deosebite li se acordă salarii și gradații de merit. Unele centre eparhiale acordă distincții pentru laici. Aprecieri și profesorii de religie ar putea fi evidențiați și apreciați în formele mai sus amintite.

Pentru ca ora de religie să-și atingă scopul și finalitatea - aceea de a modela sufletele copiilor și de a-i apropia mai mult de Dumnezeu – este necesară o optimizare a arsenalului metodologic folosit în predarea-învățarea religiei. În cadrul metodologiei de predare a religiei activitățile de evaluare constituie o piatră de încercare pentru fiecare profesor de religie.

Prin educația religioasă se stabilesc interferențe și punți de legătură între cultură și credință, în contemporaneitate ora de religie dobândind valențe și implicații eclesiale, educaționale și sociale.

Având convingerea că ora de religie este fundamentală și necesară elevilor noștri subliniem că există determinări reciproce între educație și credință.

Tot mai mulți psihopedagogi apreciază că învățătura creștină constituie o paradigmă educațională și socială de primă importanță.

Dimensiunea educativ-morală a orei de religie facilitează materializarea ei în actele și comportamentele tinerilor, conducând realmente la o viață liberă, demnă și desăvârșită.

ÎMPLINIREA RESPONSABILITĂȚII COMUNITARE DE CATRE GENERAȚIE

ȘTEFAN ILOAIE

ZUSAMMENFASSUNG. Die Erfüllung der gemeinschaftlichen Verantwortung von der Generation. Die Verantwortung ist gültig nicht nur für die Person sondern, weil sie Mitglied einer Gesellschaft in einer genauen Zeit ist, wir auch eine Verantwortung der Generation, als Teil eines Volkes, finden. Sie übermittelt insbesondere die Glaube für die nächste Generation, aber für anderen Aufgaben man braucht Personen, die im Namen der Generation kämpfen, und dadurch ihrer persönlichen mit dem gemeinsamen Verantwortung verbinden.

Preliminarii

Sensul prioritar în care persoana își împlinește responsabilitatea comunitară este și rămâne mântuirea sa, omul fiind parte a comunității și lucrându-și starea de sfințenie și de desăvârșire împreună cu semenii în mijlocul cărora viețuiește. Împreună cu aceștia, însă, persoana formează o unitate spirituală ale cărei efecte decurg din ea, starea de sfințenie lărgindu-și sfera de influență din cadrele duhului către trup și către toate elementele cu care trupul vine în contact. Desăvârșirea și efectele sale se derulează în suflet și în trupul care concurează la această stare, dar se desfășoară și în concretul întâlnirii persoanei cu alte persoane, în ceea ce recunoaștem a fi *generația*, "un fapt unic, o întâmplare care nu se petrece în viața unui om decât o singură dată, o experiență sociabilă necomunicabilă, pe care n-o pot înțelege decât cei care au trăit-o laolaltă"¹. Unitatea interesului duhovnicesc dintre persoanele viețuitoare deodată, într'un cadru temporal și geografic, aduce cu sine și unitatea de destin, conferită de sensul comun pe care generația îl primește de la Dumnezeu, prin generațiile anterioare, dar pe care ea și-l poate asuma și singură. Așa cum persoana are un sens care provine din mântuirea lucrată în cadrele concretului pământesc, același lucru se întâmplă și cu generația: ea primește un scop al viețuirii ce se situează dincolo de mântuirea fiecărei persoane care o compune și

¹ Mircea Vulcănescu, *Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3: *Către ființa spiritualității românești*, Editura Eminescu, București, 1996, p. 31. În studiul *Generație*, republicat în același volum, Vulcănescu definește generația drept "o grupare socială bio-psiho-istorică în care predomină oamenii de aceeași vârstă, care se manifestă simultan, spontan, cu conștiința solidarității lor de vârstă. Manifestările acestei grupări sunt condiționate de faptul că membrii componenți au participat la un anumit eveniment istoric, a cărui influență au suferit-o în perioada lor de formație intelectuală, fapt care face să predomine, în manifestările lor, preocupări de aceeași natură precum și o asemănare de material și de maestri." – p. 17-18.

chiar dincolo de mântuirea întregului corp social pe care îl reprezintă. Încadrată în mântuirea întregii creații, ca derulare a procesului de îndreptare continuă a lumii către întâlnirea cu Creatorul, generația reprezintă un segment uman care are menirea de a se înscrie în fluxul reînțoarcerii creaturii la Dumnezeu; ea este continuatoare a realizării celorlalte generații și transmițătoare a valorilor primite, și a celor câștigate de ea însăși, înspre generațiile care vin, ori de recuperare a ceea ce nu s'a realizat². Există un mers ascendent al umanității spre eshaton, iar generația poate fi identificată – nu în mod obligatoriu, însă, un asemenea demers putând fi comun mai multor generații – cu pasul, mai mult sau mai puțin reușit, al omului făcut în înaintarea spre încheierea destinului uman și primirea lui în Împărăție.

Generația își primește și își recunoaște destinul pe care are de-l împlinit, fie din ea însăși, fie dinafara ei: ea este chemată să răspundă unor solicitări din partea generațiilor anterioare ori să facă acest lucru din inițiativa conștiințelor care o compun, dar în ambele cazuri recunoaștem de fapt iconomia mântuirii universale, astfel încât putem vorbi de o singură solicitare pe care o anume generație, ca toate celelalte, o primește de la Dumnezeu. Marea responsabilitate a fiecărei generații creștine, cuprinsă în determinarea istorică, este aceea de a transmite către urmași credința pe care a primit-o și a trăit-o, credință care îi poate aparține ființial neamului, așa cum afirmă Părintele Stăniloae: "Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediile unui trecut acumulat în părinții pământești."³ Nu avem aici doar o responsabilitate personală, ci una a generației și chiar a neamului⁴ care se poate face vinovat de pierderea adevăratei credințe în Dumnezeu⁵. Slăbirea sau pierderea credinței are ca efect și slăbirea solidarității generației, fracționarea în grupuri a membrilor ei și, în consecință, nereușita îndeplinirii responsabilităților legate de credință și de mărturisirea lui Dumnezeu în cadrele istorice⁶. "Istoria ne face responsabili

² "Strămoșii răspund pentru proasta moștenire lăsată urmașilor, dar și urmașii, la rândul-le, sunt răspunzători de faptul că au acceptat această nefericită moștenire." – Nikolai Losski, *Condițiile binelui absolut. Bazele eticii*, trad. Nina Nicolaeva, Humanitas, București, 1997, p. 156.

³ *Ortodoxie și Româanism*, Sibiu, 1939, p. 9, 20.

⁴ Referitor la complexitatea ontologică și la implicațiile morale pe care neamul le cuprinde în sine, Mircea Vulcănescu scrie: "Ceea ce constituie un neam este o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semne de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri constituie doar cheazășii, semne de recunoaștere, peceți, temeuri." – *Omul românesc*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3: *Către ființa spiritualității românești*, ed. cit., p. 116.

⁵ Este imensă responsabilitatea pentru pierderea unui suflet de la adevărata credință, mai ales atunci când aceasta se produce din sminteală, indiferență, nepăsare și cu concursul nu doar al unei persoane și al mai multora în mâinile cărora se află conducerea comunităților neamului aflat în drum către eshaton.

⁶ "Problemele omului contemporan creează contextul potrivit pentru dezvoltarea erezilor și a sectelor parareligioase oculte. Este cunoscut la nivel internațional că activitatea acestor secte nu constituie o problemă doar din punct de vedere bisericesc și pastoral ci și social, deoarece amenință valori, instituții și drepturi legale." – Hristodoulos, arhiepiscop al Atenei și primat al Greciei, *Misiunea socială a Bisericii*, trad. Mihail Filimon/Petru Sidoreac/Dosoftei Șcheul, Trinitas, Iași, 2000, p. 112.

pe unii față de alții pentru eternitate și aceasta ne silește să grijim de urmași, trasmițându-le credința. Un rost mai serios și un înțeles mai grav nu s'ar putea atribui istoriei ca întreg, decât acesta de a solidariza pe temei de răspundere și de recunoștință omenirea întreagă, pentru vecii vecilor”⁷.

Generația devine apoi responsabilă înaintea lui Dumnezeu de capacitatea de recunoaștere a sensului ei și de modalitatea în care își identifică scopul pe care-l are de împlinit. Acțiunea de sesizare a responsabilității sale nu este deloc simplă, dacă ar fi să luăm o întretăiere sau o fracționare a istoriei și să căutăm acest sens rupt de conjunctura și contextul în care el s'a derulat până la un moment dat. În curgerea firească a lucrurilor însă, responsabilitatea generației este trăită și recunoscută, ea fiind primită prin generația anterioară, care își prelungește lucrarea până la preluarea ei de către urmași. Pe de altă parte, chiar dacă vehiculăm conceptul de generație și îl percepem ca unitate de sine stătătoare, acest lucru se întâmplă doar din motive tehnice, pentru a recunoaște sensul unei unități de destin cuprinse în devenirea unui popor sau a întregului neam omenesc. Pentru că, altfel – ca potențial uman, ca valoare și timp –, generațiile se întrepătrund: bătrânul viețuiește împreună cu tânărul, sensul personal extrasoteriologic pe care el l-a descoperit ori l-a primit este transmis mai departe în genul unei tradiții directe pe care, dacă tânărul împreună cu semenii lui o găsesc neîmplinită încă, o preiau și o consideră responsabilitate pentru generația lor, iar dacă o consideră încheiată își îndreaptă atenția către alte răspunderi, vechi sau noi. O anumită generație se poate regăsi la fel de bine în activarea unei responsabilități noi, care nu a fost în atenția înaintașilor, care nu s'a impus a fi preluată de către ei ori care le-a fost pur și simplu necunoscută. Există un simț al comunității de destin reprezentat de generație, prin care se analizează – tacit sau programat – starea de fapt a răspunderilor asumate de generațiile anterioare și direcția responsorială în care noua generație se angajează, situație în care avem ceva mai clar sentimentul că revendicarea către împlinirea unui scop nou vine de sus, de la Dumnezeu Însuși⁸.

⁷ “Importanța aceasta, a istoriei ca întreg, în loc să micșoreze importanța fiecărui moment și fiecărei fețe omenesti din cuprinsul ei, o amplifică în chip covârșitor. Nu numai că fiecare om, indiferent când a trăit, se poate mântui, se poate realiza ca eu deplin prin comuniune și credință, ci el are și o influență asupra mântuirii sau pierderii generațiilor următoare.” – Pr. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 43-44.

⁸ Așa cum, tot de la Dumnezeu vine motivația împlinirii responsabilității de către o generație, căci altminteri persoana s'ar rupe simplu și ușor din comunitatea contemporanilor săi, socotind că-și poate îndeplini răspunderile înafara grupului social reprezentat de aceștia. Lucrul se și întâmplă adesea, mai ales în societatea postmodernă individualistă, dar ruperea legăturilor personale cu ceilalți membri ai generației este extrem de dureroasă, semn că hiatusul produs între mine și ei are repercursiuni și asupra răspunderilor noastre comune. Apoi, starea de nemulțumire și de neîmplinire a persoanei în singurătatea eului propriu arată de asemenea că există o chemare de sus către răspunderile noastre comune și pentru împlinirea lor.

Odată ce și-a identificat responsabilitățile, generația le lucrează și caută să și le îndeplinească în mod cât mai coerent. De cele mai multe ori, însă, o responsabilitate nu devine un element pe care liderii generației să-l proclame drept intenție comună, iar el să fie acceptat de ceilalți, să fie recunoscut și necontestat și să se procedeze la acțiunea comună de îndeplinire. Revendicarea membrilor unei generații către împlinirea răspunderii lor și aplicarea aspectelor mai sus menționate se face prin conștiința și intuiția pe care ei o posedă din autoritatea divinului asupra umanului; "simpla" lor naștere și apartenență la o generație aduce în suflet puterea duhovnicească prin care se produce mobilizarea tuturor. Desigur, unii se vor simți mai mult implicați în rezolvarea plină de responsabilitate a problemelor vremii în care se desfășoară parcursul devenirii generației lor, iar alții mai puțin. Această "citire" a sensului dat de intervenția fiecăruia și a tuturor și capacitatea de lucrare a răspunderii îi aparține darului pe care îl primește persoana, specificului său nativ, caracterelor moștenite de la înaintașii direcți și noutății spirituale așezate de Creator în om. Este diferența firească dintre cei mai mult și cei mai puțin capabili din punct de vedere spiritual, intelectual și moral, numai că aceasta nu înseamnă că responsabilitatea generației apasă doar pe umerii unora: aceștia au într'adevăr mai mult de făcut, dar și puterile lor sunt mai mari, iar răsplata pentru împlinirea responsabilităților – personale și comunitare – se va face și ea diferențiat. Tot un element natural în încercarea împlinitoare a răspunderilor generației îl reprezintă selecția și ierarhizarea lor, conștiința că unele sunt mai importante decât altele, că se impune ca cele importante să fie îndeplinite urgent și, dacă se poate, definitiv, că celelalte, recunoscute ca atare, se vor face mai apoi ori de către alții. Cu toate acestea, ca și în cazul răspunderilor personale, este extrem de dificilă catalogarea răspunderilor, mai ales că de data aceasta ar urma să o facă o generație întregă și nu o persoană. Și totuși, receptăm responsabilități de diferite grade și împliniri sau neîmpliniri pe măsură.

Dispariția unei conjuncturi istorice cu care o generație s'a întâlnit atrage după sine, de cele mai multe ori, și întreruperea, totală sau parțială, a sensului pentru care o responsabilitate – mai mult sau mai puțin împlinită de respectiva generație, reușită într'un grad mai mare ori mai mic – să fie continuată. Ceea ce nu are însă niciodată limită este efectul pe care actul săvârșit – cu atât mai mult cu cât el este produs la scara unei generații și a unui neam – îl atrage după sine în moduri și formule ce practic sunt nelimitate în timp și în influențele posibile. În sens propriu, odată ce a fost împlinită, răspunderea însușită de generație își încheie menirea și se transpune – ea însăși, ca și modalitatea în care a fost asumată și împlinită – în planul eshatologic, mai exact în judecata universală, unde se vor dezvălui interrelaționările responsabile ale persoanelor și ale comunităților de persoane.

Fascism și comunism

Un exemplu optim despre responsabilități legate intim de conjuncturile impuse de timpuri și de situații specifice ni-l oferă fascismul: cauzat de dorința aprigă de a stăpâni alte neamuri prin orice sacrificiu și de a susține arianismul rasei pure, acesta a adus cu sine răspunderi inimaginabile și cu efecte greu de prevăzut. Ceva mai aproape de noi în timp, ne putem referi la dispariția comunismului și a ororilor spirituale pe care le-a propagat, pentru a realiza că s'a încheiat și responsabilitatea

generațiilor care l-au trăit, înțeleasă ca formă concretă de a se opune regimului prin formule ale spiritului și de a rezista încercărilor ateiste, ceea ce nu înseamnă, totuși, și faptul că s'au închis și toate răspunderile legate de perioada comunistă. Trecem peste posibila reflecție asupra răspunderilor foștilor conducători: "ceea ce se poate constata la împăratul Wilhelm și la Hitler, la Lenin și la Stalin, este o revenire a megalopatiei la megalomanie. Indivizi de acest tip nu se îngrijorează cu adevărat la anunțul că Dumnezeu ar fi mort, atâta vreme cât sunt ei acolo pentru a-I ține locul."⁹ În cazul răspunderilor comunitare și transferând responsabilitățile din cadrul personal în cel al comunității și de la o generație la alta, rămân iminente și imposibil de definit la scară umană și influențele în rău care se produc succesiv și care impun răspunderi tot mai mari. De aceea, una dintre întrebările care rămâne este în ce grad sunt responsabili/responsabile de apariția și răspândirea comunismului filosofii care i-au conturat ideologia, statele și instituțiile lor care l-au acceptat și l-au impus altora, persoanele implicate în aplicarea lui etc., în condițiile în care perioada s'a identificat în primul rând cu o prigoană a creștinilor, fără ca aceștia să o fi dorit în mod expres. În acest punct, însă, trebuie menționată și răspunderea noilor generații de a provoca o minuțioasă analiză sociologică, religioasă și culturală a cauzelor fenomenului comunist și de a realiza un adevărat proces al comunismului, pentru a evita reeditarea lui, în măsura posibilităților omenești, desigur, căci el a putut să fie și o încercare a lui Dumnezeu pentru cei aflați în credință și un memento asupra atrocității de care este în stare omul însuși, deși este creatura lui Dumnezeu.

Tindem să credem că semnul unei responsabilități împlinite de generație și neam e conferit de faptul că interesul pentru ea dispare. Dar ne putem înșela, căci am fi putut avea o necorelare între generații, între transmiterea și primirea răspunderii, o greșeală de preluare ori de interpretare a modului în care înaintașii și-au îndeplinit misiunea responsabilă. În dezvoltarea socială, problemele evoluează: unele dispar de la sine; altele, prin grija grupurilor sociale și a generațiilor; apar alte situații noi, care îi solicită pe cei prinși în vârtejul vremii. Nu vom ști niciodată în această lume modul în care o generație și-a împlinit responsabilitățile, măsura care i s'a dat, cea cu care a cântărit ea răspunderea și nici măsura reușitei sale¹⁰. Dacă generația și neamul primesc din trecut, prin tradiție, valorile înaintașilor, ei realizează o confruntare știută cu realitatea de dinainte, dar se înscriu în una necunoscută cu viitorul. Descoperirea acestor adevăruri se va face la judecata finală, când se vor cunoaște interrelaționările persoanelor și a grupurilor în care au viețuit, intercon condiționările generațiilor și împlinirea reponsabilităților pe care le-au avut în mod obiectiv, și nu

⁹ Peter Sloterdijk, *În aceeași barcă*, trad. Ovidiu Țichindeanu și Konrad Petrovsky, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 55.

¹⁰ Realizarea actului se face cu un scop, iar în acesta, în sensul și plinătatea lui, este cuprins atât omul cât și istoria pe care el o creează. Scopul ține de realitatea pe care omul o percepe, dar el îi este și un dat, pentru că, în ultimă instanță, scopul este o transcendență, întrucât toate scopurile se adună într'unul singur: acela al îndumnezeirii prin har și toate celelalte scopuri îl sprijină pe acesta. Va fi și sensul în care, pline de responsabilitate, generațiile unui neam își înscriu evoluția lor în transcenderea scopului pentru care activează, fără să cunoască, totuși, măsura de reușită.

pe cele recunoscute de ele, subiectiv. Atunci se va ști, de asemenea, modul în care întregul neam omenesc a reușit să-și lucreze menirea sa¹¹. Ca și în cazul necunoașterii viitorului de către persoană și neam: acest dat divin al existenței umanității este benefic pentru fiecare generație: ea va căuta cât mai bine să-și descopere responsabilitățile și să le împlinească, raportându-se responsabil la solicitarea pe care o va găsi întotdeauna nouă.

Responsabilitatea generațiilor prin apartenența lor la neam

Dacă avem o responsabilitate a generațiilor din cadrul aceluiași neam, se poate vorbi și despre una care interrelaționează națiunile între ele, unitatea lor provenind – prin Babel – din Adam însuși și din actul creator al lui Dumnezeu. Influența rea pe care un neam i-o aduce altuia, acțiunile nedrepte de subminare a puterii lui materiale și spirituale¹²; impunerea religiei ori a confesionalismului de anumită factură¹³; supunerea nedreaptă a lui, inițierea acțiunilor distructive, a celor de război, constituie răspunderi pe care o națiune, cuprinzătoare a conștiințelor persoanelor care o compun, și le asumă deplin împreună cu efectele ce decurg din ele, atât a celor previzibile cât și a celor indirecte și neprevăzute. Una dintre realitățile crude ale istoriei dintotdeauna este supunerea unui neam de către altul, subjugarea, îngenuncherea, sclavia extinsă la de la persoane la grupuri umane, adunate împreună și ilustrate – astăzi – de enormele hiatusuri sociale, economice, culturale și umane dintre lumea dezvoltată economic și cea exploatată, dintre cei puternici și cei slabi, dintre cei care impun globalizarea și cei care sunt siliți să o suporte. Responsabilitatea colectivă pentru toate formele moderne de subjugare, pentru nerecunoașterea calității de ființă umană celui de lângă tine ori celui de departe, pentru influențele nefaste având caracter politic și cultural, pentru impunerea sistemelor financiare de evoluție a altor națiuni, pentru desfășurarea acțiunilor lucrative ale unei societăți de către alte popoare și pentru câștigurile economice fabuloare rezultate din aceasta,

¹¹ Responsabilitatea are așadar și un caracter pe care i-l conferă eshatologicul: cunoașterea deplină a răspunderilor, a celor împlinite ori nu, a efectelor unora și a altora, aflarea adevărului despre noi și despre ceilalți, despre persoane și colectivități se va face prin căderea vălului conferit aici pe pământ de timp și de insuficiența limitelor omenești. Eshatonul și judecata finală constituie întreruperea responsabilităților omenirii și primirea răsplătirii pentru împlinirile și neîmplinirile lor.

¹² În acest sens, *Catehismul catolic* prevede următoarele în art. 2439: “Națiunile bogate au o responsabilitate morală gravă față de cele care nu pot, prin ele însele, să-și asigure mijloacele de dezvoltare sau au fost împiedicate de evenimente istorice tragice”.

¹³ Cazurile de supunere religioasă a neamurilor sunt extrem de numeroase în istorie, iar motivele adevărate sunt cel puțin la fel de complicate. Începând cu apariția ereziilor și impunerea lor prin puterea autorității împăratului, continuând cu încreștinarea sub forța sabiei și cu războaiele religioase, și ajungând la cruciade și la finele șantajelor confesionale și religioase din zilele noastre, constatăm responsabilități personale și comunitare succesive și suprapuse, îmbinate cel mai adesea în logica șubredă și cu caracter păgân a stăpânirii celui slab de către cel puternic, ecuație greșită mai ales când ne referim la comunități și neamuri și, cu atât mai mult, când este vorba despre lupte și supuneri care se fac în numele lui Hristos și avându-L pe El ca drapel.

pentru plata incompletă sau insuficientă a muncii, ca și orice răspundere provenită din formele moderne de supunere a grupurilor umane, etnice, religioase și a neamurilor trebuie afirmată și reafirmată, trecându-se, cel puțin în ceea ce privește fostul discurs comunist, de la simpla atitudine de simpatie ori chiar de la cea distantă față de problemele sociale ale acelora la implicarea, prin programe concrete, a fiecărei persoane, a generațiilor noi, dar și a unui întreg neam în rezolvarea situațiilor de criză economică, socială și chiar morală pe care alții le au. Această misiune a creștinului și a comunității de creștini se va realiza, desigur, în măsura în care posibilitățile proprii îi acordă – persoanei, generației și neamului – această șansă, dar și în măsura în care responsabilitatea posedă un caracter necondiționat și iminent, prin care te simți “obligat” și “împins” către a face ceva pentru alții.

Persoana, ca membru al generației

Este clar că acest tip de responsabilitate comunitară a generației și a unei etnii depinde mult de calitatea celor care conduc destinele neamului, ceea ce nu-l împiedică însă pe fiecare membru al respectivei națiuni să se implice direct, în funcție de capacitatea de conștientizare a problematicii și în măsura în care îi permite libertatea proprie – și chiar mai mult decât atât – în semnalarea nedreptăților și în rezolvarea lor, desigur la o scară mult mai redusă dar, prin aceasta, el și metodele sale având șansa să devină modele pentru conaționali, să fie responsabilități împlinite pe care semenii lui să și le însușească și pe care să le aplice mai departe. În acest sens, răspunderea se face model și se multiplică la nivel de societăți întregi, putând să se transforme în adevărate revoluții morale. În calitate de membru al comunității, persoana – dacă sesizează în mod obiectiv încălcări majore ori minore ale drepturilor altor persoane și chiar popoare, indiferent din partea cui ar veni acestea: alte persoane, dar și instituții locale sau naționale – are datoria morală, ce decurge din însuși modul creștin de viață, de a semnală, în sfera lui de influență și în cadrele mai largi pe care sistemul i le permite, anomalia ce este pe cale să fie săvârșită și, dacă este posibil, și responsabilitatea ce îi revine fiecărei persoane în parte și întregului neam¹⁴.

Starea conflictuală în general și războiul în chip special reprezintă concretul tragic al acestor forme de stăpânire și de supunere a națiunilor, cu răspunderi personale și colective extrem de complexe, ale căror urmări și intercondiționări nu se încheie practic niciodată. Autor al lucrării *Iertarea*¹⁵, în care pledează pentru fundamentarea teoretică și morală a actului de iertare, Vladimir Jankélévitch a oferit – într’o altă lucrare, la mijlocul deceniului șapte al secolului trecut – și o lecție dură și, în parte, necesară, despre atrocitățile celui de-al doilea război mondial, mai ales cu referire la cazul Auschwitz: “Uriașul holocaust împovărează modernitatea noastră așa cum te-ar apăsa o invizibilă remușcare... Crimele împotriva umanității sunt imprescriptibile, nu pot, adică, fi prescrise; timpul nu are nici un impact asupra lor... Ceea ce s’a

¹⁴ Este un exemplu despre modalitatea în care ar trebui să se manifeste calitatea profetică pe care o are creștinul în lumea și la locul unde activează și despre amprenta pe care creștinismul are darul și forța de a o aplica în spațiu și în conștiințele care sunt impregnate prea mult de duhul lumii.

¹⁵ Vezi traducerea românească realizată de Laurențiu Zoicaș: Polirom, Iași, 1998.

întâmpnat este realmente de neispășit. Nu știi nici măcar de cine să te iei, pe cine să acuzi... Masacrarea minuțioasă, administrativă, științifică, metafizică, a șase milioane de evrei nu este o nenorocire 'în sine', nici un cataclism natural: ea e o crimă pentru care este, mai mult sau mai puțin, răspunzător un popor întreg."¹⁶ Pe de altă parte, în cazul menționat, responsabilitatea colectivă a națiunii germane a fost adesea evidențiată de către analiști, mulți fiind germani ei înșiși, iar statul german a promovat măsuri de asanare morală în raport cu vina pe care a recunoscut-o ca fiind a neamului. Ca exemplu, Karl Jaspers scrie: "În timpul comiterii crimelor de către regimul care se numea german și pretindea că întruchipează Germania..., noi eram germani... Pentru crimele comise în numele Reichului german, este responsabil fiecare cetățean german. Purtăm răspunderea în mod colectiv."¹⁷ În acțiunile războinice, în cele de genocid ca și în cazul acțiunilor exterminatoare, avem de-a face cu răspunderi comunitare ale neamurilor și ale grupurilor umane care se fac vinovate de asupri și de suprimări, dar în aceste tipuri de responsabilitate colectivă persoana și întregul său complex spiritual se găsește ca "răspundere-parte", prin faptul că îi aparține unei identități naționale în care își înscrie existența ca un dat ontologic la care participă indiferent de voința sa și în care se leagă nevăzut de cei dinaintea sa și de cei de după el. Putem vorbi, așadar, despre o responsabilitate pe care persoana o primește necondiționat din partea comunității: sunt în mod personal reponsabil de faptul că națiunea română este implicată acum, în mod activ, în conflictul din Irak, iar necondiționatul vine din faptul că îi aparțin comunității de destin pe care o reprezintă etnia și neamul meu, ca și timpul generației mele. Este adevărat că această responsabilitate nu este identică total cu cea primită din săvârșirea faptei direct de către mine, dar prin hotărârea luată de o elită a generației mele ori a generației împreună cu care eu conviețuiesc sunt și eu implicat – indirect, dar concret – în distrugerile morale și fizice pe care războiul le produce în numele și cu participarea națiunii în care eu îmi înscriu existența. În acest mod, existența mea fizică și spirituală înscrisă în existența unei anume generații și a unei anumite națiuni atrage după sine înscrierea responsabilității personale în responsabilitatea comunitară definită în cazul de față de apartenența la generație și neam, situație ce depășește efectele responsabile ce decurg din înrudirea conferită de sânge și ilustrată de familie.

Mărturia Bisericii pentru generație. Elita și responsabilitatea sa

Exemplificând, în calitatea sa de instituție divino-umană, Bisericii îi revine una dintre răspunderile majore, anume aceea de a lupta împotriva nașterii și evoluției rivalităților conflictuale dintre neamuri, prin toate mijloacele de care dispune ea direct și prin cele pe care i le pune la dispoziție concretul lumesc în care activează. Inactivismul, imobilismul, tăcerea, acordul tacit și cel expres la formele de violență contra umanității – de la cele fizice la cele psihice și morale –, conlucrarea și concursul

¹⁶ "Un popor întreg a fost asociat întreprinderii gigantice a exterminării, un popor unanim strâns în jurul șefului lui... Ne vom gândi intens la deportații privați de un mormânt și la copilașii care nu s'au mai întors. Căci agonia aceasta va dăinui până la sfârșitul lumii." – *Să iertăm?*, trad. Janina Ianoși, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 11, 17, 21, 34, 35, 51.

¹⁷ *Conștiința culpei*, în vol. *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 62.

pentru săvârșirea răului sunt toate neîmpliniri ale răspunderii creștinului – aflat sau nu în funcție de conducere – de a-și transforma mărturia despre trăirea sa în Hristos și despre viețuirea Lui în lume prin fiecare om, în mărturisire hristică a faptului că pacea lăuntrică are menirea de a deveni liniște înafara sa și faptă a iubirii lucrătoare în el și în alții, întru sine și între toți beneficiarii iubirii divine; dar ele sunt, totodată, și răspunderi ale comunităților.

De aici decurge incomensurabila responsabilitate pe care o are persoana aleasă ori așezată în fruntea unui grup uman, a unei colectivități, a unei instituții, a unui popor, pentru că ea cumulează în sine răspunderea comunitară una și răspunderile tuturor celor în fruntea cărora se situează, răspunderi care privesc realizarea binelui comun prin cel particular. Responsabilităților personale și celor primite ca trăitor în comunitate li se adaugă acum pentru această persoană cele care privesc cumularea sensului comun pe care respectiva colectivitate îl are, descoperirea scopului imediat și a celui final, devenirea materială și spirituală. Fiecare membru al colectivității se va găsi sub influența pusă de amprenta personalității celui care și-a asumat răspunderea de îndrumător duhovnicesc, social, politic; dar și răspunderile vor fi împlinite tot în funcție de calitățile pe care elita generației și a neamului le posedă și le activează. În contextul menționat, "fuga de răspundere" s'ar putea să nu-și găsească nici un echivalent în lașitate, în lipsa curajului ori a sentimentului onoarei, ci să-i corespundă unei introspecții interioare de mare adâncime și obiectivitate care să determine persoana către actul de refuz al responsabilităților în numele altora. Și totuși, Dumnezeu îi dăruiește omului harul și puterea asumării răspunderilor în numele lui și al semenilor, astfel că rămân edificatoare exemplele biblice care ilustrează încercările lui Moise și ale proorocului Ieremia de a îndepărta jugul greu al răspunderii față de Dumnezeu pentru devenirea poporului lui Israel în anumite momente istorice¹⁸. Nu mai puțin exemplificator rămâne faptul că, în cazul profetului Ieremia, ni se descoperă cutremurătoarea forță a proniei divine pentru cei ce urmează să fie instituți cu responsabilități deosebite: "Fost-a cuvântul Domnului către mine, zicând: 'De când încă nu te plăsmuiam în pânțele te știu/ și mai înainte de a fi ieșit din pânțele te-am sfințit,/ profet peste neamuri te-am rânduit'" (1, 5). Model suprem de responsabilitate asumată la nivel uman, de data aceasta nu pentru o comunitate, nici pentru o generație ori pentru vreo etnie, ci pentru întregul neam omenesc este și rămâne pentru totdeauna Maica Domnului, a cărei identificare cu incomensurabila responsabilitate de a-L naște pe Hristos Mântuitorul s'a exprimat atât de indubitabil și de plenar prin celebrele cuvinte: "Iată, roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău" (*Luca* 1, 38).

Răspunderea în și față de neamul românesc, azi

Responsabilitatea pe care o are generația românească de azi este cu atât mai grea cu cât se produc intense și serioase modificări axiologice: schimbări ale ritmului tradițional de viețuire; pierderea sensului valorilor neamului, recunoscute ca fiindu-ne proprii în dubla calitate de români și creștini; acceptarea împrumuturilor

¹⁸ Moise: "Cine sunt eu, ca să mă duc eu la Faraon, regele Egiptului, și să-i scot eu pe fiii lui Israel din țara Egiptului?... Rogu-mă, alege pe un altul, care să poată și pe care să-l trimiți!" – *Ieșirea* 3, 11; 4, 13. Ieremia: "O, Stăpâne, Doamne, iată că nu știu să vorbesc, fiindcă eu sunt încă tânăr". – *Ieremia* 1, 6.

de trăiri și manifestări sociale din afara spațiului nostru de viață; accentul ce cade tot mai pregnant pe îmbunătățirea rapidă a stării materiale, în detrimentul celei spirituale, iar gravitatea acestui specific constă în aceea că mai ales generația tânără este afectată de mutația interesului¹⁹; importul mentalităților străine, totul făcându-se fără trierea necesară de care ar fi fost posibil – și sunt încă! – instituții fundamentale ale neamului, între care prima este Biserica Ortodoxă. Situația este similară și celorlalte Ortodoxii naționale²⁰, iar sensul măsurilor ce se impun este și el asemănător: “Evenimentele actuale fac să apară noi întrebări cărora trebuie să li se dea răspunsuri. Aceasta înseamnă nu modificarea conținutului credinței, ci articularea lui la noile nevoi spirituale ale omului epocii noastre. Deci, ceea ce trebuie să refacem este reînnoirea forței Tradiției ortodoxe, care timp de două milenii de istorie s’a adaptat la fiecare epocă, neam sau loc, fără să afecteze autenticitatea sau să știrbească din unitatea mesajului creștin.”²¹ Va depinde de noi să intuim cauzele, să aplicăm măsurile și să ne împlinim responsabilitatea, ca generație și neam a cărui mărturie se cere dată timpului și lui Dumnezeu.

* * *

Comunitarul, perceput ca responsabilitate a raporturilor interumane desfășurată în iubirea unuia pentru altul, îi premerge comuniunii din Împărăția lui Dumnezeu, constituindu-se în exercițiu spiritual de anvergură, prin cuprinderea aspectelor dificile legate de conviețuirea împreună și de scopul îndumnezeirii omului. Comunitatea îi oferă persoanei lecția renunțării, a acceptării, dar și a iubirii și a devenirii ei întru Hristos. Responsabilitatea comunitară este totodată sensul viețuirii omului întru Dumnezeu și reușita acestui sens.

¹⁹ Deloc lipsit de importanță este fenomenul exodului generației tinere românești către spații geografice în care se caută avantaje financiare în concordanță cu munca prestată, acest specific având efecte sociale dar și religioase extrem de periculoase. Un asemenea exod avea loc și după încheierea primului război mondial, dar el nu reprezenta un atât de mare pericol precum cel contemporan, dacă ținem seama de faptul că menținerea și îndeosebi dezvoltarea culturii românești interbelice – una dintre manifestările spirituale ale vremii – se făcea, adesea, cu sprijinul financiar al celor emigrați în America, lucru ce nu se întâmplă și azi.

²⁰ Chiar dacă modificările socio-culturale amintite îi sunt specifice întregului “bloc” ortodox și relativizarea stării precedente a cuprins și celelalte țări ortodoxe, mărturia generațiilor actuale din Biserică se impune să fie cu atât mai grăitoare cu cât demersul altor factori decizionali, cum ar fi instituțiile de guvernământ, nu urmăresc decât integrarea politică și mai ales economică a statelor în structurile dezvoltate ale Occidentului, dar acestea au pierdut deja de multă vreme realitățile lor spirituale și au căzut în relativismul duhovnicesc ce ne amenință și pe noi.

²¹ Hristodoulos, arhiepiscop al Atenei și primat al Greciei, *Misiunea socială a Bisericii*, ed. cit., p. 115.

THEOLOGIE PRACTICĂ

THEOLOGIE ȘI IMNOGRAFIE ÎN LITURGIILE BIZANTINE (I) SCHIȚĂ BIBLIOGRAFICĂ

VASILE STANCIU

ZUSAMMENFASSUNG. Theologie und Hymnographie in der byzantinischen Liturgien. Wir sollen gestehen, das die Liturgie als „Herz des Kirchenleben und als Matrizes der christlichen Erfahrung“, ein Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der zeitgenössischen europäischen Theologie geworden, ist.

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

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

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

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

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

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

Trebuie să recunoaștem că Liturgia ca „inimă a vieții Bisericii și matrice a experienței creștine”,¹ a devenit un centru de atenție al teologiei europene contemporane. Tot mai mulți teologi, atât din apus cât și din răsărit, aceștia din urmă mult mai puțini, se apleacă în cercetarea teologiei înspre aprofundări de natură istorică, exegetică și teologică mistică a Liturghiei ortodoxe, ca „rememorare a Cinei celei de Taină și ospaț al Împărăției eshatologice”.²

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

² *Ibidem*.

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

I. În cele ce urmează, doresc să sintetizez câteva **precizări argumentative și explicative**.

a) Cercetarea Liturghiei ortodoxe, ca producție immnografică cristalizată și definitivată în timp, dar cu izvoarele la Ierusalim (și aici am în vedere tradițiile iudaice ale meselor „chaburah” și așa-numita „Haggadah” sau povestirea pascală a părintelui casei)³ și în Bizanț, mai precis la Constantinopol, de unde s-au născut formularele liturgice actuale în tradiția ortodoxă.

b) Teologia ce transpare în Liturghie este una de factură immnică, doxologică, aplicativă, cu accent special pe experiența mistică a cuminecării, dar și una de factură teoretică, oarecum statică și experimentală, închistată în formule stereotipe cu caracter de dogmă.

c) Teologia Liturghiei Ortodoxe trebuie pusă obligatoriu în ecuație cu evoluția formelor immnografice și muzicale, în matricile cărora s-a cristalizat și definitivat, iar melodica de tradiție bizantină respectă cu strictețe un tipic ce trebuie pus în relație cu acrvia vieții monastice stabilizată la Muntele Athos, și care devine definitiv pentru întreaga Ortodoxie.

d) Melodica bizantină, a cărei trăsătură de bază o reprezintă monodia vocală s-a dezvoltat și afirmat în spiritualitatea ortodoxă răsăriteană în strânsă legătură cu textul immnografic, pe care-l slujește, și căruia îi conferă transparența immnică, doxologică, iar muzica, din această perspectivă se numește liturgică sau bisericească, cu toate trăsăturile de rigoare specifice artei muzicale bizantine.

e) Ideile teologice din Liturghia ortodoxă pot fi compartimentate sau înregimentate în funcție de raționile ecleziale care au determinat apariția lor. Spre exemplu, Antifonul II „Unule Născut”, ce îl are ca autor pe împăratul Justinian, este de factură hristologică, mariologică și pnevmatologică și reprezintă esența gândirii teologice a patru sinoade ecumenice, traduse în formă immnică, doxologică, de rugăciune.

f) O cercetare a Liturghiei și din aceste perspective, după opinia mea, întregeste imaginea unei realități liturgice care depășește pragul unei simple rânduiei bisericești, uneori bagatelizată alteori ignorată, chiar în mediile ecleziale ce operează constant cu asemenea formulare de ritual liturgic. Totodată plasează cercetarea teologică în spațiul dialogic al interdisciplinarității teologice.

II. Schiță sumară supra stadiului cercetărilor

a) În țară

Studiile exegetice liturgice explicative au fost lansate în teologia ortodoxă română de liturgistul Badea Cireșeanu, cu cele 3 volume ale Tezaurului liturgic⁴ și continuate de Pr. prof. dr. Petre Vintilescu⁵, Pr. prof. dr. Ene Braniște⁶, Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae⁷

³ Termenii sunt preluați după Karl Christian Felmy, op.cit.p. 13.

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

⁵ Petre Vintilescu, pr. *Liturghierul explicat*, București 1972, 384 p.;

- *Despre poezia immnografică din Cărțile de ritual și Cântarea bisericească*, București 1937, 490p.;

- *Două imne îngerești în Liturghie: Imnul heruvimic și imnul serafimic*, Pitești, 1927, 74 p.;

Troparul ceasului al treilea din rânduiala Epiclezei, în „B.O.R.”, an LV, 1937, nr. 1-2, p. 1-2;

Pr. prof.dr. Alexandru Moisiu⁸, Pr. prof.dr. Nicolae Necula⁹, Pr. prof. Ilie Moldovan¹⁰,
Episcop dr. Vasile Coman¹¹, Arhiepiscop dr. Vasile Costin¹².

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

b) În ultimii ani literatura teologică românească s-a îmbogățit cu o serie de lucrări în traducere, ce vizează aspecte legate de cultul divin, viața liturgică a Bisericii sau de spiritualitate liturgică ortodoxă.

Amintim pe câțiva autori, precum și ideile centrale ale lucrărilor lor.

1. **Vladimir Lossky**, cu lucrarea „Teologia mistică a Bisericii de Răsărit”¹³, în care ultimul capitol, al XII-lea, se intitulează „Ospățul Împărăției” iar partea finală a capitolului XII reproduce integral omilia atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur, citită în fiecare an în timpul Utreniei Paștilor și care „redă în mod desăvârșit sensul plinătății eshatologice (ca împărtășire deplină de Dumnezeu nn.) la care năzuiește creștinătatea răsăriteană”¹⁴. Noaptea de Paști, după expresia teologului V. Lossky, „ca bucurie a învierii și a vieții veșnice”, reprezintă „un ospăț al credinței”, la care participă fiecare membru al Bisericii ce are conștiința „plinătății Duhului Sfânt”¹⁵, sau, preluând ideea lui Nicolae Cabasila: „El înnoiește în noi viața nu reformând un principiu vital pe care l-ar

- *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, 3 vol., 1996, vol. I, 351 p., 2000 vol. II, 476 p., 2005 vol. III.

- *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice (Rușăciuni și imne)*. Teză de doctorat, în „Ortodoxia”, an XXVIII, 1976, nr. 3-4, p. 473-626 și extras.

Părintele prof.dr. Nicolae Necula, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București, s-a impus în teologia ortodoxă contemporană ca unul din cei mai apreciați liturgiști pe care i-a dat Ortodoxia românească. Prin studiile și articolele de specialitate publicate până în prezent, conferă Teologiei liturgice o nouă dimensiune, pe aceea a pragmatismului, a eficienței și a sincronismului mesajului liturgic contemporan, excesiv teoretizat și rupt de contextul slujirii liturgice înseși, ca rezultat al imobilismului și conservatorismului excesiv. Părintele prof.dr. Nicolae Necula s-a angajat pe o traiectorie nouă și benefică în Teologia contemporană, abordând teme de pastorală de larg interes și adeseori controversate, legate strâns de dinamica tradiției liturgice. Asemeni unui alt mare profesor al facultății de Teologie Ortodoxă din București, părintelui Nicu Moldoveanu, erudit bizantinolog, compozitor și profesor de muzică bisericească, care continuă și sporește munca la catedră a ilustrului său înaintaș, Nicolae Lungu, prin reeditarea și îmbogățirea repertoriului cârților de muzică bisericească în ambele notații, părintele prof. Nicolae Necula, continuă și sporește calitativ osteneala ilustrațiilor săi înaintași, liturgiștilor Petre Vintiliescu și Ene Braniste, prin apariția celui de al 3-lea volum din ampla lucrare *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

¹⁰ Pr.prof.dr. Ilie Moldovan, *Sfânta Liturghie ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu și însemnătatea ei în viața religioasă-morală a creștinului ortodox*, în „Ortodoxia”, an XXXIV, 1982, nr. 1, p. 99-120.

¹¹ Episcop dr. Vasile Coman, *Cuvântări liturgice*, Oradea, 1975, 272 p.

- *Scrieri de teologie liturgică și pastorală*, Oradea, 1983, 556 p.

¹² Arhiepiscop dr. Vasile Costin, *Cultul Bisericii Copte în comparație cu cultul Bisericii Ortodoxe*. Teză de doctorat (în grecește), Atena, 1972, 103 p.;

- *Liturghia Sfântului Iacob în ritul sirienilor iacobiți*, în „Ortodoxia”, an XVIII, 1966, nr. 1, p. 99-114;

- *Scrierea pseudo-epigrafică „Testamentum Domini”*, ca izvor pentru istoria cultului creștin, în „Studii Teologice”, an XVII, 1965, nr. 3-4, p. 204-218;

¹³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*; Traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1990, 306 p.

¹⁴ *Ibidem*, p. 277.

¹⁵ *Ibidem*.

menține în ordinea firească, ci răspândindu-și Sângele în inima celor ce se împărtășesc pentru a face să încolțească acolo Însăși Viața Lui”¹⁶.

2. **Sebastian Brock**¹⁷ cu un foarte sugestiv capitol din lucrarea citată, intitulat „Întrupare și Epicleză”, în care comentează viziunea Sfântului Efreem Sirul asupra legăturii dintre Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos de la Buna Vestire și momentul epiclezei din Liturghie.

Diaconul Ioan I. Ică jr., în traducerea cărții lui Sebastian Brock legată de imnele Sf. Efreem Sirul, pe care o prefațează, spune: “Cultul Ortodox este concretizarea Revelației, actualizarea sacramentală a prezenței lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, în istorie și manifestarea vizibilă a Bisericii ca experiență sensibilă a misterului pogorării cerului pe pământ și a înălțării pământului și umanului transfigurat în cer,”¹⁸ ca apoi să reitereze un pasaj din părintele Dumitru Stăniloae, care sintetizează de fapt ideea centrală a imnelor Sf. Efreem Sirul. „Sfânta Liturghie – și întreg cultul ortodox – nu e o trăire pur subiectivă. Ea este Evanghelia mereu reactualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelie.

Teologia redă și adâncește experiența a ceea ce se întâmplă în cult și în Sf. Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența aceasta dă viață teologiei și o adâncește la rândul ei”¹⁹.

3. **Karl Christian Felmy** cu două lucrări fundamentale, traduse de părintele prof.dr. Ioan Ică ²⁰. În prima, *Dogmatica experienței ecleziale*, își începe lucrarea cu primele cuvinte din cântarea liturgică „Am văzut lumina cea adevărată”, ca apoi să-l citeze pe teologul și savantul rus Pavel Florenski: „Se spune că acum în străinătate înotul se învață la aparate stând pe pământ (este ceea ce numim noi „simulare” nn). Așa poți deveni catolic sau protestant – după cărți, fără să fi venit în vreun fel în contact cu viața, în cabinet. Dar pentru a deveni ortodox, trebuie să te cufunzi de îndată în însuși elementul Ortodoxiei, trebuie să începi să trăiești ortodox – altă cale nu există” ²¹. Ori elementul Ortodoxiei este viața liturgică, cultul cu rugăciunile, imnele și cântările lui, ce fac ca „teologia ortodoxă de școală” de tipul lui Andrușos, să devină o teologie a experienței trăite în Biserică.

A doua lucrare a teologului Karl Christian Felmy excelează prin incursiunile eseistice de tip istoriografic, ce vizează o înțelegere cât mai corectă a momentelor importante din Sf. Liturghie, cu un accent pus pe exegezele și interpretările de tip imnografic, cum ar fi: Intrarea Mare, Imnul Heruvimic, Trisaghionul, Imnul „Unule Născut”, Enarxa și Ieșirea Mică, ș.a.

4. **Pr.prof. Boris Bobrinskoy**, unul dintre teologii ortodocși contemporani de origine rusă (ce păstorește în Franța și ale cărui lucrări au început să fie traduse și în limba română) care încearcă să aprofundeze diverse tematici teologice în spiritul vestitei tradiții rusești din diaspora. Nu lipsesc accentele de exegeză imnografică în capitolele legate de Sf.

¹⁶ *Ibidem*, p. 197.

¹⁷ Sebastian Brock, *Eferem Sirul. I O introducere; II Imnele despre Paradis*, traducere de pr. Mircea Ielciu, cu un studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 120-125;

¹⁸ Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Efreem Sirul, Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii, Imne I*, Studiu introductiv și traducere, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 2.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale – înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Introducere și traducere de Pr.prof.dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

Liturghie, cum ar fi: *Înălțare și Liturghie, Euharistia, cult treimic, Liturghie și eclesiologie trinitară la Sf. Vasile, Liturghie și viață spirituală, Liturghia și Viața de toate zilele*, ș.a.²²

Interesant ni se pare subcapitolul „Sensul cuvântului Liturghie”, în care ilustrul teolog precizează: „Continuitatea Liturghiei în viața omului înseamnă corespondența dintre cultul divin și natura profundă, vocația primă și ultimă a omului, liturghisitor și preot al lumii în fața lui Dumnezeu”.²³

5. **Alexandre Schmemmann** (1921-1983) este printre puținii teologi ortodocși din diaspora, care prin noile idei speculative din domeniul Teologiei Liturgice, deschide o cu totul altă perspectivă în receptarea și valorificarea tezaurului liturgic ortodox concentrat în Sfânta Liturghie decât cea clasică, a teologiei de școală. Exegezele immografice legate de *Ectenia Mare, Intrarea Mică, Intrarea Mare, Trisaghionul liturgic*, etc., sunt pline de substanță, cu un pronunțat accent personal, dar niciodată fără fundamentare biblică sau patristică. Alexandre Schememann dă o nouă dimensiune conceptului de „sacerdoțiu” în contextul derulării principalelor momente din Sfânta Liturghie, pe care le numește în următoarea desfășurare:

- Taina Adunării;
- Taina Împărăției;
- Taina Intrării;
- Taina Cuvântului;
- Taina celor credincioși;
- Taina Aducerii;
- Taina Unității;
- Taina Înălțării;
- Taina Mulțumirii;
- Taina Aducerii aminte;
- Taina Duhului Sfânt;
- Taina Împărtășirii.²⁴

6. **Sfântul Ioan din Kronstadt** († 1908), canonizat în anul 1990 de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse, „s-a remarcat printr-o activitate predicatorială, pastorală și caritativă, susținută de o incandescență trăire liturgică și mistică”²⁵ și reprezintă alături de Cuviosul Siluan Atonitul († 1938) „una dintre marile figuri ale spiritualității ortodoxe contemporane”.²⁶

Cugetările mistice ale Sf. Ioan din Kronstadt restituie teologiei contemporane un inedit tratat de ritual ortodox și totodată o abordare exegetico-immografică și muzicală a Sfintei Liturghii, ce are la bază experiența slujirii liturgice și în special a Împărtășaniei dese.

²² Pr.prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. Institutului Biblic de Misiune a BOR, București, 1999.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Alexandre Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1990. Vezi de același autor: *Introducere în Teologia Liturgică*, Londra, 1966; *Liturghie și tradiție*, New York, 1990; Vezi și Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003 și Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, traducere de Mihai Cantunian, Ed. Anastasia, București 2004.

²⁵ Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: Cerul pe pământ, Cugetări mistice despre Biserică și Cultul divin ortodox*. Traducere de Boris Buzilă, cu un studiu introductiv de Diac. Ioan Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu 1996, din Postfață.

²⁶ *Ibidem*.

Programatismul tematic la care apelează Sf. Ioan din Kronstadt s-a dovedit eficient în nota de înnoire și actualizare vie a misterelor liturgice din timpul Sf. Liturghii. Este exact ceea ce lipsea teologiei ortodoxe, care începuse din prima jumătate a sec. al XX-ea să fie încorsetată de rigorismul exacerbat al relevanței științifice, propriu teologiei apusene. Ermetismul scolastic, ca metodă de abordare teologică, Sf. Ioan din Kronstadt îi opune perspectiva lumii eshatologice, ca experiență posibilă în viața de aici, în Liturghie.

c) În străinătate

Preocupările teologilor apuseni în domeniul imnografiei și imnologiei sunt impresionante.²⁷ Cea mai recentă lucrare în domeniul Imnografiei ortodoxe aparține teologului Konstantin Nikolakopoulos²⁸ în care autorul, după un cuvânt introductiv, redă explicativ aproape toți termenii de imnografie și muzică bizantină, folosiți în cultul ortodox.

Lexiconul cuprinde și o listă bibliografică de specialitate, în care recunoaștem nume de teologi contemporani ca: Adolf Adam și Rupert Berger²⁹, Gabriel Bultmann³⁰, Nikolai Gogol³¹, Anastasios Kallist³², ș.a.

Între termenii imnografici și de muzică bizantină regăsim cuvintele: Antifon, Imnul Heruvic, Doxologie, Ectenie, Trisaghion, Monodie, Prochimen, Tropar, Condac, Te Deum, Sanctus, Catavasie, Teotokion, Irmos, Laude, Eofinală, ș.a.

Lexiconul teologului Konstantin Nikolakopoulos reprezintă exemplul cel mai elocvent, prin care ne putem face o imagine de ansamblu asupra preocupărilor teologilor contemporani străini în acest domeniu, dar și asupra interesului pe care aceștia îl acordă teologiei imnografice și melodicii bizantine, prin care aceasta s-a făcut cunoscută în spiritualitatea ortodoxă.

Comparat cu alte lucrări similare³³, observăm cum, lucrarea lui Konstantin Nicolakopoulos întregeste sfera de receptare a termenilor imnografici în lumea catolică și protestantă care se regăsesc în aceleași surse sau izvoare.

III. Forme imnografice în Liturghie

În Biserica Ortodoxă se săvârșesc două formulare liturgice ale Sf. Liturghii: Liturghia Sf. Vasile cel Mare și Liturghia Sf. Ioan Hrisostomul. Structura tipiconală a celor două formulare este sensibil identică. Ceea ce le deosebește sunt rugăciunile și imnele ce însoțesc anaforaua liturgică, cu momentul culminant al ei, epicleza euharistică, care la Sf. Vasile cel Mare sunt mai ample, iar cântările diferite; Ortodoxia nu trebuie să se închidă în sine și să devină un ghetou liturgic sau etnic, inaccesibil celor ce doresc să se împărtășească

²⁷ În anul 1999 am publicat un studiu bibliografic în domeniul muzicii bizantine, intitulat „Bibliografie selectivă de muzicologie bizantină”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*”, *Theologia Orthodoxa*, XLIV, nr. 1-2, 1999, p. 151-174, Cluj-Napoca.

²⁸ Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie, Lexicon der orthodoxen hymnologisch – musikalischen terminologie*, Klimmeck, 1999, 91 p.

²⁹ Adolf Adam – Rupert Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg, 1996.

³⁰ Gabriel Bultmann, *Erläuterungen theologischer Begriffe*, Graz, 1991.

³¹ Wort – Szw. Begriffserklärungen, in: *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie*, Würzburg, 1989.

³² Anastasios Kallist, *Erklärung liturgischer Begriffe*, in: Ders. (Hg.) *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch – griechisch – Kirchenslawisch*, Maisz, 1989.

³³ *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Științifică și enciclopedică, București 1984; *Vezi și Valentin Timan, Dicționar noțional și terminologic*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2002.

de bogăția și frumusețea ei liturgică și mistică. Biserica lui Hristos este prin însăși natura ei misionară. Credința creștină se transmite prin propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, adică a Evangheliei (Vestea cea bună), dar și prin Cultul divin care este eminentemente pedagogic și doxologic. Dumnezeu ni se revelează (descoperă) tuturor mai ales în rugăciune și cu deosebire în rugăciunea publică, deci în Sf. Liturghie și în celelalte slujbe ale Bisericii. Or, acestea trebuie înțelese de toți cei care participă la ele pentru ca desfășurarea lor să nu fie resimțită ca o povară, ci ca o bucurie.

Sfânta Liturghie se află în centrul cultului public al Bisericii. Ea este slujba prin excelență a Bisericii. Biserica (adică episcopul- sau în lipsa lui preotul – și credincioșii) slujesc Sf. Liturghie iar Sf. Liturghie în care ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului, ne transformă în Biserica lui Hristos, adică în trupul Domnului. Căci „*Biserica este Trupul lui Hristos*” (cf. Efeseni 1, 23). Aceasta înseamnă că nu putem face parte real din Biserica lui Hristos dacă nu participăm regulat la Sf. Liturghie și nu ne împărtășim cu Sf. Taine, adică cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Întreg misterul liturgic din formularele liturgice bizantine este însoțit de producții imnografice proprii cu un bogat conținut teologic și dogmatic. Aceste producții imnografice au fost receptate de Biserică sub formă doxologică, imnică, însoțite de melodică bizantină și de tradiție bizantină, bine structurată în cele opt glasuri, într-o varietate muzicală impresionantă. Analiza muzicală și imnografică a acestor producții va face obiectul unui alt studiu.

ARHITECTURA LITURGICĂ ȘI SPIRITUL TRADIȚIEI

IOAN BIZĂU

RÉSUMÉ. L'architecture liturgique et l'esprit de la Tradition. Lorsqu'on étudie la théologie et la mystagogie du temple chrétien, il est important de savoir que c'est surtout en un sens liturgique et sacramental et non pas „pratique” qu'il faut comprendre les exigences de nature spatiale qu'implique la célébration des différentes unités du culte. Cela veut dire que ces exigences sont déterminées non pas par les principes d'une architecture neutre par rapport à la Liturgie mais, tout au contraire, par les lois et les fonctions de celle-ci. C'est pourquoi le projet de la construction et la décoration d'un édifice liturgique seront marqués de façon décisive par la signification spirituelle de ses différents éléments spatiaux et ornementaux, signification pouvant être révélée en assumant et en comprenant la tradition liturgique et sacramentelle de l'Église. Un édifice de culte purement fonctionnel au point de vue architectonique et technique sera une église dépourvue de qualités liturgiques, inanimée, inadéquate à la *lex orandi* et, implicitement, en contradiction avec la *lex credendi*. Sans sa structure générale, ainsi que dans chacun de ses éléments constitutifs, le temple chrétien doit être capable de révéler au fidèle – tant pendant la célébration que lorsqu'il est vide – le mystère de l'Église en tant que Corps du Christ et icône du Jérusalem céleste.

L'histoire de l'art liturgique nous montre que les solutions architectoniques ont été aussi variées que possible et que cette variété, loin d'avoir troublé l'unité de l'Orthodoxie œcuménique, a exprimé en réalité la richesse et la capacité créatrice de ses communautés eucharistiques. Tout comme dans le domaine de l'iconographie, de l'hymnographie et la musique liturgique, la Tradition a tracé pour la „maison de Dieu” aussi ses coordonnées définitives, tout en laissant à chaque époque et chaque région chrétienne la liberté et la responsabilité de trouver les solutions architectoniques et techniques les plus adéquates pour la mise en œuvre de ce programme. La variété typologique des réalisations de l'architecture ecclésiale est donnée non seulement par la richesse des charismes des communautés eucharistiques ayant travaillé conformément à l'esprit de la Tradition, mais aussi par le contexte historique dans lequel on a réalisé les différents édifices du culte des Églises locales, par les solutions techniques et les matériaux utilisés, par les anciennes traditions architectoniques régionales et par tant d'autres éléments qui ne sont pas entrés en contradiction avec l'esprit de la *vie en Christ*.

Știm că în mare măsură istoria spirituală a umanității reprezintă o mărturie elocventă a legăturii strânse dintre sanctuar și artă, dintre cult și cultură. Desconsiderarea sau deformarea acestei legături explică atât sărăcia producției artistice a epocii noastre, cât și invazia kitschului totalitar în spațiul liturgic. Ca și în cazul iconografiei, al imnografiei și muzicii liturgice, arhitectura edificiului de cult este circumscrisă în Tradiția vie a Bisericii, ceea ce înseamnă că ea nu poate fi tratată ca un exercițiu pur artistic sau tehnic, independent în raport cu exigențele *vieții în Hristos*. De vreme ce edificiul de cult are menirea de a exprima atitudinea teologică și experiența duhovnicească a unei comunități eclesiale, este limpede că numai atunci când se situează într-o perspectivă liturgică autentică, ceea ce înseamnă experiența evlaviei și a trăirii duhovnicești, limbajul arhitecturii are capacitatea de a exprima frumusețea nelumească a Împărăției, de a modela și articula planuri, structuri sau volume conforme cu principiile canonice și cu dinamica Tradiției.

Așa cum spunea Vladimir Lossky într-un eseu devenit clasic, „în noțiunea ei pură, Tradiția nu este nimic formal. Ea nu impune conștiinței omenești garanții formale ale adevărului de credință, ci face să descoperim evidența lui interioară. Ea nu este conținutul Revelației, ci lumina care îl revelează; ea nu este Cuvântul, ci suflul viu care ne face să auzim Cuvântul în același timp cu tăcerea care iese din El; ea nu este Adevărul, ci o comunicare a Duhului Adevărului, în afara Căruia nu putem primi Adevărul. [...] Am putea defini noțiunea pură a Tradiției spunând că ea este viața Duhului Sfânt în Biserică, comunicând fiecărui membru al Trupului lui Hristos puțința de a înțelege, de a primi, de a cunoaște Adevărul în Lumina care-i este proprie, și nu doar lumina naturală a rațiunii umane”.¹ Desigur, a gândi și a crea în Tradiție nu înseamnă a se bloca într-un tradiționalism sclerosat, suficient sieși, care stinge respirația Duhului tocmai pentru că, așa cum spunea același Vl. Lossky, face confuzie între *Tradiție* și *tradiții* ori uită că *Tradiția* nu înseamnă doar memorie cantitativă și receptivitate orgolioasă, fricoasă și sterilă, ci o neîncetată noutate a Duhului (cf. *Romani* 7, 6), manifestată în viața Trupului mistic al lui Hristos, adică o tensiune creatoare autentică, orientată eshatologic.

Asemenea tradiției iconografice, tradiția construirii și împodobirii templului creștin primește la rândul ei acel sens plinar și totodată coerența sa intimă cu alte documente esențiale ale credinței (Scriptura, Liturgia) numai în Tradiția vie a Duhului Sfânt. Dacă dogmele credinței se adresează inteligenței, fiind exprimări inteligibile ale unei realități ce depășește modul nostru de înțelegere, icoanele și bisericile intră în rezonanță cu profunzimile conștiinței umane prin simțurile exterioare, prezentându-ne aceeași realitate suprasensibilă în expresii pe care obișnuim a le considera „estetice”. Desigur, elementul inteligibil nu rămâne străin artei icoanei sau arhitecturii liturgice: contemplând o icoană sau intrând într-o biserică, creștinul va descoperi în alcătuirea lor o structură „logică”, adică un conținut dogmatic ce a determinat compunerea sau articularea acestora. Iar dacă puterea de înțelegere ce pătrunde aceste imagini sau volume sensibile este conformă cu logica interioară a dogmelor Bisericii, acest lucru se datorează faptului că ambele tradiții, adică cea dogmatică și cea iconografică/arhitecturală, se întâlnesc în vocația lor de a exprima, prin mijloacele proprii, aceeași realitate revelată.

Tradiția arhitecturii liturgice creștine urcă până la sanctuarul Vechiului Testament care, împreună cu toate obiectele sale de cult, a fost realizat conform unui proiect inspirat lui Moise de către Dumnezeu Însuși: „Chipul [paradigma] cortului și chipul tuturor obiectelor lui le vei face după modelele pe care Eu ți le voi arăta în munte: așa să le faci” (*Ieșirea* 25, 9). În același timp, Dumnezeu a înzestrat pe meșterul Bețalael cu harul artistic și capacitatea de a gestiona întruparea acestui proiect decisiv din istoria religioasă a umanității: „Și a grăit Domnul către Moise, zicând: «Iată, Eu l-am chemat anume pe Bețalael, fiul lui Uri, fiul lui Or, din seminția lui Iuda, și l-am umplut de duhul cel dumnezeiesc al înțelepciunii, al priceperii și al științei într-un tot meșteșugul, ca să fie el mai mare peste meșteri și să lucreze aurul și argintul și arama și inul topit, să șlefuiască pietre scumpe pentru podoabe, și să cioplească în lemn și să lucreze în felurite chipuri. Și împreună cu el i-am rânduit pe Oholiab, fiul lui Ahisamac, din seminția lui Dan; și am pus înțelepciune în mintea tuturor celor înțelepți cu inima ca să facă toate câte ți-am poruncit Eu ție” (*Ieșirea* 31, 1-6). Este semnificativ faptul că s-a avut în vedere nu doar realizarea edificiului sacru ca atare, ci și conformitatea lui cu paradigma pe care Dumnezeu i-a descoperit-o lui Moise, fără a fi neglijată calitatea materialelor folosite sau a execuției tehnice și artistice: „Toate aceste lucruri le făcuseră fiii lui Israel așa cum îi poruncise Domnul lui Moise. Și a privit Moise toate lucrurile; și iată că era făcută așa cum i-a poruncit domnul lui Moise, așa le-au făcut. Și Moise i-a binecuvântat” (*Ieșirea* 39, 42-43).

¹ *Tradiția și tradițiile*, trad. rom. A. Manolache în: Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Edit. Humanitas, București, 1998, p. 145.

Formele artistice cele mai armonioase și materialele cele mai prețioase folosite la realizarea Cortului mărturiei și a obiectelor liturgice trebuiau să exprime frumusețea negrăită a lui Dumnezeu și totodată să imprime istoriei lui Israel o perspectivă mesianică. Este suficient să ne gândim, de pildă, la jertfelnicul de aramă, care era împodobit cu patru coarne la colțuri și cu o coroană în formă de împletitură (*leșirea 27, 2-4*); „cununa și coarnele din unghiuri sunt adăugate pentru frumusețea formei. Căci nimic nu este fără frumusețe la Dumnezeu”, spune Sfântul Chiril al Alexandriei.² Așadar, acest obiect foarte important al cultului vechi-testamentar împlinind și o funcție tipologică precisă – era un *typos* al lui Hristos –, nu-și era suficient sieși prin calitatea funcțională pentru care a fost realizat, fiindu-i conferit și un element de natură estetică: „la altar sunt adăugate cele ce țin de podoaba lui, adică o cunună împletită. Căci Emanuel este «împodobit cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor» [*Psalmul 44, 3*]”, spune același martor prestigios al exegezei patristice.³

Sensul liturgic al arhitecturii eclesiale

Într-un studiu consacrat raportului dintre tradiție și modernitate în arhitectura bisericilor ortodoxe contemporane,⁴ părintele Nikolai Ozolin scrie că atunci când este vorba despre construirea edificiului de cult, înaintea oricărei încercări concrete de creativitate, este obligatorie încercarea de a sesiza spiritul și adevăratul sens al Tradiției. Aceasta pentru că libertatea creatoare și imaginația înțeleaptă pot realiza proiecte autentice numai în interiorul Tradiției, adică numai atunci când sunt puse în acord cu viața Bisericii. Iar nevoia de înțelegere a Tradiției implică obligația de a-i studia istoria concretizată în vasta rețea de „case de rugăciune” prin care comunitățile euharistice și-au asumat de-a lungul veacurilor *viața în Hristos*. O examinare serioasă și responsabilă a istoriei templului creștin înseamnă a discerne, puțin câte puțin, elementul accidental al unei anumite forme arhitecturale sau, dimpotrivă, a recunoaște că o anumită structură a rezultat din conținutul neschimbat al cultului Bisericii. Spiritul viu al Tradiției apostolice nu poate fi înțeles decât din interiorul Bisericii, fapt pentru care consultarea istoriei edificiului de cult de către un arhitect sau un constructor pentru care viața sacramentală și liturgică a Trupului lui Hristos rămâne o zonă străină nu poate însemna altceva decât intrarea într-un sit arheologic saturat de vestigiile heteroclitice ale unui trecut dispărut pentru totdeauna din orizontul vieții concrete. Dacă, așa cum spunea Vl. Lossky, „Tradiția reprezintă spiritul critic al Bisericii”, orice încercare de înțelegere a tezaurului acesteia înseamnă a se lăsa pătruns de spiritul ei, adică a-și asuma, cu îndrăzneală și înțelepciune, condiția de fiu al Bisericii și, deci, a judeca, a proiecta ori a construi în lumina Duhului Sfânt. Doar așa arhitectul sau constructorul au șansa de a-i descoperi progresiv, ca pe o evidență interioară, componentele fundamentale și permanente, care se ascund sub varietatea, aparent infinită, a formelor concrete. Or, în arhitectura eclesială aceste forme exprimă însăși esența și sensul vieții sacramentale a Bisericii.

Atunci când studiem teologia și mistagogia templului creștin, este important să știm că exigențele de natură spațială pe care le implică săvârșirea diferitelor unități de cult trebuie înțelese nu atât într-un sens „practic”, ci mai ales într-un sens liturgic și sacramental. Adică, aceste exigențe sunt dictate nu de principiile unei arhitecturii neutre în raport cu Liturgia ci, dimpotrivă, de principiile și funcțiile cultului. Fapt pentru care, proiectul construirii și

² *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr IX*; trad. rom. D. Stăniloae în: CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri*, col. P.S.B., 38, Edit. Institutului Biblic, București, 1991, p. 300.

³ *Ibid.*; trad. rom. p. 303.

⁴ Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, trad. rom. G. Ciubuc, Edit. Anastasia, București, 1998, p. 159-176.

înzestrării unui edificiu liturgic va fi marcat în mod decisiv de semnificația spirituală a diferitelor sale elemente spațiale și ornamentale, semnificație pe care numai asumarea și înțelegerea tradiției liturgice și sacramentale a Bisericii o pot descoperi. O biserică pur funcțională din punct de vedere arhitectonic și tehnic va fi o biserică fără calități liturgice, neînsuflețită, rece, inadecvată pentru *lex orandi* și, implicit, în contradicție cu *lex credendi*. În alcătuirea sa generală, ca și în fiecare dintre elementele sale constitutive, templul creștin trebuie să fie capabil să-i reveleze credinciosului – în timpul celebrării, dar și atunci când este gol pur și simplu –, taina Bisericii ca Trup al lui Hristos și ca icoană a Ierusalimul ceresc.

Ca expresie a Tradiției, formularul liturgic trasează nu doar normele „tipiconale” după care se celebrează diferitele unități de cult, ci și liniile directoare ale arhitecturii templului creștin. În primul rând, acest formular impune orientarea spațială a bisericii în raport cu răsăritul. Orice abatere de la această exigență, indiferent de motivațiile care ar inspira-o (conformația terenului, planul urbanistic etc.), contravine flagrant tradiției mistice și liturgice a Bisericii, așa cum s-a exprimat aceasta în toate regiunile creștine încă din veacul apostolic.

De asemenea, formularul liturgic face o distincție netă între cele două zone ale edificiului de cult: *ierationul* (absida Altarului) în care liturghisorii oficiază actele de cult, și *naosul*, în care credincioșii se adună pentru a forma trupul concret al comunității euharistice și pentru a lua parte la celebrările liturgice. Cei doi poli ai templului creștin, *ierationul* și *naosul*, exprimă structura fundamentală a comunității euharistice, adică adunarea credincioșilor care formează Trupul lui Hristos dintr-un anumit spațiu geografic și totodată cea mai concretă manifestare a Bisericii. O altă exigență a templului creștin se referă la diferența de nivel ce trebuie să existe între spațiul destinat Altarului euharistic și naos, în sensul că *ierationul* va fi supraînălțat față de acesta din urmă cu unul sau mai multe nivele. În mod constant, aceste două zone ale templului creștin au fost delimitate întotdeauna printr-un element care, deși a luat forme diferite, a împlinit aceeași funcție liturgică și simbolică: *catapeteasma* (perdeaua), *cancelli* (grilajul), *jubé*-ul evului mediu apusean și, în sfârșit, *iconostasul* bizantin.

Comunitatea liturgică nu este o masă amorfă de indivizi, așa cum se întâmplă în cazul societăților secularizate, ci are un caracter personal foarte bine definit, care se exprimă într-un mod de viață special, diferit de al oricărei alte întruniri. Când este vorba despre construirea sau înzestrarea unei biserici, acest caracter personal, ce dă unicitate fiecărei comunități eclesiale, va imprima în mod firesc respectivului proiect arhitectonic anumite trăsături de caracter care vor face ca biserica să fie „după chipul și asemănarea” acelei comunități. Tocmai aceste nuanțe de „personalizare” salvează arhitectura eclesială de căderea în banalitatea clișeului, a uniformizării și standardizării, vicii atât de caracteristice arhitecturii „laice” moderne. Un proiect de biserică ce nu ține seama de morfologia spirituală a comunității euharistice căreia îi este destinat, oricât de spectaculos ar fi în ceea ce privește soluțiile tehnice și artistice propuse și oricât s-ar căzni să respecte exigențele canonice și estetice ale tradiției eclesiale, va realiza o construcție cel mult „corectă” din punct de vedere arhitectonic, însă nu va fi capabil să exprime spiritul viu al *vieții în Hristos*. Doar acest spirit face dintr-o clădire oarecare o „casă a lui Dumnezeu” în care credincioșii se adună pentru a-și asuma experiența Trupului mistic al lui Hristos și a pregusta frumusețea inefabilă a Împărăției ce va să fie.

Istoria artei liturgice ne arată că soluțiile arhitectonice au fost cât se poate de variate, iar această varietate, departe de a fi tulburat unitatea Ortodoxiei ecumenice, a exprimat de fapt bogăția și capacitatea creatoare a comunităților sale euharistice. Ca și în cazul iconografiei, al imnografiei și al muzicii liturgice, Tradiția a trasat și pentru „casa lui Dumnezeu” coordonatele definitorii ale acesteia, lăsând însă la latitudinea fiecărei epoci și a fiecărei regiuni creștine libertatea și responsabilitatea de a găsi cele mai adecvate soluții arhitectonice și tehnice pentru

punerea în operă a acestui program.⁵ Varietatea tipologică a realizărilor arhitecturii eclesiale este dată nu doar de bogăția harismelor comunităților euharistice puse în lucrare în conformitate cu spiritul Tradiției, ci și de contextul istoric în care au fost realizate unele sau altele dintre edificiile de cult ale Bisericilor locale, de materialele și de soluțiile tehnice utilizate, de vechile tradiții arhitectonice regionale și de atâtea alte elemente care n-au intrat în contradicție cu spiritul *vieții în Hristos*.

Fără a considera că un anume tip arhitectonic este sacru prin el însuși, Biserica a consfințit, după un prealabil proces de adaptare la propriile sale exigențe doctrinare, liturgice, morale și estetice, numeroase formule pentru edificiile sale liturgice. În arhitectura eclesială, important este raportul dintre programul liturgic și partea de creație artistică sau tehnică ce contribuie la întruparea spațială a respectivului program. Cu alte cuvinte, proiectul arhitectonic este impus de nevoile liturgice exacte la care trebuie să răspundă edificiul de cult, nevoi care nu pot fi minimalizate, deformate sau eludate, așa cum nu pot fi nici idolatrizate printr-o exacerbare a lor în detrimentul spiritului viu al Tradiției. Desigur, partea de creație sau punerea concretă în operă a nevoii de biserică este o problemă ce ține de știința arhitectului creștin și de responsabilitatea pe care acesta și-o asumă în raport cu tradiția liturgică a Bisericii și cu destinul respectivei comunități euharistice. Însă, așa cum Liturgia lăsată la discreția preotului sau episcopului este expusă arbitrarului gusturilor personale, uneori atât de precare și de străine de spiritul Tradiției, tot așa, edificiul de cult lăsat la discreția arhitectului și meșterilor riscă să-și piardă orice caracter liturgic.

Deși nu poate fi vorba despre o canonizare a planului basilical, trebuie să recunoaștem că basilica este legată de cristalizarea și afirmarea expresiei sacramentale a Bisericii, cu Liturgia euharistică în special, iar arhitecturii și meșterii evului mediu bizantin și apusean au știut să realizeze cea ambianță specială ce conferă unui edificiu de cult caracterul de topos sacru, în care Liturgia poate fi celebrată în conformitate cu spiritul ei iar omul poate trăi experiența întâlnirii cu Dumnezeu și a fraternității în Hristos. Este vorba despre o ambianță generată de întâlnirea firească dintre simbolismul expresiei plastice – de o uimitoare bogăție, frumusețe și armonie –, și simbolismul realismului liturgic, ce devenea astfel și mai evident.

Atunci când ne referim la vechea tradiție a construirii „caselor de rugăciune” ale Răsăritului ortodox, suntem obligați să recunoaștem că arhitecturii și meșterii creștini au creat pentru comunităților euharistice o mare varietate de forme arhitectonice, cu o admirabilă suplețe de adaptare la multitudinea realităților locale. Creativitatea și libertatea acestora poate fi înțeleasă cu adevărat mai ales astăzi, când betonul armat își impune legea și în arhitectura liturgică. Întrucât trăiau ei înșiși în ambianța vieții liturgice și sacramentale, arhitecturii și meșterii vechilor biserici au intuit că emoția pe care o provoacă frumusețea și armonia artei sacre favorizează contemplația mistică și o întregeste, dacă se poate spune astfel, în sensul că arta adevărată contribuie la sensibilizarea sufletului și la limpezirea vederii duhovnicești. Din aceste motive, deși în orizontul arhitecturii nu există forme specific profane sau creștine, se înțelege că un anumit respect al tradiției arhitecturii creștine, de altminteri foarte dificil de definit, se impune ori de câte ori este vorba de construirea, restaurarea ori împodobirea unei biserici.

⁵ A se vedea în acest sens Joseph GELINEAU, *L'église, lieu de la célébration*, în «La Maison-Dieu», 63, 1960, p. 41-52

Morala artei liturgice

S-a spus, pe bună dreptate de altminteri, că pentru a avea un caracter liturgic, arta trebuie să aibă mai întâi de toate un caracter ca atare. Ceea ce înseamnă că folosirea materiei în actul liturgic presupune un proces de transfigurare creatoare a elementelor naturale, proces în urma căruia acestea se preschimbă în evenimente de întâlnire și de comuniune. Iar arta, ca experiență conștientă și inteligentă de asumare și valorificare a lumii, este o condiție esențială a devenirii umanității. Prin cult și prin artă omul poate spiritualiza și înveșnici materia, făcând din ea un mediu transparent în care se reflectă frumusețea Împărăției și se exprimă plenitudinea existențială a libertății personale și alterității.

„Viața cea adevărată” despre care vorbește Mântuitorul adeseori, își celebrează liturgia și este ea însăși celebrată liturgic în cadrele cele mai concrete ale creației cosmice. Fapt pentru care, atât timpul liturgic (ciclul zilnic, săptămânal și anual, marcat de ritmul duminicilor și sărbătorilor) cât și spațiul sacru (structura arhitecturală și iconografică a templului material) sunt elemente la fel de indispensabile celebrării dumnezeieștii Euharistii precum pâinea și vinul. Conform învățaturii ortodoxe, o etică idealistă, fără legătură cu materia și cu arta, este incapabilă să exprime *morala* ontologică a comuniunii în Hristos. Acest adevăr poate fi sesizat mai ales atunci când studiem întâlnirea organică a cultului cu arta în cadrul dumnezeieștii Liturghii. Cultul Bisericii este el însuși o grandioasă operă de artă, în sensul că elementele și structurile sale răspund celor mai exigente principii ale frumosului și armoniei. De asemenea, cultul Bisericii este el însuși o extraordinară operă de artă în sensul că are capacitatea de a descoperi modul unei întrebări comunitare a realității materiale printr-o lucrare de modelare a materiei pentru a o valorifica în slujba vieții spirituale, pentru a realiza prin mijlocirea ei idealul comuniunii și iubirii fratere în Hristos. Iată de ce, atunci când evaluăm arta Bisericii, realizăm că ea nu poate fi redusă pur și simplu la o funcție strict decorativă sau auxiliară tocmai pentru că reprezintă o formă de expresie a cultului, fiind manifestarea și revelarea posibilităților materiei în orizontul raționalității. Or, acesta este singurul orizont în care putem vorbi cu adevărat despre sensul cultului și despre sensul artei. Această revelare a armoniei doxologice și a slujirii euharistice a comuniunii, care constituie rațiunile (*logoi*) creaturilor lumii, imprimă conștiinței umane orientarea ființială către Dumnezeu – Frumosul absolut și izvorul oricărei frumuseți adevărate, cum s-ar exprima Sfântul Dionisie Areopagitul.

Pentru „omul tehnologic” produs în retorta modernității, folosirea și valorificarea lumii, adică viața ca artă și ca exercițiu personal al comuniunii, pare a-și fi pierdut orice caracter de relație vie și responsabilă cu creația lui Dumnezeu și cu semenii. Deși are o uimitoare capacitate în a inventa și a utiliza uneltele automatizate, el și-a pierdut simțul folosirii euharistice și comunitare a lumii. Iată de ce, pentru omul depersonalizat al marilor aglomerații urbane, pâinea și vinul, de pildă, nu mai au capacitatea de a reprezenta recapitularea vieții, adică munca, inteligența și responsabilitatea unui an întreg, cu anotimpurile sale, cu ritualul ancestral al semănăturii, cu miracolul germinării și al rodirii, cu supunerea înțeleaptă la vânturile și la ploile ce fac imprezibilul vremii. Acestui om, textele străvechi ale Bisericii îi pun în față imaginea dintr-o experiență de viață pe care nu o poate înțelege. Este suficient să ne gândim la atâtea dintre parabolele Mântuitorului – a semănătorului, a neghinelor din țarină, a păstorului sau a lucrătorilor tocniți să muncească în vie – și vom constata că „omul recent” întâmpină dificultăți majore în receptarea mesajului Evangheliei. Iată de ce este cazul să ne întrebăm, cu toată seriozitatea, ce le mai transmite locuitorilor unui mare cartier de blocuri din beton impresionanta rugăciune de invocare euharistică, atât de familiară comunităților creștine din epoca apostolică și de după aceea, când omul își câștiga pâinea cea de toate zilele „în sudoarea

frunții”, adică printr-un exercițiu ascetic pe cât de conștient, pe atât de responsabil și de comunitar: „După cum această pâine era împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a devenit una, tot așa să se adune și Biserica Ta de la marginile lumii întru Împărăția Ta”⁶

Chiar dacă „omul fără rădăcini” mai poate sesiza frumusețea poetică ori simbolismul unor imagini evanghelice atât de familiare vieții creștine, precum pâinea, vinul, apa, lumina, mielul, păstorul, muntele, aluatul, bobul de grâu etc., este clar că realitățile pe care aceste imagini le exprimă nu mai fac parte din viața sa cotidiană. Pâinea lui este frământată și coaptă în fabrici lipsite aproape de orice prezență umană și expusă în vitrinele de sticlă ale supermarketurilor, alături de conserve sau legume și fructe obținute prin metodele ingineriei genetice. De fapt, în viața „omului unidimensional” pâinea ca atare nici nu mai are semnificația specială de odinioară, alte alimente situându-se pe primul loc în satisfacerea unui apetit impulsiv pentru a consuma și nu pentru a se împărtăși. Iar producerea și asimilarea hranei nu mai leagă viața cotidiană a acestui om de raționalitatea tainică a naturii, așa cum se revelează această raționalitate în exercițiul muncii și artei ca mod de a fi în lume, ci de rețeaua artificială a „raporturilor de producție”, gândite doar în perspectiva eficienței economice și a concurenței de piață.

Societatea de consum supune viața umană unei presiuni sufocante, pe care o exercită povara rețelelor impersonale de mecanisme economice, politice și sindicaliste. Evident, tocmai pentru că toate aceste rețele impersonale funcționează autonom în raport cu exigențele Evangheliei, omul modern este tot mai neputincios în a înțelege sau respecta rațiunile tainice și sensurile simbolice ale realității naturale. Iată de ce, atunci când pâinea și vinul, ca să nu pomenim decât aceste „materii” liturgice, își pierd calitatea de *semne sacramentale*, transformându-se în bunuri de consum ori simboluri abstracte, adică atunci când ele nu mai recapitulează dimensiunile cosmice ale aventurii umane în istorie, temeiul euharistic al *vieții în Hristos* își pierde orice conținut ontologic.

Folosirea euharistică a lumii și punerea realizărilor tehnicii în acord cu exigențele Evangheliei își găsesc modelul desăvârșit doar în orizontul artei liturgice. Câtă vreme cultul Bisericii reprezintă mediul în care problema vieții umane se pune într-o perspectivă cosmică, este normal ca noi creștinii să ne întrebăm, cu toată gravitatea și responsabilitatea, cum ar mai fi posibilă redescoperirea folosirii euharistice și comunitare a lumii. Sau, cum ar fi posibil ca tehnica să-și asume morala Liturghiei, adică să slujească la îmbogățirea și la înnobilarea vieții, la împlinirea vocației fraterne a ființei umane, la creșterea sa în libertate și responsabilitate. Și iarăși, cum s-ar putea ca modul euharistic de existență, pe care-l propune și îl întreține *viața în Hristos*, să împace raționalismul artificial al tehnicii cu respectul față de raționalitatea vie a creaturilor, punându-se astfel capăt alterării, perversității și mutilării creației naturale prin exploatarea egoistă și irațională a ei, prin manipularea inconștientă a structurilor și sintezelor sale originare.

Știm că în epoca Sinoadelor Ecumenice, Biserica s-a opus cu toată hotărârea raționalismului ereziilor tocmai pentru a proteja universalitatea cosmică a realității sale euharistice, pentru a izbăvi nu doar partea spirituală a ființei umane de absurditatea morții, ci și trupul în toată complexitatea lui tainică sau, altfel spus, pentru a nu compromite posibilitatea pe care materia lumii o are de a participa „la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu” (*Romani* 8, 21). În acest sens, au fost necesare veacuri întregi de dispute și de lupte, pentru

⁶ *Învățătura celor doisprezece Apostoli* IX, 4; trad. rom. D. Fecioru, în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, col. P.S.B., 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 29.

ca reflecția teologică să poată depăși arbitrarul logicii individualiste în ceea ce privește formularea adevărului dogmelor credinței în cuvinte, așa cum acest adevăr a fost revelat prin întruparea Logosului în istoria lumii.

Tot așa, a fost nevoie de strădania inspirată a generațiilor de iconografi pentru a exprima aceleași taine ale vieții creștine cu mijloacele artei, reprezentând în morfologii iconice nesticăciunea și slava făpturii îndumnezeite. La fel, a mai fost necesară inspirația iconografilor și melozilor pentru a face posibilă experiența unei arte care înduhovnicește simțurile, descoperind în formule poetice și structuri muzicale frumusețea și bucuria *vieții în Hristos* ca „artă” de a birui stricăciunea și moartea. În sfârșit, a fost necesar și simțul plastic al arhitectului de a „întrupa” raționalitatea tainică a pietrei, a lemnului sau a umilei argile în edificii menite „locuirii” Celui netrupesc, pe Care nimic lumesc nu-L poate circumscrie și Care își face simțită prezența mântuitoare în locurile de prăznuire ale Bisericii. Contextul istoric în care creștinii sunt chemați astăzi să-și asume *viața în Hristos* fiind atât de complex, putem considera că una dintre cele mai importante contribuții ale teologiei la soluționarea problemelor majore pe care le ridică astăzi tehnocrația trebuie să fie redescoperirea principiilor moralei artei eclesiale, adică studierea modului în care este pusă problema tehnicii în destinul etern al umanității, precum și expresia ei morală în orizontul concret al artei liturgice.⁷

În ceea ce privește arhitectura însăși, înainte de a o face să slujească planului lui Dumnezeu cu lumea, ea trebuie cunoscută și respectată, ea avându-și legile proprii bine stabilite, o logică internă și, trebuie să recunoaștem, propriile inerții. Oricum, ca și în cazul arhitecturii antice, proporția și numărul rămân elemente esențiale în legea arhitecturii moderne. Ca tehnică de a construi, arhitectura are o contribuție specială la înțelegerea dimensiunii comunitare a condiției umane. Iată de ce, chiar și cea mai spectaculoasă realizare a ei, nu poate face abstracție de realitățile civilizației umane. Iar această civilizație ni se oferă printr-un ansamblu de tehnici, mai mult sau mai puțin utile, care au ajuns la un anumit stadiu de dezvoltare în urma unei evoluții îndelungate și complexe. Or, nouă creștinilor ne revine misiunea de a folosi cele mai adecvate dintre aceste tehnici pentru a scoate la lumină „partea cea bună” (cf. *Luca* 10, 42) a civilizației în care ne împlinim vocația de fii ai Împărăției, dedicându-o astfel finalității eshatologice în a cărei lumină dorim să fie consacrată întreaga noastră existență.

Pentru a grăbi venirea Zilei Domnului – proiect eshatologic fundamental spre care este orientată istoria lumii (cf. *Apocalipsa* 21, 17 și 20) – nu este suficient să-I oferim lui Dumnezeu biserici edificate cu maximă „competență profesională”. Dincolo de profesionalism, care nu poate lipsi totuși din întruparea oricărui proiect al artei liturgice, trebuie ca edificiile de cult ale Bisericii să aibă, în ele și prin ele însele, un caracter sau o valoare proprie, adică să contribuie cât mai eficient la diminuarea prezenței răului, a suferinței, a ignoranței și a păcatului în lume, să provoace modelarea mentalităților, să-i ajute pe oameni să-și regăsească vocația de „cetățeni” ai Împărăției și „casnici” ai lui Dumnezeu (cf. *Efesenii* 2, 19). Bineînțeles că acest caracter al „caselor lui Dumnezeu” va depinde în primul rând de inteligența artistică și de competența tehnică a profesioniștilor, dar și de respectul sacerdoțiului față de legile interne ale artei și tehnicii, legi care nu pot fi desconsiderate ori „diortosite” după bunul plac atunci când se ctorește un edificiu menit a preamări în mod „înțelegător”, *ortodox* adică, slava lui Dumnezeu.

Desigur, ține de competența duhovnicească a creștinilor obligația de a sesiza „semnele vremurilor” (cf. *Matei* 16, 3) și a fructifica temeinic conjunctura oricărui moment istoric în ceea ce are el mai favorabil împlinirii planului lui Dumnezeu cu lumea (cf. *Efesenii* 5, 16 și *Colosenii* 4, 5).

⁷ Cf. Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. rom. M. Cantunari, Edit. Anastasia, București, 2002, p. 246-248.

În contextul istoric al ultramodernității, sarcina creștinilor este aceea de a valorifica inteligent „partea cea bună” din toate deschiderile pe care le oferă uimitoarea evoluție a tehnicilor. Știm că, adeseori, acest lucru este foarte dificil, întrucât aproape de fiecare dată, situațiile create de istorie pentru împlinirea vocației creștine sunt foarte puțin propice, dacă nu se dovedesc a fi de-a dreptul ostile. Iată un motiv în plus pentru vigilență și discernământ în ceea ce privește chivernisirea și înnoirea celei mai importante structuri de misiune într-o lume secularizată și desacralizată: „atelierele de rugăciune” ale Bisericii.⁸

Oricum, la o analiză lucidă, vom constata că nici unul dintre aspectele istoriei nu poate fi neutru în raport cu viitorul eshatologic al lumii sau cu Judecata ce ține de măreția Zilei Domnului. Știm că această Judecată va descoperi calitatea oricărei acțiuni umane prin evaluarea contribuțiilor sau rezistenței la progresul cetății lui Dumnezeu, a cărei proiecție extraordinară ne este oferită în descoperirea Evanghelistului Ioan (cf. *Apocalipsa* 21). Judecata de valoare asupra acțiunilor umane în istorie – „slava și cinstea neamurilor” despre care vorbește *Apocalipsa* (21, 26) –, va dezvolta această acțiune în raport cu realitatea concretă a *vieții în Hristos*, ceea ce înseamnă că va fi evaluată și rețeaua complexă de structuri eclesiale, al căror model ultim trebuie să fie Logosul întrupat: „Fiecare să ia seama la felul cum zidește. Căci nimeni nu poate pune altă temelie, în afara celei puse, care este Iisus Hristos. Iar dacă pe această temelie zidește cineva cu aur, cu argint sau cu pietre scumpe, cu lemn, cu fân, cu trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut; îl va vădi Ziua [Domnului, a Judecății]. Pentru că în foc [Judecata finală] se descoperă, și focul însuși va lămuri cum anume este lucrul fiecăruia. Dacă lucrul pe care cineva l-a zidit va rămâne, acela va lua plată; dar dacă lucrul cuiva se va arde, păgubit va fi”, ne avertizează Sfântul Apostol Pavel (*1 Corinteni* 3, 10-15).⁹

Valorificarea euharistică a materiei în arhitectura liturgică

Atunci când vorbim despre caracteristicile majore ale arhitecturii bisericii de tradiție bizantină, trebuie să subliniem mai întâi preocuparea arhitecților și meșterilor de a respecta calitățile materialului de construcție, adică efortul lor de a face să transpară atât raționalitatea tainică a respectivului material, cât și posibilitățile „logice” pe care acel material le cumulează. În fapt, era vorba despre realizarea unui dialog fertil între arhitect/constructor și materialul folosit pentru întruparea concretă a ideii de „casă a lui Dumnezeu”. Pentru a înțelege mai bine ce înseamnă acest principiu al folosirii euharistice a materiei în tehnica construirii bisericii, este util să facem o paralelă între edificiul de cult bizantin și expresiile arhitecturii clasice a antichității grecești pe de o parte, iar pe de altă parte între realizările arhitecturii Răsăritului creștin și cele ale arhitecturii gotice din evul mediu apusean.

Se știe că în arhitectura antică greacă, materialul de construcție era supus unei „rațiuni” preexistente, căreia arhitectul dorea să-i rămână cât mai fidel și să o exprime cât mai perfect în operele sale. Pentru artistul Eladei preceștine, materia în sine era un element irațional, altfel spus, era absența rațiunii și a ordinii care precede momentul când rațiunea o structurează într-o existență logică. Câtă vreme rațiunea ființei înseamnă inserarea ei în legile armoniei și ale

⁸ Sintagma „atelier de rugăciune” (*prosevhis érgastíron*) aparține lui Nicolae Cabasila și se referă la edificiul de cult consacrat de către episcop prin ungerea cu Sfântul și Marele Mir și prin inserarea sfintelor moaște în temelia Jertfelnicului. *Despre viața în Hristos* V; text grec și trad. fr. M.-H. Congourdeau, col. «Sources chrétiennes», 361, Éditions du Cerf, Paris, 1989, p. 36-37 [trad. rom. T. Bodogae, Edit. Institutului Biblic. București. 1997. p. 158].

⁹ Cf. Henri-Iréné MARROU, *Teologia istoriei*, trad. rom. G. și O. Nimigean, Institutul European, Iași, 1995, p. 126-138.

ordinii cosmice, legi care fac diferența între raționalitatea existenței și dezordinea haosului, înseamnă că rațiunea este aceea care dă formă și coerență materiei. Adică o fasonează și o modelează, reunind și aducând toate lucrurile și elementele lumi la starea de armonie și de unitate pe care spiritul elen a numit-o *cosmos*. Legile armoniei și ale ordinii cosmice reprezintă de fapt necesitatea logică și etică ce garantează existența însăși a vieții. Iar sensul lucrării arhitectului antichității grecești era acela de a descifra și a da expresie acestor legi, de a le da relevanță prin „logica” edificiului, de a dezvălui raporturile intime dintre ele, așa cum sunt articulate acestea de către rațiune în vederea asigurării armoniei și unității cosmice. Ceea ce înseamnă că edificiul antichității grecești trebuia să exprime cât mai limpede cu putință ideea că haosul existenței iraționale poate fi transformat într-un cosmos armonios și frumos, așa cum locuirea oamenilor împreună, în respectul aceluiași legi ale armoniei cosmice și ale determinărilor etice ale vieții, face posibilă nașterea și dăinuirea cetății.¹⁰

Arhitectura antică greacă a reușit să reprezinte legile armoniei cosmice în structura edificiilor sale prin supunerea tehnicii la principiul analogiei mărimilor. Adică, părțile templului clasic grecesc au ca măsură proprie „regula analogiilor”, ceea ce înseamnă că arhitectul folosește materialul pentru a modela astfel de analogii și totodată pentru a realiza o „armonie rațională”, capabilă să dezvăluie și să demonstreze perfecțiunea simetrică a frumuseții. O trăsătură caracteristică a primatului absolut al analogiilor în arhitectura Greciei antice este faptul că toate dimensiunile templului devin duble atunci când se dublează mărimea lui. Adică se dublează dimensiunile porții, ale treptelor și ale tuturor părților lui, astfel încât analogiile fundamentale să rămână neschimbate, chiar dacă dubla mărime a porții, de pildă, devine excesivă, în sensul că ar fi fost de ajuns jumătatea acesteia pentru ca omul să treacă prin deschizătura ei cu ușurință, sau chiar dacă treptele supradimensionate sunt prea mari ori aproape impracticabile uneori. Predominantă rămâne așadar preocuparea ca armonia analogiilor să fie păstrată de dragul ei, fără nici o legătură cu mărimile necesare în realitate. Armonia analogiilor templului clasic grec se raportează precis la inteligența privitorului; o inteligență pe care artistul își propune să o bucure și totodată să o educe în spiritul armoniei supreme a cosmosului.¹¹

Aceeași supunere a materialului de construcție unei concepții logice prestabilite a fost exprimată, cu o tehnică admirabilă desigur, în arhitectura gotică medievală. Arhitecții și constructorii care au înălțat spectaculoasele catedrale gotice n-au fost câtuși de puțin preocupați de „vocea” interioară sau de „raționalitatea” tainică a materialului de construcție, fapt pentru care nici nu s-au străduit să o studieze, să o coordoneze ori să o adapteze propriei lor formule artistice, pentru a dezvălui astfel posibilitățile materialului de a întrupa interpretarea personală a raționalității lumii create. Dimpotrivă, artiștii și meșterii goticului au supus materialul de construcție unor forme prestabilite, fasonând corect piatra în pătrat sau în prismă, forțându-i echilibrul static pentru a întrupa ideea teologică/filosofică pe care întregul edificiu trebuia să o exprime. Fiind dictată autoritar, dintr-o perspectivă absolut exterioară materialului de construcție și raționalității sale tainice,¹² această idee nu putea concepe posibilitatea unui „dialog” al omului cu materialul. Fapt pentru care nu se urmărea altceva decât determinarea materialului în a-și

¹⁰ *Polis*-ul grecesc reprezintă una dintre paradigmele esențiale ale civilizației umane. Încreștinarea bazinului mediteranean și, deci, articularea Europei sunt intim legate de rețeaua cetăților grecești.

¹¹ Cf. Ch. YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. rom. p. 250-252.

¹² Din această perspectivă, în epoca imenselor și interminabilelor șantiere gotice au fost decimate fără milă o mare parte din pădurile Europei occidentale, acțiune ale cărei consecințe au marcat decisiv echilibrul ecologic și mentalitățile întregului continent. A se vedea în acest sens Jean GIMPEL, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, trad. rom. C. Oancea, Edit. Meridiane, București, 1983, p. 77-81.

demonstra cât mai grandios cu putință posibilitățile „logice”. Desigur, era vorba despre acel spirit al cunoașterii conceptuale, atât de proprie teologiei scolastice, pe care constructorii 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.

Așa cum spune părintele Dumitru Stăniloae în comentariile sale la una dintre operele majore ale teologiei patristice,¹³ realitățile materiale nu sunt independente de cele spirituale ci, dimpotrivă, acestea din urmă stau la baza celorlalte, ca o raționalitate tainică a lor sau ca o stare spirituală corespunzătoare menirii lor. Întreaga lume creată de către Dumnezeu se dovedește a fi o succesiune de stări, de la cele materiale la cele spirituale. Desigur, acestei succesiuni de stări îi corespunde o succesiune de „rațiuni” sau de înțelesuri tainice care – așa cum afirmă Evanghelistul – își au originea în Hristos: „Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut” (*Ioan 1, 3*). În calitatea Sa de Ipostas al Dumnezeirii, Hristos cuprinde întru Sine toate rațiunile sau înțelesurile posibile ale existenței, atât pe cele necreate, cât și pe cele create. Iar omul duhovnicesc vede în toate structurile și lucrurile lumii o scară tainică a înțelesurilor ce urcă până la Dumnezeu Cuvântul și în același timp vede pe Dumnezeu Cuvântul în toate ale lumii. Înțelegerea simbolică a lucrurilor, atât de familiară sfinților, nu se bazează numai pe o paralelă superficială între rațiunile lor materiale și rațiunile lor spirituale, ci pe faptul esențial că cele spirituale sunt temeiul celor materiale.

Este evident că lucrurile nu pot fi detașate de sensurile lor simbolice. Toate elementele sensibile ale creației slujesc în mod real unor sensuri mai înalte decât nevoilor umane strict materiale sau trupești. La rândul lor, toate componentele naturii materiale și toate lucrurile structurate din aceste componente pentru a sluji unor trebuințe omenești legitime sunt legate de aspirații ce depășesc viața biologică a omului. Adică toate ale creației sunt menite și pentru împlinirea acestor aspirații orientate dincolo de orizontul lumii trecătoare. În sensurile ultime ale elementelor naturii, ca și ale lucrurilor create de către om, intră și aceste aspirații, a căror țintă ultimă este Dumnezeu sau înălțarea omului la comuniunea eternă cu El. Iată cum, în rațiunile sau înțelesurile lumii materiale și ale lucrurilor proiectate și realizate de către om din elementele acesteia, se cuprinde – pe lângă rațiunea organizării lor materiale, realizată prin combinarea înțeleaptă a unui întreg complex de rațiuni și elemente mai simple – o întregă scară de rațiuni mai înalte. Iar aceste rațiuni sunt tot atâtea trepte de energie care întrețin dinamica lumii și lucrurile produse de inteligența umană. Însă, toate aceste rațiuni interioare își au sursa ultimă în Rațiunea divină. Întruparea Logosului în istoria umanității nu este altceva decât revelarea Sa ca Purtător direct sau ca Subiect al firii omenești, fire pentru care El Însuși a creat toate componentele lumii (cf. *Ioan 1, 3*). În acest sens, toate rațiunile lumii se combină în imaginea unei zidiri de proporții cosmice, al cărei înțeles ultim este acela de Templu al lui Dumnezeu. După evenimentul Întrupării, întreaga lume devine Biserică sau Trup mistic al lui Hristos, El fiindu-i Cap și Piatră unghiulară, iar ea fiind o zidire „bine alcătuită” (cf. *Efeseni 2, 21*), adică armonioasă și unitară.¹⁴

În ceea ce privește grandioasele monumente ale arhitecturii gotice, este clar că ele 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

¹³ Scolii la Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*; trad. rom., p. 321.

¹⁴ Cf. D. STĂNILOAE, scoli la Sfântul CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*; trad. rom. p. 314-315.

în istorie. De fapt, această structură organizatorică reprezintă principiul de bază al unității Bisericii apusene, așa cum tot ea asigură echilibrul static al templului gotic, atât de bine fundamentat din punct de vedere rațional. Tocmai de aceea, în ansamblul acestui templu nu mai poate fi sesizată unitatea organică specifică existențelor personale, singura care face din experiența comuniunii o înfăptuire și o harismă a libertății și alterității. Datorită faptului că organismul eclezial era conceput mai mult în termenii 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 ideologia scolasticii medievale, care s-a exprimat atât de clar în structurile „logice” ale catedralei gotice, n-a manifestat interes pentru ideea transfigurării omului, a lumii și a istoriei în persoana Logosului dumnezeiesc întrupat și în persoanele credincioșilor 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 tocmai 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 devenirea 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”.¹⁵ 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).¹⁶ 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*”.¹⁷

¹⁵ Erwin PANOFSKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. M. Vazaca, Edit. Anastasia, București, 1999, p. 53.

¹⁶ 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*. A făcut o mare pasiune pentru obiectele liturgice vechi, pe care le cumpăra de la cruciații și negustorii ce se întorceau din Răsăritul ortodox.

¹⁷ E. PANOFSKY, *Arhitectură gotică și gândire scolastică*, trad. rom. p. 62.

REVELAȚIA DIVINĂ - CONȚINUT AL EDUCAȚIEI RELIGIOASE ȘI NORMĂ PERMANENTĂ

ȘANTA GHEORGHE

ABSTRACT. Divine Revelation – Religious Education and Lasting Norm Content. The Divine Revelation as a God's revelation in a naturally and supernaturally way had a certain purpose to reintegrate man in the Divine Family, in order to become a son of God through divine grace.

The Pedagogy of God evolved across human history from the early old Fathers of the Old Testament, Moses and the mosaic Law, where we can find a specially hoard for the moral and spiritual orientation, but also educational norms given directly by God to the Jewish people who, at his turn, has to give them to following generations.

The plenary revelation is achieved in the birth of Lord Jesus Christ in world as Messiah. He came in world as God in approach of man to invite him to communion with God. The birth of Jesus Christ in world is the key of religious education, and much more to the moral and spiritual education.

The Word of God is transforming in a wonderful way in human language, and with implication of all educators and trainers in a Liturgical language in order to approach the students to Jesus Christ, the Lord.

To shape a Christian way of life in our students is possible only if we enjoyed ourselves by meeting God.

Revelația divină, conținut al educației religioase și normă permanentă

Prin revelație se înțelege „descoperirea și manifestarea lui Dumnezeu Cel viu, precum și conținutul cuvintelor, al actelor și evenimentelor prin care Dumnezeu restabilește comuniunea Sa cu creația și cu neamul omenesc”¹, rămânând prezent în mijlocul acestora.

Așadar revelația este dezvăluirea și conținutul „tainei celei ascunse de veacuri, dar acum arătată prin Scripturile proorocilor și după porunca veșnicului Dumnezeu, adusă la cunoștința tuturor neamurilor spre ascultare în credință” (Romani 16,25-26). Această descoperire a lui Dumnezeu se face în mai multe etape și moduri după cum mărturisește Sfântul Apostol Pavel: „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile” (Evrei 1,1-2). Acest mod de prezentare a Revelației făcut de Sfântul Apostol Pavel, constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendența Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la noi și a înălțării omului la El, până la realizarea unirii maxime în Hristos². Astfel, Revelația, descoperă ceea ce face Dumnezeu pentru om, dar și ceea ce va deveni el prin acțiunea lui Dumnezeu și colaborarea cu El, precum și scopul final al existenței umane, desăvârșirea ființei.

¹ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 16;

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura IBMBOR, București, 1978, p. 47

³*Ibidem*, p. 10;

Așadar, Revelația, este împărtășire de mister personal, acela al Creatorului, este comunicare de cunoaștere care depinde exclusiv de bunăvoința lui Dumnezeu. Revelația nu este o prezentare de înțelepciune omenească, ci vorbire de la Dumnezeu despre înțelepciunea lui Dumnezeu cea ascunsă: „Noi propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu cea tainică și ținută ascunsă pe care o rânduiuse Dumnezeu spre slava noastră mai înainte de veci” (I Corinteni 2,7). De aceea, la Revelație, nu se ajunge ca la un obiect de percepție senzorială și nici chiar ca la unul de speculație rațională, ci prin deschiderea încrezătoare a sufletului față de Cuvântul lui Dumnezeu prin credință și iubire.

Înainte de Întruparea Domnului, descoperirea lui Dumnezeu are un caracter cosmic. Cosmosul de fapt este organizat într-un mod corespunzător capacității noastre de cunoaștere. Cosmosul și natura umană sunt imprimare de o raționalitate, iar omul, creația lui Dumnezeu e dotat cu o rațiune capabilă de cunoaștere³. Astfel din ordinea sensibilă a lumii, omul poate prin contemplare naturală să intuiască prezența lui Dumnezeu, deoarece El a făcut pe de o parte, mintea văzătoare, iar pe de alta, a semănat ale Sale în toate cele ce sunt, încât prin ele, ca prin niște deschizături, să se arate minții într-o lumină a înțelegerii, cucerind-o, luminând-o și atrăgând-o la sine⁴. Prin urmare, Revelația naturală, prin contemplație naturală a creației sensibile ne conduce la Dumnezeu, cauza existenței: „decă cel ce contemplă cum trebuie creațiunea, va conchide numaidecât din contemplarea ei, pe Unul Cel mai presus de lume. Astfel în cele cauzate sunt foarte multe ecouri din care se cunoaște Cel ce a adus la ființă toate prin măiestrie, înțelepciune, putere și bunătate și cu purtarea de grijă precum a binevoit. De aceea și Isaia zice în Duhul, ridicăți ochii voștri și vedeți cine v-a arătat toate acestea? (Isaia 48,22). Prin „toate acestea” sunt numite cele multe cauzate, iar prin „cine” a voit să ridice mintea spre Cel din care sunt acestea, Care este după fire, în chip simplu Unul”⁵.

Într-adevăr Dumnezeu are foarte multe ecouri în spațiul cosmic, dar în mod deosebit, dintre toate faptele create numai ființa umană poartă „chipul Său”. În acest spațiu interior, uman, sufletesc, există o Revelație a lui Dumnezeu căreia Sfântul Iustin Martirul și Filozoful îi acordă o dimensiune aparte: „Semințele Cuvântului Cel împrăștiat în lume, înainte de întrupare, se află de la natură în libertatea individuală, în mintea rațională și în rațiunea morală a persoanei umane. Înainte de întruparea Logosului, făptura participa în parte, preda numai o sămânță a acestui Cuvânt plin de ecou. În schimb, creștinii au primit prin Hristos întreg Cuvântul, care s-a arătat în trup.”⁶

Prin aceasta se poate simți clar, că în misterul ființei umane, există o dimensiune care transcende existența pur fizică a omului. Ființa umană care cunoaște prin contemplație naturală, adică prin străvederea celor nevăzute din cele văzute, a celor veșnice din cele vremelnice (Romani 1,20), are sentimentul absolutului, adică simte că există o prezență personală infinită, dincolo de realitate, dar nu știe că numele acesteia este Dumnezeu.⁷

În sprijinul Revelației naturale vine Revelația supranaturală, care întărește evidența credinței naturale în care s-a văzut un sens superior și etern al existenței. A fost necesar ca Dumnezeu să se facă cunoscut nu numai ca vorbire, în care Persoana Lui să apară mai clar, ci și ca un șir de acte supranaturale, prin care să se pună în evidență existența Sa și lucrarea Sa,

⁴ Calist Catafygiotul, *Filocalia VIII*, traducere Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1979, p. 421;

⁵ *Ibidem*, p. 412;

⁶ *Ibidem*, p. 421;

⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op.cit.*, p. 19;

dar și să sensibilizeze perceperea umană spre sesizarea Lui ca Persoană, dar și descoperirea sensului vieții omenești, făcând astfel mai ușoară decizia omului de a-L urma prin credință.⁸

Revelația în sensul general, atât cea naturală cât și cea supranaturală, este un proces sau o lucrare, dar și conținut al acestei lucrări, adică a lucrării divine de descoperire. În înțelesul de lucrare, Revelația este acțiunea lui Dumnezeu, prin care El comunică omului cele necesare pentru mântuire. În înțelesul de conținut, de cunoștință: „Revelația este totalitatea adevărilor de credință sau comoara de învățături pe care Dumnezeu a dat-o oamenilor, pentru ca aceștia să-L mărească după cuviință și prin aceasta, să ajungă la fericire”.⁹

Începutul Revelației înseamnă începutul comuniunii cu Dumnezeu; comuniunea a fost întreruptă în momentul săvârșirii păcatului și din acest moment începe un nou mod de comuniune și comunicare dintre Dumnezeu și om, prin Revelație.

Sfântul Ioan Gură de Aur în concepția sa despre Revelație și univers, în mijlocul căruia omul a fost așezat, spune că Dumnezeu atoatecreatorul a rânduit totul, spre servirea omului, cea mai perfectă ființă spirituală-corporală din totalitatea creației Sale. „Această lume atât de minunată și armonioasă, Dumnezeu n-a creat-o pentru nimeni decât pentru om. Pentru tine a creat-o atât de frumoasă și mare, atât de variată și prețioasă, care neîncetat îți este folositoare, fie pentru hrana și susținerea trupului, fie pentru înțelepciunea sufletului, fie că-ți arată calea cunoștinței de Dumnezeu. Îngerii nu aveau nevoie de universul material, căci ei există mai înainte de crearea lumii ... Ei au fost cuprinși de uimire, când au privit măreția, frumusețea, rânduiala, folosul, varietatea, seninătatea, strălucirea și armonia universului și toate celelalte pe care ei le văd mai bine ca noi.”¹⁰

Astfel creația în toată frumusețea ei urma să constituie spațiul binecuvântat pentru desfășurarea existenței pe coordonata sensibilă, dar și o provocare a omului pentru o relație dialogală cu Dumnezeu, în calitate de Revelație naturală a Acestuia. În sensul acesta, omul era, este și va fi în centrul atenției și iubirii lui Dumnezeu, pe care îl dorește într-o relație de comuniune permanentă cu Sine Însuși. De fapt, scopul pentru care a creat Dumnezeu toate este ca tot ceea ce există să participe la viața lui Dumnezeu, să constituie „slava”, adică arătarea lui Dumnezeu, așa încât Dumnezeu să fie „totul în toți” (I Corinteni 15, 28), fiecare ființă umană să fie o expresie a vieții dumnezeiești, o împărtășire de comuniune, de dragoste care constituie modul de existență al lui Dumnezeu, de a fi al lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, valoarea omului nu stă în complexitatea lui psiho-somatică, în faptul că are o vorbire articulată sau o conștiință de sine psihologică, ci în faptul că a primit cinstea de a fi purtătorul chipului lui Dumnezeu, ca o pecete distinctivă „comoara din vasul de lut” (II Corinteni 4,7). Pentru aceasta omul este numit de literatura patristică „inel al creației”, situându-se la îmbinarea dintre cele sensibile și cele inteligibile, sau dintre cele de jos și cele de sus. El este și o ființă relațională, după chipul Persoanelor Treimii, înzestrat cu rațiune și cu libertate pe măsura demnității sale.¹¹

De fapt, Dumnezeu vorbește și lucrează continuu întru descoperirea Sa omului, atât prin lucrurile create și cârmuite, cât și prin crearea de împrejurări noi, prin care cheamă pe fiecare om la împlinirea datoriilor sale față de El și față de semenii săi și răspunde la apelurile omului în fiecare clipă. Astfel Dumnezeu vorbește ființei noastre mai ales prin gândurile bune ce se nasc în conștiința noastră, când vrem sau trebuie să facem ceva, sau

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 29;

⁹ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Etapele Revelației*, în rev. *Mitropolia Ardealului*, Sibiu, nr. 1-2, 1956, p. 85;

¹⁰ Sfântul Ioan Hrisostom, *Către cei ce se scandalizează de nenorociri*, 4, în Migne, P.G. tom. L. II, col. 487;

¹¹ Paul Evdokimov, *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, București, 1997, p. 32;

dacă făptuim rău ne vorbește prin muștrări, necazuri, boli. Este între El și noi un dialog continuu, prin care ne conduce spre împlinirea deplină a sensului existenței în comuniune cu Dumnezeu cel Infinit.¹²

Marile adevăruri religioase cuprinse în Sfânta Scriptură și făcute cunoscute prin Revelație constituie elementele fundamentale și permanente ale educației religioase. Amintim existența lui Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, creatorul omului, caracterul de ființă personală a lui Dumnezeu. O altă temă majoră cuprinsă în Revelație este căderea în păcat prin neascultarea de Dumnezeu, ceea ce a adus după sine distrugerea armoniei și frumuseții în ființa umană și în lume. De aici necesitatea unui Răscumpărător, care să restaureze firea umană, să învingă răul, să înlăture efectele lui, și astfel ființa umană să reentre în comuniune harică cu Creatorul. Această revelație o face Dumnezeu în Geneza 3, 15 luând naștere mesianismul.

După căderea în păcat, se întâlnesc în Sfânta Scriptură foarte puține exemple de caractere religioase și morale, frumoase și puternice. Adevărurile religioase fundamentale ale Revelației sunt treptat deformate. În această perioadă un rol deosebit l-a avut cultul divin, altarul, arderea de tot și chemarea numelui lui Dumnezeu: „Atunci au început oamenii a chema numele Domnului Dumnezeu” (Geneza 4,26). Chipul lui Dumnezeu în om, deși alterat nu este distrus, căutarea lui Dumnezeu și cunoașterea Lui n-a dispărut, capacitatea omului de a primi Revelația s-a păstrat: „Enoh a umblat cu Dumnezeu 200 de ani” (Geneza 5,22).

Din pricina înmulțirii păcatului, Dumnezeu alege un popor cu care încheie un „Legământ”, începând cu Avraam: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov! ... M-am pogorât ca să-l izbăvesc pe poporul meu” (Ieșire 3,6-8). În mijlocul acestui popor se manifestă Dumnezeu plin de iubire și de dreptate.

Revelația Vechiului Testament este în special Revelația „Legii” și pregătirea deosebită a omenirii în vederea primirii Răscumpărătorului făgăduit. Esența Legii o constituie „Decalogul”, însă Legea în toată întinderea ei nu este decât desfășurarea și aplicarea celor 10 porunci la cerințele religioase și morale și la împrejurările deosebite, sociale ale poporului ales, căruia vrea să-i reglementeze viața cultică și morală. Formele cultului, ceremoniile și instituțiile sociale ale Vechiului Testament nu sunt decât expresii concrete ale acestei desfășurări și aplicări ale Decalogului și totodată în bună parte a lor, prefigurări ale realităților mesianice.

Revelația sinaitică este, de fapt, „Magna Charta” a omenirii, cu valabilitate până la sfârșitul veacurilor. Din modul de revelație a lui Dumnezeu pe Muntele Sinai, se poate constata că Dumnezeu nu tronează doar în înalțuri, ci se află printre noi, în sufletul și-n conștiința noastră. El își face simțită prezența în viața oamenilor, a comunităților, glăsuindu-le și învățându-i.

Se poate înțelege clar că Dumnezeu Creatorul nu s-a detașat de opera Sa, ci, dimpotrivă, o îndreaptă, o călăuzește, îi îmbunătățește aspectul.¹³ De fapt, Decalogul este calea a vieții și aici se rezumă și proclamă „Legea lui Dumnezeu”, conținând cauzele legământului încheiat între Dumnezeu și poporul Său, din sânul căruia avea să iasă Răscumpărătorul, care să ridice păcatele lumii.¹⁴

Poruncile sunt formulate clar, scurt și precis spre a fi memorate mai ușor și pentru a se imprima cât mai adânc în sufletul credinciosului. Ele îmbrățișează toată viața religioasă, morală și socială a lui Israel. Aceste percepțe precum și toată legislația ieșită din Decalog se întrepătrund, lăsând să se înțeleagă că totul vine de la Dumnezeu și se îndreaptă spre El prin respectarea Legii. Dumnezeu este conducătorul poporului evreu, Părintele care-l călăuzește în toate momentele vieții. Din acest motiv, la poporul evreu, viața religioasă era legată de viața

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 29;

¹³ Dr. Moses Rosen, *Învățăături biblice*, vol. III, Editura I.P.Filaret, București, 1979, p. 65;

¹⁴ P. S. Sa Dr. Irineu Bistrițeanul, *Poruncile dumnezeiești*, Editura Patmos, Huedin, 2000, p. 4;

socială. Exemplul acestei armonii l-a constituit comunitatea bine încheată a celor douăsprezece seminții. Religiosul și moralul s-au împletit așa de armonios în viața acestei comunități cum nu s-a întâmplat la nici un alt popor antic.¹⁵

Legea mozaică – norme educative pentru o viață morală

Decalogul cuprins în cartea Ieșirii 20, 1-17 și Deuteronom 5, 6-21, alcătuiește punctul de plecare în sens educativ, acela de a-l face pe om mai bun și mai drept, îmbrățișând întreaga viață a poporului ales, ca apoi, educat în școala Legii să se ridice la înălțimea misiunii lui. Rolul educativ al principiilor Legii a fost acela de a menține treaz și de a întări în popor sentimentul de răspundere și de dreptate, precum și de a înlătura răul din comunitatea lui Israel, sporind astfel nădejdea spre mântuire a acestui popor și a întări credința în Dumnezeu.

Înaltele concepții de viață religioasă, morală și socială izvorâte din cele zece porunci au făcut din Decalog o capodoperă a vremii, fiind mereu actual, îndeplinindu-și rolul îndrumător în formarea caracterului religios-moral și social, promovând cele mai înalte valori: iubirea, adevărul, dreptatea, egalitatea, pacea, buna înțelegere între oameni; dar nu în ultimul rând pregătirea pedagogică pentru întâmpinarea lui Mesia, Hristos Domnul. De fapt, cele ce au fost anunțate odinioară prin Moise celor vechi constituie primele evenimente ale Cuvântului lui Dumnezeu, zice Sf. Chiril al Ierusalimului: „Dacă noi respingem acest pedagog, cine ne va conduce la Taina lui Hristos? Și dacă noi refuzăm să luăm cunoștință de aceste prime elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu, cum și prin ce mijloace vom atinge scopul? Într-adevăr, după Scripturi, Hristos, nu este El plenitudinea legilor și a profeților?”²

Dumnezeu are în atenția Sa în mod deosebit copiii și încredințează părinților mandatul educației pentru o creștere morală sănătoasă, știind că moralitatea este o trăsătură constitutivă a omului. De fapt, stadiile de dezvoltare morală sunt inerente personalității umane așa cum sunt stadiile de dezvoltare fizică, cognitivă, emoțională sau socială. Ele sunt înscrise în codul genetic al ființei umane. Etapele de dezvoltare stadială nu se pot inversa, nici nu se poate sări peste vreuna din ele. Totuși, dezvoltarea morală este mai complexă decât cea fizică sau cognitivă. De aceea copilul va avea nevoie de ajutorul părintelui, adultului, chiar și în adolescență când gândirea abstractă este deja formată. Iată ce spune Sfânta Scriptură în sensul acesta: „Ascultă Israele! Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn. Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta. Și poruncile acestea pe care ți le dau Eu astăzi să le ai în inima ta. Să le întipărești în mintea copiilor tăi, și să vorbești de ele cand vei fi acasă, când vei pleca în călătorie, când te vei culca și când te vei scula. Să le legi ca un semn de aducere aminte la mâini și neclintite să-ți fie înaintea ochilor. Să le scrii pe ușorii casei tale și pe porțile tale” (Deuteronom 6, 4-9). Acest paragraf biblic este numit Mandatul educației dat părinților de Însuși Dumnezeu prin Revelația divină. Din textul citat deducem că precondiția formării spirituale în familie este ca părinții să fi interiorizat ei înșiși poruncile lui Dumnezeu: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu toată puterea ta. Și poruncile acestea pe care ți le dau Eu astăzi să le ai în inima ta” (Deuteronom 6, 5-6). De aceea puterea de influențare a părintelui depinde în primul rând de ceea ce este el, apoi de ceea ce face și în cele din urmă de ceea ce zice. După toate acestea, părintele, „să le întipărească în mintea

¹⁵ Pr. Prof. dr. Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în revista *Studii Teologice*, nr. 9-10, 1956, p. 603;

² Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Conștiința creștină*, Pr. Mihail Bulacu, București, 1941, p. 192;

copiilor săi” (Deuteronom 6, 7). Părintele nu poate sădi în viața copiilor lui o trăsătură de caracter, o atitudine sau un principiu de viață pe care nu-l are și nu-l trăiește el însuși, așa după cum un dascăl nu ar putea preda ceva ce el însuși nu a înțeles.

Întreg Vechiul Testament, ca istorie și ca lege, își păstrează valoarea pedagogică, deoarece luminat prin împlinirea sa istorică el rămâne mereu martorul Cuvântului Întrupat,³ care aduce cu sine mântuirea.

Întruparea Cuvântului – chemarea la comuniune prin educație duhovnicească

Întruparea Cuvântului este temelia ontologică și centrul vital al creștinismului. Întruparea Logosului ca fapt constitutiv al Revelației divine supranaturale constituie faza definitivă a istoriei mântuirii neamului omenesc căzut în păcat.⁴ După cum remarcă Sfântul Atanasie cel Mare, binefacerile Întrupării Domnului sunt așa de mari încât ea trebuie să fie socotită centrul istoriei religioase a lumii, spre care converg toate evenimentele de seamă ale ei.⁵

Sfântul Apostol Pavel numește Întruparea „iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu” (Efeseni 3, 9). După Sfinții Părinți, misterul Întrupării constă în înomenirea lui Dumnezeu și în îndumnezeirea omului după har. De aceea dacă întruparea Cuvântului este o realitate indefinibilă logic prin concepte și categorii intelectuale, nici aspectul ei ca Revelație divină supranaturală nu poate fi deslușit și definit în tot adevărul său. Sfântul Evanghelist Ioan numește pe Fiul lui Dumnezeu „Cuvântul.” Prin faptul că a dat acest nume unei persoane el arată că nu înțelege prin „Cuvânt” numai sensul și ideea impersonală, ci înțelege un cuvânt personal, pe care ni-l descoperă Fiul lui Dumnezeu prin Revelație. Acesta este dincolo de orice înălțime la care se poate ridica intelectul omenesc, în înțelesul că: „prin acest Cuvânt ne este aproape Însuși Dumnezeu, aproape nu ca sens, ci ca Persoană.”⁶

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu este numit „Cuvântul” se arată că El are, dintre Persoanele Sfintei Treimi, rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor, el este în special subiectul Revelației.⁷ Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu are în funcția de descoperitor al realității, al sensului acestuia, deci și sensul de Logos, ceea ce conduce la cunoaștere.

Din cele câteva reflecții se desprinde în mod clar concluzia: Cuvântul lui Dumnezeu a fost cel mai potrivit pentru a fi Descoperitorul și Descoperirea însăși. El este unicul Cuvânt clar, pur, fără contradicție al Tatălui, căci Cuvântul născut din veșnicie din Tatăl este expresia Rațiunii divine.⁸

În Iisus Hristos se descoperă în lume existența divină unică și concretă. Dumnezeu cel unic apare, El descoperă relația dintre El și Tatăl. Tatăl este fondul, Fiul este manifestarea; Tatăl este conținutul, Fiul este figura.⁹

³ I. Popescu Mălăiești, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, București, 1932, p. 75;

⁴ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în revista *Ortodoxia*, nr.2/1969, București, p. 165;

⁵ Cf. prof. N. Chițescu, *Întrupare și răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în revista *Ortodoxia*, nr. 8/1956, București, p. 541;

⁶ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 73;

⁷ *Ibidem*, p. 76;

⁸ Vasile Gheorghiu, *La început era Cuvântul*, în revista *Candela*, 1939, p. 104;

⁹ Hans Urs von Balthasar, *La glorie et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, trad. Pr. Robert Givord, Paris, 1965, p. 518;

Scopul Întrupării este mântuirea omului căzut în păcat, ceea ce necesită ca întruparea să ofere posibilitatea revelării maxime a lui Dumnezeu, în măsura necesară credinciosului pentru mântuire. Aceasta clarifică sensul întrupării Domnului, care nu este Revelația, ci mântuirea.

Întruparea Domnului dezvăluie la maxim valoarea omului în fața Creatorului. Aceasta arată cât de mult prețuiește omul în fața lui Dumnezeu, iar apoi întruparea deschide omului accesul la participarea prin Har la natura divină.

Putem afirma că prin Revelația în Iisus Hristos, Dumnezeu a spus tot ceea ce avea să spună pentru mântuirea omului, a vorbit irevocabil și definitiv. Astfel Revelația prin întrupare exclude o nouă Revelație. Hristos Domnul elucidează problema Dumnezeu – om și sensul vieții omenești. Faptul că Iisus Hristos este Centrul Revelației însăși, este forma și conținutul religiei creștine, constituie caracterul particular al religiei creștine, deosebindu-se de toate celelalte religii.

De taina întrupării Domnului se leagă toată educația religioasă și cea spirituală care se face prin cuvânt și faptă; astfel Cuvântul lui Dumnezeu se face în chip minunat limbaj omenesc, căci noi putem păstra și reda prin cuvinte învățătura și faptele Lui,¹⁰ putem articula și interpreta în adevăruri formulate, Adevărul mântuitor. Dacă Cuvântul divin a devenit trup, toate modurile umane de expresie personală sunt legitime în educația religioasă și cea duhovnicească.

Din relatările făcute pe tema descoperirii lui Dumnezeu (Revelației) oamenilor, am putut înțelege Taina lui Dumnezeu, venit în apropiere maximă de noi, prin Hristos Cuvântul, dar și răspunsul pe care-L așteaptă Dumnezeu de la noi în vederea mântuirii noastre.

Tuturor celor angajați în educație, dar în mod special celor chemați pentru a face educație morală și spirituală, Cuvântul Domnului ne spune că elevul nostru (studentul), ca și noi de altfel, suntem născuți în păcat, dar el și noi purtăm pecetea Chipului lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că posedăm capacitatea înăscută de a-I răspunde și recunoaște glasul Lui. El (noi) este dotat cu libertatea de a alege și a lua decizii referitoare la sine. El (noi) are nevoie de Hristos Cuvântul cel revelat pentru iertare, mântuire și o permanentă creștere duhovnicească până la „înălțimea staturii plinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13). Elevul (noi) este o valoare veșnică, indiferent de coeficientul său de inteligență. Criteriile noastre de apreciere își vor avea etalonul în Dumnezeu, nu în cultura noastră. Învățăm că elevul nu este un intelect care trebuie umplut cu informații, ci este mult mai mult decât atât. El este o ființă umană care va trăi veșnic, atât de prețuită de Creator încât L-a dat pe Fiul Său jertfă de răscumpărare pentru fiecare. Elevul (studentul) are anumite nevoi pe care eu sunt chemat să le împlinesc. Cele mai stringente sunt de natură emoțională și spirituală, și anume: nevoia de iertare, de iubire, de a fi înțeles, de a fi ascultat, de a fi băgat în seamă, de a fi apreciat pentru ceea ce este și nu pentru ceea ce știe, nici pentru ceea ce are sau pentru statutul social, material al familiei din care provine.

În acest proces, educatorul, dascălul nu zămislește doar pe fiul său spiritual, ci un fiu al lui Dumnezeu, amândoi angajați în școala Adevărului.¹¹

¹⁰ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Semnificația întrupării Cuvântului*, în revista *Glasul Bisericii*, XXVII, București, 1968, p. 257;

¹¹ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. prof. Ion Buga, Editura Christiana, București, 1993, p. 131.

ÉLABORATION ET RECEPTION DE LA PREDICATION

IOAN TOADER

Rezumat. Elaborarea și receptarea predicii. Astăzi, credincioșii acordă o mare importanță predicii. Acest lucru reiese cu claritate din discuțiile avute cu credincioși din trei Biserici diferite: ortodoxă, catolică și protestantă. Indiferent de Biserică, credincioșii doresc să primească un mesaj clar care să răspundă așteptărilor lăuntrice, care să le întărească credința.

La rândul lor, cei ce rostesc predica, se străduiesc să răspundă așteptărilor credincioșilor printr-o predică bine pregătită. Un preot ortodox, un preot catolic și un pastor reformat, explică modul în care își elaborează mesajul predicii.

Introduction

La prédication est encore un point fort aujourd'hui dans la vie de l'Église tant pour les fidèles que pour les prédicateurs. Les entretiens faits avec des fidèles d'âges et de milieux sociaux divers, issus de trois paroisses parisiennes d'appartenance ecclésiale différente (catholique, orthodoxe, protestante réformée) montrent de manière unanime cette importance. Notre volonté a été en effet de donner la parole aux "usagers" de la prédication pour savoir comment les personnes qui écoutent l'homélie perçoivent ce message et ce qu'elles en attendent. Voici quelles ont été les conditions de l'enquête. Les personnes interviewées ont été choisies à partir d'une liste proposée par le prédicateur, il n'y avait pas d'autre façon de contacter les paroissiens. Dans chaque paroisse, deux hommes et deux femmes ont été interrogés. Vu le nombre restreint de personnes interviewées (douze) et les quartiers où les trois paroisses sont situées, il a été difficile d'obtenir une palette très ouverte de milieux sociaux et d'âges. Les mêmes questions ont été posées à tous les fidèles, après le Culte, la Messe ou la Sainte et Divine Liturgie du dimanche, chez eux ou dans des locaux paroissiaux; ils ne connaissaient pas les questions d'avance. Ceux qui font l'homélie ont aussi leur regard sur la prédication, avec des préoccupations différentes. Les interviews faites auprès de trois prédicateurs, un prêtre catholique, un prêtre orthodoxe et un pasteur réformé, peuvent nous donner une idée de leurs conceptions. Les prédicateurs choisis ont une longue expérience, au moins trente ans de ministère. Ils ont eu aussi une expérience d'enseignement et ont fait une réflexion sur leur propre pratique, dans leur tradition ecclésiale. Les mêmes questions leur ont été posées, à leur domicile ou dans les locaux paroissiaux.

Nous essayerons d'abord d'analyser les réponses de ceux qui reçoivent l'homélie: l'importance qu'ils lui attribuent dans le cadre du culte, de la messe ou de la liturgie; leurs attentes sur sa qualité; les spécificités ecclésiales. Nous pourrions ensuite nous intéresser aux étapes de la préparation, de la présentation de l'homélie par les prédicateurs et à la place de l'homélie dans leur ministère et dans la vie de leur Église, ainsi qu'aux spécificités ecclésiales.

1. LA PRÉDICATION VUE PAR CEUX QUI LA REÇOIVENT.

1.1. L'importance de l'homélie pour les fidèles dans le cadre du culte, de la messe ou de la liturgie.

Quelle que soit leur appartenance ecclésiale, les fidèles affirment que l'homélie est *"très importante", "fondamentale" ou "indispensable"* dans la vie des Églises et dans le cadre du culte dominical. Ils estiment en effet que l'homélie est un élément *"traditionnel"* du culte dont elle a toujours fait partie. Elle est considérée comme une forme d'enseignement dans l'Église, une sorte de *"formation continue"*. On reçoit un enseignement religieux avec le catéchisme *"qui fait qu'on s'intègre (...) dans telle ou telle religion"*. Cette affirmation montre bien que le choix d'une religion et de l'appartenance à une Église dépend en grande partie du contexte religieux où l'on naît et des premières bases d'enseignement religieux que l'on reçoit. Mais les fidèles sont tous d'accord pour dire que la formation ne s'arrête pas là: ils ont répondu qu'ils n'en sont pas restés au catéchisme de leur enfance, ils ont continué à approfondir leur foi en participant à des *"conférences"*, des séances de *"catéchisme pour adultes"*, en écoutant des *"émissions"* à caractère religieux, en lisant des livres et la Bible d'une manière assez régulière.

Mais avec la prédication, le prêtre ou le pasteur peut *"remettre les choses en place"* parce que, pour les fidèles, les textes bibliques *"ne sont pas toujours faciles à comprendre"*. En effet ils considèrent que le prêtre est quelqu'un qui *"a fait un (...) travail sur le texte"*. La prédication va *"permettre de mieux comprendre le texte de l'Évangile"* ou le sens de la *"fête qui est célébrée"*, de *"rendre (les auditeurs) plus familiers avec l'Évangile"*. Et comme pour les fidèles, les textes ne sont pas toujours d'interprétation facile, *"l'homélie aide à comprendre et à réfléchir"*. Pour la plupart des personnes interrogées, l'homélie est un *"décryptage de la Parole de Dieu"* ou un *"commentaire de la Parole"* ou une *"explication de la Parole"*, elle donne *"la leçon de l'Évangile du jour"*. Mais cette *"leçon"* ou ce *"décryptage"* ne se font pas n'importe comment; ils restent liés à l'Église à laquelle appartient le paroissien: l'homélie *"s'intègre dans la tradition ecclésiale"*, le prêtre ne peut pas interpréter le texte comme il veut, la prédication *"reste dans la manière dont l'Église a compris l'Écriture"* que le prêtre ou le pasteur *"transmet aux fidèles"*. Par rapport à l'enseignement qui peut être donné ailleurs, l'homélie semble donc aux fidèles héritière de l'interprétation des textes en Église, fidèle à la sensibilité ecclésiale, car la prédication est orientée et balisée par le lieu (temple, église) où elle est faite. A travers l'homélie, *"transparaît l'idée que peut avoir l'Église dans son ensemble"*.

1.2. Les attentes des fidèles

Les exigences des fidèles quant à la qualité de l'homélie sont assez précises; si l'homélie ne répond pas à leurs attentes, elle risque de ne pas atteindre son but: être un *"guide"* pour leur vie, *"explicitement la Parole de Dieu", "faire passer un message"*. Sans cela, la prédication *"devient ennuyeuse"* et les fidèles n'écoutent plus et attendent la fin avec impatience.

Quelques grands critères apparaissent à travers l'analyse des entretiens.

2.1. Un fil conducteur clair pour toute l'homélie.

Que le prédicateur suive un fil conducteur net est une attente fréquente des fidèles. *"Que la prédication soit très ordonnée, que les idées soient bien agencées les unes aux autres, bien articulées pour que toute la prédication puisse être suivie facilement et qu'on en retienne l'essentiel, l'essentiel étant le message"*. Donc, ce fil conducteur correspond

pour les fidèles au message que le prédicateur veut faire passer. Il est aussi souhaitable que ce message soit abordable par le plus grand nombre de personnes, pas seulement par une partie privilégiée de l'assemblée, parce qu'il n'y a pas d'auditoire homogène dans une église. Parfois, il n'y a pas que des habitués dans l'auditoire, des personnes qui fréquentent souvent le temple ou l'église: *"même si on est complètement en dehors de l'Église, (...) l'homélie, c'est le discours qui doit pouvoir être accessible à tous ceux qui sont dans l'église"*. La clarté du message devrait favoriser l'intégration d'un auditoire non ou peu pratiquant, ou de personnes peu cultivées ou qui ont des possibilités de compréhension modestes.

Si le prédicateur saute d'une idée à l'autre ou exprime beaucoup d'idées à la fois, les fidèles sont dérouterés et ne savent pas ce qu'il faut retenir. Le prédicateur a parfois cette tendance parce que les fidèles ne viennent qu'une fois par semaine et qu'il veut leur communiquer trop de choses. Il suscite alors l'insatisfaction ou le malaise de l'auditoire à la fin de l'homélie. Le prédicateur doit finalement d'abord respecter les conditions minima d'une bonne communication pour que les fidèles goûtent le message et éprouvent le désir d'en parler après.

2.2. Un message pour aujourd'hui

Le prédicateur prêche toujours en vue de transmettre un message, et ce message est la Bonne Nouvelle; il faut qu'il ait ses racines dans l'Évangile et dans la Révélation. Cette attente des fidèles est impérative, parce qu'à partir de ce message les fidèles vont mettre en pratique la Parole de Dieu et le prédicateur a la charge d'actualiser la Parole de Dieu. Ainsi un des fidèles affirme: *"la qualité numéro une, c'est comment vivre dans le présent aujourd'hui (..) le message qui est dit dans l'homélie, enfin, le message qui est dit dans l'Écriture et réinterprété par l'homélie"*. Cette actualisation doit permettre *"une rencontre entre (..) des préoccupations intérieures qu'on a toujours et ce que dit le prêtre"*. Mais c'est aussi *"une actualisation de la Parole au sens où il (le prédicateur) nous interpelle aujourd'hui, ici et maintenant, (..) et donc il nous dit quelque chose de nouveau"*. Et le prédicateur a la tâche difficile de *"faire passer un message ou des messages au plus grand nombre de personnes présentes et possible"*. Grâce à ce message, les fidèles peuvent *"comprendre davantage"* (..) *"un sens qu'on n'avait pas vu dans l'évangile"* et faire *"une petite progression intérieure"*.

1.2.3. Des qualités d'élocution

La façon de parler est un élément important: *"une voix qui porte, une voix claire, ne pas parler trop rapidement mais juste assez rapidement pour qu'il y ait un certain élan, mais aussi pour que les gens puissent tout recevoir"*. Un bon prédicateur doit d'abord, d'après les fidèles, s'exprimer dans un langage qui incite à écouter, parler fort et distinctement. La prédication est faite pour être entendue et comprise. Il faut donc que le prédicateur parle de manière bien articulée, avec des intonations, que le rythme de l'élocution ne soit ni trop lent ni trop rapide, que les points importants soient accentués. Il serait dommage que l'effort fourni par les fidèles pour comprendre, effort dû aux déficiences d'expression, les empêchent d'être disponibles au fond du message.

1.2.4. Pas d'abus de termes techniques.

"L'intelligibilité de l'homélie; c'est sûr qu'il faut pouvoir comprendre, donc que l'homélie ne soit pas trop complexe, donc qu'elle n'ait pas un vocabulaire théologique, par exemple, trop technique qui puisse être un obstacle". Comme tout le monde n'a pas fait d'études de théologie, le langage employé dans la prédication semble aussi important. Les fidèles

souhaite écouter des homélies dans lesquelles le prédicateur n'utilise pas un vocabulaire technique, théologique ou exégétique. Sinon, le contenu de l'homélie est inaccessible aux paroissiens; il leur semble alors que le prédicateur parle pour lui et non pour eux. Un seul mot trop technique peut provoquer le désintéret et l'arrêt de l'écoute des fidèles ou une compréhension faussée.

1.2.5. Une durée raisonnable

Une autre exigence concernant la qualité d'une homélie exposée fréquemment par les fidèles des trois Églises est celle de la durée. Ils veulent écouter des homélies limitées *"dans la durée, dix- quinze minutes, une durée raisonnable pour qu'un auditoire puisse être présent, attentif, au-delà on commence un petit peu à libérer l'attention"*. Pour maintenir l'attention du début à la fin, cette exigence est fondamentale. Comme aujourd'hui la capacité d'attention est plus réduite qu'autrefois avec la diffusion des techniques de communication, la multiplication des informations, la médiatisation, les fidèles risquent de perdre le fil et de ne suivre qu'une partie de l'homélie. Un fidèle affirme: *"il vaut mieux être surpris par la fin de la prédication qu'au contraire attendre que ça finisse"*. Le prédicateur doit susciter la soif de la Parole et non la saturation.

1.3. Les spécificités ecclésiales.

1.3.1. Les fidèles orthodoxes.

Les fidèles orthodoxes interviewés ont répondu que l'homélie joue un rôle important, mais qu'elle s'intègre dans l'ensemble du culte, qu'elle occupe une place qui se situe logiquement dans le déroulement de la liturgie. *"Elle fait partie intégrante de la liturgie, elle trouve sa place naturellement dans la liturgie après l'évangile. Il y a des cas bien sûr où elle se fait à la fin, mais en principe c'est après l'évangile et elle vient naturellement comme explication de la Parole de Dieu"*. Comme elle s'intègre naturellement à la liturgie, elle n'est pas coupée de la réalité de la prière, de la façon de vivre la liturgie, il y a une continuité. *"Elle doit être vécue un peu comme le reste de la liturgie"*. Un des fidèles souhaite aussi que le prêtre fasse un *"commentaire spirituel sur l'évangile du jour"*. Pour la sensibilité orthodoxe, la dimension spirituelle de l'homélie est donc primordiale parce qu'elle contribue à intégrer profondément la prédication à la liturgie. C'est aussi parce qu'elle appartient à la liturgie qu'elle est *"enseignement de l'Église "qui est le plus solennel"* et qu'elle est *"accessible à tous"*.

Une des personnes interviewées estime qu'il ne faut pas *"émettre un critère au départ intellectuel"* pour évaluer la qualité d'une homélie; elle ne veut pas *"commencer par lui appliquer un jugement"*. Elle considère que si les homélies ont été *"écoutées attentivement"* et qu'elles nous *"ont émus"*, c'est par leur addition, semaine après semaine qu'*"elles contribuent (..) à nous rendre plus familiers"* avec l'Évangile. Elle fait remarquer que certaines homélies *"laissent effectivement un goût tel qu'on a envie d'échanger avec d'autres personnes"*, l'homélie provoque donc une communication entre les fidèles, en Église; la parole échangée est alors une parole vivante qui porte des fruits. Pour les fidèles orthodoxes, ce qui fait la différence entre une conférence et une homélie, c'est que l'homélie *"doit être reçue (..) à la fois par l'intelligence et le coeur"* et qu'elle est faite par le prêtre de la paroisse avec qui les paroissiens *"ont une relation forte"*; l'homélie ne peut donc pas être coupée de ce que vit la communauté ecclésiale, des relations entre fidèles et des relations entre prêtre et fidèles.

Enfin, les fidèles trouvent *"une particularité(..) dans l'Église orthodoxe qui ne se retrouve peut-être pas ailleurs (...), l'évangile du jour ou l'épître", "ou même le sens de la fête"*

ÉLABORATION ET RECEPTION DE LA PREDICATION

qui est célébrée le dimanche”, “ne doit pas être le prétexte pour parler de quelque chose qui fait vraiment partie du monde (...), dans l’Eglise orthodoxe, l’homélie est toujours liée au commentaire de la Parole de Dieu,(...) c’est à la fois une sorte de catéchèse et de parénèse”.

Une des fidèles orthodoxes pense que *“la prédication est un don”, elle rappelle qu’elle “fait partie des charismes de l’Eglise”, qu’elle “contribue (...) à l’édification de l’Eglise comme Corps du Christ”.*

1.3.2. Les fidèles protestants

La prédication dans l’Eglise réformée occupe une place très importante; les personnes interviewées ont répondu qu’*“elle est fondamentale dans le culte réformé, elle est au centre même de l’activité de l’Eglise”.* C’est pourquoi les attentes et les exigences des fidèles sont fortes. Ainsi, la prédication dure longtemps, et si elle n’est pas bonne, cela peut produire un divorce entre les fidèles et la paroisse, ceux-ci chercheront ailleurs pour recevoir une prédication qui réponde à leur demande. *“Si le pasteur fait une mauvaise prédication, c’est très ennuyeux (...), chez nous la prédication dure longtemps; mais ce qui fait que les gens quelquefois changent de paroisse, c’est que le pasteur ne fait pas de bonnes prédications ou des prédications qui ne leur conviennent pas”.* La même personne précise par exemple: *“je suis venue dans cette paroisse parce que le pasteur qui était à ce moment faisait une excellente prédication(...), donc c’est quand même ce qui m’a attirée dans cette paroisse, puisque (...) je n’habitais absolument pas à l’époque dans la périphérie de ce temple”.* A la limite, si la prédication n’est pas bonne, si le pasteur n’a pas réussi à faire passer un message, on peut entendre des paroles comme celles-là: *“j’ai un peu l’impression d’une part de ne pas avoir appris grand chose, et puis d’autre part d’avoir un peu perdu mon temps”.* La prédication est bien un point fort du culte réformé. Mais les fidèles interviewés n’ont pas nié l’importance du reste du culte; ils trouvent que *“la liturgie apporte beaucoup”.* Cependant, certains sont sensibles au fait que *“la liturgie, les cantiques sont des choses qui sont fixes”,* que la Cène a un *“côté répétitif”.* Ainsi, un culte sans Sainte Cène ne les *“gènerait pas”,* mais un culte sans prédication est inconcevable. Un des fidèles précise qu’il est *“plus sensible (...) à la Parole écrite qui est dite et commentée qu’à la Parole incarnée”,* il pense que *“les mots portent plus que le geste”.*

Dans l’Eglise réformée, les fidèles ont l’habitude d’une *“lecture quotidienne de la Bible”* chez eux, et pour eux, *“on ne peut pas se limiter à la prédication du dimanche matin”.*

1.3.3. Les fidèles catholiques

Les fidèles catholiques attachent aussi beaucoup d’importance à la prédication et leurs exigences sont assez précises, les interviews ont fait surgir quelques spécificités. Une des attentes des fidèles catholiques qu’on ne retrouve pas dans les autres confessions, c’est qu’ils ne veulent pas entendre une paraphrase du texte mais un commentaire plus complexe de la Parole de Dieu. Un des fidèles interviewés s’exprime: *“je ne supporte pas les homélies qui paraphrasent l’Ecriture parce que l’Ecriture est en général infiniment mieux dite, écrite, que le pauvre malheureux prédicateur qui essaiera par des périphrases... et qui affadira tout”.* Ce que les fidèles souhaitent entendre dans une prédication, c’est *“à partir de l’Evangile quelque chose de nouveau par rapport à une lecture immédiate”* et *“une actualisation de la Parole, au sens où (le texte) nous interpelle aujourd’hui”* comme le dit une des personnes interviewées. Les fidèles attendent aussi de l’homélie qu’elle *“se raccoche toujours aux textes liturgiques du dimanche”* et que le prédicateur *“ait une connaissance biblique, qu’il ait une connaissance aussi d’autres textes, parce qu’un texte fait partie d’un ensemble”,* qu’il *“resitue un peu le texte”.*

Une des personnes interviewées pense que tout cela passe par un travail préalable du prédicateur, celui *"de se laisser suffisamment imprégner"* par le texte *"pour que de sa bouche surgisse une parole nouvelle"*, et que c'est en même temps *"le travail de l'Esprit-Saint"* -qui fait qu' *"un prêtre bien inspiré"* dit *"quelque chose qui n'est pas seulement de lui"* mais qui va dans *"un certain sens"* commun *"à un moment donné de l'Histoire"*; cette fidèle voit dans la prédication un travail conjoint de l'homme et de l'Esprit-Saint. Elle affirme aussi: *"l'homélie, c'est une grâce, et accueillir l'homélie, c'en est une..."*; il y a également un travail qui se fait du côté de celui qui reçoit, *"ce que j'ai entendu dans l'homélie d'aujourd'hui (...), ça pousse plus loin, dans la mesure où c'est la parole d'un autre qui germe en soi"*, *"si elle travaille, je crois que c'est dans le silence. On peut voir les fruits de l'Esprit"*.

La parole de la prédication n'est donc pas une parole morte: elle fait un parcours; elle travaille dans le coeur des fidèles si elle est accueillie, dans le silence de l'Esprit; sa finalité est de donner la paix et la joie aux fidèles ou d'appeler à la conversion.

2. LA PREDICATION VUE PAR CEUX QUI LA FONT

2.1. Comment une prédication prend-elle naissance?

Les dix, quinze ou vingt minutes de prédication des dimanches et fêtes exigent un travail sérieux et important. Ce travail s'étale sur une semaine, ou plusieurs semaines pour une grande fête. Les prédicateurs ont répondu qu'ils commencent à préparer la prédication pendant la semaine qui la précède: *"en général au début de la semaine, mais évidemment quelquefois c'est même avant quand je sais justement qu'il y a un événement ou des circonstances (...). En gros, je commence vraiment au début de la semaine, si possible dès lundi, de manière à pouvoir accumuler de la documentation, des idées au fur et à mesure tous les jours un peu"*. La prédication prend forme tout au long de la semaine de façon progressive. Ainsi, *"le (texte ou situation ecclésiale) remue dans ma tête, j'allais dire presque à longueur de semaine, à longueur de journée, de temps en temps pour une bonne part en étant en train de faire autre chose et de temps en temps, quand une idée me vient, - ça dépend, si elle vient pendant que je suis en train de conduire en voiture, je ne la note pas -, mais si une idée me vient à un moment où je peux, je prends rapidement une note"*.

Comme la prédication porte sur un texte biblique, la préparation demande un minimum de travail exégétique préalable: *"il y a tout un travail d'exégèse, un travail de recherche biblique, parce qu'il faut vraiment qu'on ne fasse pas dire au texte biblique ce qu'il ne dit pas"*. Mais: *"je dois éviter de faire de l'exégèse en chaire, ce n'est pas un cours biblique (...), ça me sert à ne pas dire des bêtises"*. Le prédicateur accumule un certain nombre d'idées, sa recherche et le choix de telle ou telle idée sont orientés par un souci: *"qu'est-ce qu'il est important de faire découvrir à la communauté qui va m'écouter?"*. Il tient donc aussi compte de la communauté à laquelle il va s'adresser, de sa dominante socio-culturelle, de ses caractéristiques, en se disant: *"quelles sont les questions que les gens peuvent se poser, de quoi ont-ils besoin (...) pour saisir une dimension de la foi et de la vie chrétiennes"*. A partir de ce moment-là, le prédicateur sait quel message il veut transmettre: *"tiens, je vais essayer de faire passer cette idée"*. Maintenant qu'il a une piste sûre, il va diriger toutes ses pensées dans cette direction, et son travail va prendre de l'ampleur de jour en jour. Mais le prédicateur sait aussi laisser mûrir le message: *"Selon les cas, j'y reviens, de jour en jour, comme ça j'y pense, je laisse les choses dormir un peu, puis ça remonte sans tension, sans trop vouloir trop vite formuler; et puis aussi j'essaie, dans la mesure du possible, parfois j'en ai besoin, de ne pas trop formuler par écrit parce qu'ensuite je suis l'esclave (de mes notes),*

parfois au contraire je formule par écrit pour simplement matérialiser un peu les pensées, ce qui ne signifie pas que je dirai ce que j'ai écrit, mais disons que je laisse les choses mûrir, je dirais dans mon subconscient, intérieurement, en moi, et peu à peu comme ça, elles grandissent et elles prennent forme".

Une fois que les idées ont mûri et ont pris forme, la préparation de la prédication passe à une autre étape, celle de l'actualisation du message: *"qu'est-ce que ça dit aujourd'hui pour nous, pour nous qui vivons dans tel pays, dans tel contexte, à telle époque".* Le prédicateur va essayer d'adapter le message aux *"préoccupations, (...) connaissances des gens"*. Cette actualisation a une autre dimension: l'homélie *"doit toujours être existentielle, (...) je veux dire la manière dont le message de foi est répercuté dans l'existence personnelle"*. La parole de la prédication doit toucher toute la vie des fidèles où elle se répercute sur les plans éthique et spirituel, choix de vie et attitudes intérieures. Ici intervient en même temps le souci du prédicateur de se faire comprendre par le plus grand nombre de personnes de l'assemblée; car, dans une église, il n'y a pas un auditoire homogène. Deux problèmes se posent donc; le problème du langage à employer: *"ne pas employer un langage technique, comme un scientifique fait de la vulgarisation, si vous voulez, c'est ce que je fais, je fais de la vulgarisation si je peux employer le mot. Je prends, je fais parler le texte biblique, mais dans un langage simple et actuel";* et le problème du niveau de réflexion à proposer à la communauté en fonction de ses exigences et possibilités d'approfondissement intellectuel et spirituel, auxquelles il faut répondre ou qu'il faut stimuler: *"il y a une partie très importante d'une communauté comme celle-ci qui est quand même marquée par une certaine exigence culturelle... Il ne faudrait pas renoncer à répondre à une certaine exigence de pensée pour à tout prix pouvoir être compréhensible de la "brave mémé" qui n'a jamais eu l'occasion d'exercer un peu sa réflexion. Il faut faire le plus possible pour éviter tous les cloisonnements qu'on peut éviter, les difficultés inutiles, qui auraient pour résultat de mettre en dehors, "d'excommunier" - le terme est trop fort -, de laisser un peu sur le bord de la route des personnes qui ne pourraient pas suivre alors que des précautions suffisantes sur la manière de s'exprimer, à la fois les mots et les structures, permettraient que ces gens comprennent".*

A la fin du travail de préparation, le prédicateur arrive à faire un plan qui lui sera utile lors de la présentation: *"je finis par arriver à une structure, un plan"*.

Les trois prédicateurs interviewés ont déjà prêché depuis des années: *"J'ai tout de même une expérience de plus de trente années de prédication"*, dit le prêtre orthodoxe, le pasteur protestant est déjà à la retraite, et le prêtre catholique est dans sa dernière année de ministère. Ils soulignent alors les risques de se répéter. Pour éviter cela, ils notent le texte choisi et les idées à chaque fois ou bien ils enregistrent l'homélie pour en garder la mémoire. Le pasteur protestant dit: *"je tiens très à jour une liste. Si vous me demandez par exemple: "quels sont les textes sur lesquels vous avez prêché au mois de février 1976?" . Ici, je ne l'ai pas. Mais chez moi, je peux, je cherche, "voilà, voilà les textes". Ca depuis toujours, depuis quarante ans"*. Le prêtre catholique à son tour dit: *"J'ai aussi pratiquement tout écrit parce qu'on enregistre et on le retranscrit, donc, j'ai toute la collection; pour des dimanches ordinaires, non pas sur l'année passée mais sur trois ans, puisqu'il y a un cycle de trois ans sur les textes, alors généralement, je relis les homélies précédentes, mais pas pour dire la même chose, mais pour éviter de dire la même chose"*.

Tout ce travail de préparation de l'homélie est porté dans la prière: *"je crois que la prière est très importante, c'est une sorte de mouvement de prière, ce n'est pas le fait de dire une prière, mais c'est le fait de porter devant le Seigneur cette prédication, ce projet, cette*

idée qui monte, de demander au Seigneur de la bénir et de l'inspirer". La prière accompagne toute la vie du prédicateur y compris donc la phase de préparation de l'homélie. De même, la préparation de l'homélie ne peut pas être séparée de la vie du prédicateur; celui-ci est conscient que "dans la relation qui se crée entre le prédicateur et l'assemblée (...) il y a aussi un témoignage personnel". La qualité de l'homélie dépend aussi de l'authenticité de ce témoignage. La préparation de l'homélie, ce n'est finalement pas seulement l'affaire d'une semaine, mais de toute une vie.

2.2. Présentation de l'homélie

Après des heures et des jours de préparation, voilà le moment de la présentation. Le prédicateur expose le fruit de sa pensée et de son travail devant l'assemblée pour la nourrir, pour l'aider à faire un progrès spirituel. Les prédicateurs pensent qu'il est souhaitable de présenter l'homélie sans lire de notes, mais c'est une démarche "qu'il faut oser tout de suite". *"Pour parler sans notes, c'est tout de suite ou jamais, il ne faut pas dire.. "le commence à lire pendant deux ans", et puis après, c'est trop tard. Alors, ça ne fait rien, un peut lire. Mais si on souhaite parler sans notes, (...) il faut oser tout de suite. Et c'est quand même mieux si on peut parler sans notes, parce que c'est plus direct, on voit les gens".* La prédication est finalement une improvisation très préparée; les prédicateurs ont en tête un plan et parfois quelques expressions ou formules clefs: *"alors au moment de la réalisation de l'homélie je n'ai pas de texte mais j'ai en tête un plan et puis deux ou trois formules que j'ai retenues, le reste, la formulation même, il me paraît important qu'elle soit en ce sens improvisée c'est-à-dire une espèce de langage parlé dans lequel même à la limite j'insiste plus au moins sur une phrase parce que je sens que...ou bien je passe un petit peu en sentant l'auditoire, l'assemblée, alors l'inconvénient, c'est que il m'arrive assez souvent après coup de me dire "tiens j'avais pensé qu'il serait utile de dire ça" et puis j'ai oublié de le dire et je pense que cet inconvénient est moindre que par rapport à l'avantage que représente une parole très directe mais c'est quand même une parole directe improvisée et en même temps très, très préparée, c'est des heures et des heures de préparation".*

Mais ce ne sont pas des qualités d'orateur qui suffisent pour faire de quelqu'un un bon prédicateur: *"c'est une différence pour moi être orateur et prédicateur: l'orateur, c'est celui qui parle bien, qui sait très bien s'exprimer, qui fait de beaux discours, mais quelquefois, ce n'est pas forcément un message vraiment évangélique (...). Alors un prédicateur, c'est quelqu'un qui doit intéresser bien sûr, il faut qu'il soit un peu orateur, mais un prédicateur, c'est quelqu'un qui annonce l'Évangile, qui a un message à donner, et pas seulement une réflexion, un discours à donner".*

1 2.3. Le "métier" de prédicateur

On peut se demander si on peut apprendre à prêcher comme on apprend à lire, à écrire... Les prédicateurs interviewés donnent leur témoignage.

Le pasteur protestant a dit que les étudiants en théologie qui se préparent au ministère reçoivent un enseignement théorique et pratique sur la prédication: *"nous avons des cours théoriques sur. La prédication, comment préparer une prédication, le texte, et puis des exercices pratiques et même des examens pratiques de prédication".* A la fin de leurs études, les futurs pasteurs font un stage en paroisse *"à côté d'un pasteur, pour apprendre un peu la technique, de tout, mais notamment de la prédication".*

Mais la formation ne se termine pas ici *"on se forme toute la vie"*. Les fidèles contribuent à cette formation continue par leurs remarques: *"C'est une formation dans une paroisse, tous les dimanches il faut prêcher, et les paroissiens vous disent: "là, je n'ai pas compris", c'est une formation, (...) certains disent: "l'ai bien compris"ou"nous n'avons pas compris"*. Les autres pasteurs peuvent apporter leur point de vue: *"il y a aussi des fois un collègue qui vient, qui écoute, et après on discute"*. Cependant, malgré cette formation solide, certains pasteurs ne sont pas de bons prédicateurs: *"Alors, je connais des pasteurs qui hélas, n'accrochent pas, parce qu'ils n'y arrivent pas, même s'ils le font sérieusement, s'ils s'appliquent"*. Cela a des conséquences sur la fréquentation de la paroisse: *"un bon prédicateur est quelqu'un qui a une paroisse plus groupée, plus animée"*. Les fidèles s'en vont si le pasteur ne prêche pas bien: *"le résultat, c'est qu'il y aura moins de monde au culte"*. Si un enseignement pour apprendre à prêcher ne suffit pas, c'est parce que la prédication est *"un don"*.

Le prêtre orthodoxe explique qu'il a reçu aussi une formation en homilétique, *"la méthodologie, la manière de faire, comment... on planifie les choses"*. Il estime que c'est utile pour les débuts dans le ministère; cet enseignement aide à structurer les premières homélies, mais avec le risque d'être *"très dépendant"* du cours, ce qui n'est plus le cas pour lui aujourd'hui après trente trois ans de ministère. Il considère que bien prêcher est aussi une *"grâce"*, alors il dit: *"le Seigneur m'a donné la grâce de prêcher et de le faire d'une manière assez spontanée, nécessaire, et vraiment je remercie le Seigneur de ce que la prédication n'est pas devenue pour moi maintenant quelque chose de trop difficile, ça sort de l'intérieur, ça sort, ça coule"*.

Le prêtre catholique, en revanche, dit qu'il n'a pas suivi de cours d'homilétique lors de ses études. Pourtant, aujourd'hui il se pose la question de la pertinence d'un tel enseignement; il pense qu' *"on peut donner des conseils plutôt que des principes, plutôt que des règles, des attentions à porter. Et deuxièmement, on peut aussi, je crois que ça pourrait être davantage utilisé, faire des critiques des premières homélies qui sont faites, ou même des homélies qui sont faites, dire "voilà, ça, ça passait bien; ça, ça ne passait pas bien", ou bien "il manquait cela". Mais enfin, l'idée d'avoir une espèce d'initiation un peu formalisée, organisée, à la prédication, je me suis souvent interrogé dessus sans trouver vraiment de réponse. Si, je sais qu'il y a des gens qui cherchent et qui proposent des choses, je ne suis pas très au courant, mais pas très très convaincu non plus . Sa conclusion, c'est "qu'on ne sait pas comment apprendre à prêcher" - n'est-ce pas reconnaître implicitement que c'est un don?*

2.4 L'importance de l'homélie pour les prédicateurs

Face à tous ces efforts pour préparer l'homélie, notre réflexion va avancer plus loin avec la question suivante: comment les prédicateurs voient la prédication dans leur ministère et dans la vie de leur Église?

La réponse est unanime: la place de l'homélie est *"tout-à-fait capitale"* ou *"très importante"* ou *"centrale"* parce que le prédicateur pense que *"le culte est le seul moment où l'on a un peu, pas toute la communauté, mais le plus gros rassemblement de la communauté"*. Car *"elle est utile pour la formation de la communauté, pour la réflexion de la communauté"*. Les prédicateurs profitent du rassemblement le plus important de la communauté pour nourrir la foi des fidèles. *"S'il est vrai qu'il y a pour une minorité non négligeable de chrétiens d'autres sources d'approfondissement de la foi, il reste quand même que l'homélie est majeure pour donner à des gens qui viennent régulièrement à la liturgie une certaine vision globale, une certaine totalité dans la compréhension de la foi"*. Mais la

prédication n'est pas la seule activité de leur ministère: elle est replacée soit dans le cadre de *"la liturgie comprise(comme) transmission du message"*, soit parmi les activités d'enseignement en tant que *"ministère pastoral, catéchétique, d'enseignement, de formation théologique"*.

2.5. Les spécificités ecclésiales

2.5.1. Le prêtre catholique

Le prêtre catholique distingue deux types d'homélies: *"l'homélie qui porte sur un texte et l'homélie qui porte sur une réalité de vie et de foi qui peut être soit une célébration de fête, Noël, Pâques, ce n'est pas un texte, ou bien un mariage ou bien un événement qui est l'occasion d'une homélie, un événement de la communauté paroissiale"*. Et d'après lui, si le thème de l'homélie choisi par le prédicateur est une question de société abordée sous l'angle de l'Évangile, il convient d'éviter un *"accrochage artificiel"*: *"j'entends par "accrochage artificiel" le procédé qui consiste, parce qu'on a un certain texte d'évangile, mettons un jour que l'on a envie de prêcher sur le chômage, je dis volontairement quelque chose d'extrême parce qu'en fait je n'ai jamais prêché sur le chômage, je peux faire allusion aux chômeurs, mais enfin si je me mets à prêcher sur l'exigence de vie évangélique par rapport à la situation du chômage, essayer de faire le petit accrochage artificiel pour trouver que ça a un rapport avec le texte du jour"*.

Il estime que le message de l'homélie *"doit aider à un approfondissement de la foi en vue d'une mise en oeuvre existentielle, c'est-à-dire à la fois éthique et spirituelle. J'emploierais plutôt le mot existentiel pour combiner ensemble éthique et spirituel"*. Ce message *"peut les (les fidèles) aider à transformer en mieux leur regard sur leur vie spirituelle ou sur leur vie tout court"*. Le prêtre précise ce qu'il entend par *"existentiel"*: *"une homélie doit avoir un enracinement dans la foi, mais qu'elle doit toujours être existentielle, c'est-à-dire à la fois éthique et spirituelle. Je bloque les deux choses; par éthique et spirituel, je veux dire la manière dont le message de foi, théologique, est répercuté dans l'existence personnelle. Dans cette existence personnelle ce message de foi se répercute à la fois dans un ordre spirituel, la manière dont on saisit inérieurement sa relation à Dieu et aux autres, et puis d'une manière éthique dans un comportement, dans des engagements de vie"*.

Cette dimension existentielle du message doit être sentie par les fidèles dès l'audition de la prédication: *"Le prédicateur a comme mission de faire vivre une certaine expérience spirituelle pendant l'homélie"*. Cette dimension existentielle sonne d'autant plus juste que *"dans la relation qui se crée entre le prédicateur et l'assemblée(...) il y a aussi un témoignage personnel"*.

Or *"le témoignage de quelqu'un, ou la parole disons plutôt, de quelqu'un pour qui tout est évident, tout est clair, la foi sans difficulté, risque beaucoup de paraître non pas comme un témoignage mais comme une leçon apprise"*. Donc *"c'est plutôt à travers l'expression discrète d'interrogations que, j'allais dire par un effet contraire en quelque sorte, ce qui est assumé de la foi devient un peu personnalisé, un peu témoignage"*. De même, *"la manière dont on exprime la foi n'est pas la connaissance orgueilleuse de ce qui se passe dans le Royaume de Dieu, mais c'est un certain point où on en est arrivé d'un chemin et on se pose des questions pour la suite du chemin"*.

Le prédicateur catholique peut aussi être confronté au problème d'assemblées où une partie des gens est non croyante ou non pratiquante, il doit alors en tenir compte: *"il est très important que chaque fois, quelque chose dans l'homélie, un mot du prédicateur, un je-ne-sais-quoi de l'ambiance générale leur donne l'impression que leurs interrogations ou leurs refus sont acceptés par le prédicateur. Je crois par exemple qu'il faut tout à fait éviter"*

toutes les formules du genre "nous sommes tous persuadés que", il faut beaucoup se méfier des "nous". Il explique que la prédication et la liturgie "comprise comme transmission du message" sont des pôles capitaux de son ministère.

2.5.2. Le pasteur protestant réformé

La prédication occupe "une place centrale" dans le culte et la vie de l'Eglise réformée. Elle est considérée "comme le moment important, principal du culte". Le pasteur précise ce qui renforce la prédominance de la prédication dans un culte qui sollicite surtout la voix et l'écoute des fidèles: "chez nous, dans le culte, il faut le reconnaître, pour les sens, la vue, tout ça, il n'y a pas grand chose. C'est très, c'est trop, à mon avis, trop cérébral. Pas forcément intellectuel, parce que moi je dis des choses très simples, mais ça reste cérébral. Il n'y a pas de manifestations visibles de formes". La conséquence en est que les enfants peuvent rarement participer au culte réservé aux adultes et ont leur culte à part: "Alors chez nous, les enfants ont leur culte à part, ils peuvent venir bien sûr, il y a des fois, il y en a qui viennent avec leurs parents, mais en général, il n'y a presque pas d'enfants chez nous. Seulement des adultes". Une autre conséquence est que dans l'esprit des fidèles, le culte a tendance à être réduit à la seule prédication avec une minimalisation concomitante du reste du culte. Le pasteur affirme: "Je pense que s'il y avait un culte sans prédication, beaucoup diraient: "il n'y a pas eu de culte aujourd'hui", même s'il y a eu toute la liturgie, s'il y a eu l'Eucharistie", à tel point que les fidèles peuvent s'exprimer ainsi: "au lieu de dire: "je viens au culte" ou "je viens adorer le Seigneur", ils disaient: "je viens vous écouter". Et si le pasteur ne fait pas de bonnes prédications, même s'il est un "très bon animateur" ou un "bon théologien", "il y aura moins de monde au culte". Le souci de faire de bonnes prédications conduit certains pasteurs à "travailler ensemble" pour préparer les grandes fêtes.

Pour le pasteur, le travail d'exégèse du texte, préalable à l'élaboration de la prédication, est fondamental, mais bien sûr il ne s'agit de "faire de l'exégèse en chaire". Les mass media peuvent faire partie de ses sources pour nourrir et actualiser le message évangélique.

2.5.3. Le prêtre orthodoxe

Dans l'Eglise orthodoxe "la prédication eucharistique, liturgique" est fondée surtout sur la lecture de l'Evangile, mais aussi sur la vie d' "un saint, que ce soit saint Séraphin ou saint Nicolas ou saint Georges etc. ou les anges, on peut prêcher sur les anges, alors c'est pas spécialement un texte biblique, mais ça peut être une sorte de réflexion générale". Les textes des Pères de l'Eglise, par exemple "un commentaire de saint Jean Chrysostome" et les textes liturgiques qui sont "très riches" sont des sources possibles d'inspiration. Les mass media, par contre ne le sont pas. Le prêtre orthodoxe insiste sur le fait que le message qu'il veut transmettre est: "un message vécu, la théologie chez nous, elle est une théologie d'expérience, la théologie n'est pas une théologie théorique, abstraite, il n'y a pas de décalage, de distance entre l'expérience spirituelle et la théologie; l'expérience spirituelle, elle est théologique ou elle n'est pas. La théologie, elle est vécue spirituellement ou elle n'est pas. Ou c'est une théorie purement sèche".

L'intérêt de ces trois entretiens a été de faire apparaître des sensibilités différentes chez les prédicateurs tenant pour une part à leur appartenance ecclésiale; mais parce que l'analyse ne repose que sur trois entretiens, il faut aussi tenir compte de la personnalité de chacun, ces prédicateurs ont donné leur témoignage personnel sur la prédication et leurs

confrères de même appartenance ecclésiale auraient certainement des points de vue différents sur certaines questions.

Conclusion

Chaque Église a le souci de transmettre l'Évangile. Malgré des sensibilités ecclésiales différentes, les fidèles sont unanimes en matière de prédication: ils veulent recevoir un message clair qui nourrit leur foi, qui répond à leurs attentes.

Du côté des prédicateurs, on a pu observer le souci de se faire comprendre et de consolider la communauté grâce à la parole qu'ils ont prononcée.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ, COMPONENTĂ A MISIUNII BISERICII ÎN LUME

VASILE TIMIȘ

RÉSUMÉ. *L'éducation religieuse, élément composant de la mission de l'église dans le monde.* La classe de religion est vue comme une partie de la mission de l'Église. La mission comprend plusieurs aspects qui sont tous observables dans l'enseignement religieux: la présence, c'est-à-dire le contact personnel, face à face, la proclamation, la participation, la prière et la catéchèse. Le statut législatif de la classe de religion en Roumanie est ensuite présenté, dans toute son histoire post – décembriste.

Misiunea creștină constă în trimiterea Bisericii în lume în vederea propovăduirii Evangheliei și totodată în vederea vestirii Evangheliei și a lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos. Părintele profesor Sebastian Șebu aprecia că "Evanghelia trebuie văzută mai mult decât un tratat de educație care se referă nu atât la un caz particular al unei educații generale ci la întreaga activitate a Bisericii"¹.

Misiunea creștină are ca finalitate "integrarea oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos întru slavă"². Misiunea face parte din însuși planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, "ea se întemeiază pe universalitatea mântuirii și desăvârșirii în Hristos și *participarea* la trimiterea lui Hristos în lume"³.

Sfinții Părinți au definit misiunea ca fiind o componentă esențială a Bisericii, vocația misionară a Bisericii fiind dată de caracterul ei apostolic. Biserica nu poate înceta activitatea ei misionară, fiind într-o continuă stare de misiune. Realizarea misiunii are valențe sinergice, unind lucrarea lui Dumnezeu cu cea a omului.

În acest sens "misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia"⁴.

Fiecare creștin care își mărturisește credința, o trăiește și o păstrează curată devine un misionar deoarece "misionarismul creștin se realizează prin Biserică de către membrii clerului, dar și alte persoane, în familie, școală, asociații etc; de multe ori într-un mod difuz, anonim, dar cu multă dragoste, dăruire și profesionalism"⁵.

¹ Șebu, Sebastian, Opriș, M., Opriș, D., *Metodica predării religiei, Reîntregirea*, Alba Iulia, 2000, p. 23.

² Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 19.

³ Bel, Valer, *Misiune, parohie, pastorație, Renașterea*, Cluj-Napoca, 2002, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁵ Î.P.S. Daniel, *Cuvânt înainte la Constantin Cucos, Educația Religioasă. Repere teoretice și metodice*, Polirom, Iași, 1999, p. 9.

A evangheliza înseamnă a vindeca și a elibera, termenul evanghelizare semnifică în egală măsură mesajul și transmiterea mesajului. În sens biblic evanghelizarea constituie vestea cea bună, adusă celor care nu l-au cunoscut pe Hristos. În acest sens evanghelizarea este sinonimă misiunii “evanghelizarea se derulează în istorie și nu s-a încheiat, astfel putem vorbi de o istorie a evanghelizării sau de o istorie a misiunii”⁶.

A evangheliza astăzi înseamnă nu doar a aduce vestea ce bună celor care n-au auzit de Hristos, ci și a aduce vestea cea bună, într-o manieră nouă celor care și-au pierdut rădăcinile creștine, înseamnă “a evangheliza culturile inedite care s-au rupt de moștenirea creștină a secolelor trecute sau fără nici o legătură istorică cu creștinismul”⁷.

Transmiterea dreptei credințe se face printr-o predare explicită, structurată și sistematică în cadrul unui program de predici, cateheze, ore de religie. Harul botezului, deși unic, trebuie conștientizat mereu pentru a fi actualizat în viața credincioșilor.

În cadrul orelor de religie credința nu se predă și nu se învață din perspectiva îmbogățirii elevilor în ceea ce privește cultura generală, ci spre a deschide sufletul lor spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre o viață în care ei să observe și să urmeze principiile și valorile creștine. Pentru transmiterea și păstrarea dreptei credințe preotul împreună cu profesorul de religie au misiunea de a desfășura un program sistematic al activităților catehetice și de îndrumare moral – duhovnicească a elevilor.

În societatea contemporană în care moștenirea creștină s-a subțiat iar actul educațional este din în ce în ce mai marcat de secularizare, **orice lecție de religie trebuie să fie concepută ca un act misionar, de transmitere, de aprofundare și de întărire în dreapta credință.** În cadrul educației religioase elevii vor fi învățați să dobândească simțul misiunii și al responsabilității, prin mărturisirea credinței, prin cuvânt și faptă și prin invitarea altora spre experiența religioasă.

În viziunea ortodoxă, misiunea creștină nu se reduce doar la simpla vestire a Evangheliei, ci totodată “misiunea vizează încorporarea și creșterea oamenilor ca membri ai Bisericii – trupul lui Hristos, până la măsura vârstei plinătății Lui (Efes 4,13)”⁸, exigențele misiunii vizează atât întoarcerea fiecăruia către Dumnezeu cât și viețuirea tuturor într-un duh creștin autentic, în Duhul Evangheliei lui Hristos.

Biserica este chemată să-i ajute pe tineri în a-și găsi un sens al existenței, este chemată să-i lumineze pe tineri în ceea ce privește percepția evenimentelor care se produc în viața lor și în lume. Prin preoți și profesori de religie Biserica va combate cu toată vigoarea secularismul și panteismul, aceste flageluri care-i bulversează tot mai mult pe tinerii noștri.

Toți cei implicați în realizarea educației religioase au misiunea de a propovădui Evanghelia lui Hristos, conștientizând tinerii de faptul că îndepărtarea de adevărul revelat, manifestat în persoana și activitatea lui Iisus Hristos îl duce pe om la pierzanie.

⁶ Comby, Jean, *Evangelisation în Dictionnaire Œcuménique de Missiologie* (Editori: Bria, I, Chanson, P., Gadillej, și Spindler, M.), Labor et Fides, Genève, 2003, p. 125.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸ Bel, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 9.

Dimensiunea misionară a educației religioase vizează pe lângă instruirea tinerilor în ceea ce privește elementele de doctrină și istorie creștină și îndrumarea tinerilor spre împărtășirea cu Sfintele Taine. Sfânta Liturghie este o înaintare împreună spre Împărăția lui Dumnezeu și în același timp un loc în care creștinii se pregătesc pentru misiune⁹. Trimiterea liturgică *cu pace să ieșim* invită la mărturia evanghelică a tuturor, cheamă la convertire și la iubirea aproapelui.

După William Thomas *misiologia contemporană* cheamă la un discernământ calitativ al vestirii Evangheliei, printr-un lanț de activități care constituie misiunea însăși¹⁰.

Trebuie făcută distincția între unele dimensiuni ale actului misionar al vestirii Evangheliei: *prezența, proclamarea, participarea, rugăciunea și cateheza*.

Prezența¹¹. Chiar dacă este posibilă și câteodată binevenită vestirea Evangheliei prin mijloace mass-media nimic nu poate suplini eficacitatea și pragmatismul prezenței personale. Mântuitorul își trimite apostolii să propovăduiască Evanghelia în mod direct, atenționându-i că vor fi primiți de unii și respinși de alții.

Prezența și implicarea personală a preotului și a profesorului de religie în vestirea Evangheliei se constituie într-o formă de iubire agapică față de cei care vor primi mesajul evanghelic.

Proclamarea¹². Apostolul Petru își fundamentează activitatea apostolică spunând: *noi nu putem să nu vorbim cele ce am văzut și auzit* (F. Ap. 4,20). Pentru toți cei de astăzi implicați în vestirea Evangheliei, nuanțele și diversitatea experiențelor biblice se constituie într-un îndemn de diversificare a căilor de vestire a Evangheliei, în egală măsură rămânând fideli duhului Evangheliei.

Mesajul pe care trebuie să-l aducă Biserica l-am putea defini ca fiind vestea cea bună a Împărăției lui Dumnezeu. În conformitate cu acest mesaj, avem menirea de a aduce la cunoștință creștinilor în general și tinerilor în special faptul că Dumnezeu împărățește asupra Universului, asupra neamurilor, asupra celor vii și asupra celor morți.

Participarea¹³. Proclamarea Evangheliei implică participarea concretă la viața celor care ne ascultă. Mântuitorul a spus: *Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima, să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați* (Luca 4,18).

Avem aici o percepție a celor săraciți în duh: a trăi cu cei săraci înseamnă a trăi în comuniune cu ei, într-un plan care depășește anumite repere sociologice sau civice. În mediile în care sărăcia și lipsurile sunt cauza păcatelor, în mediile atinse de corupție, imoralitate, droguri, alcoolism, lipsă de educație, avem obligația să îndemnăm la întoarcere la penitență, la observarea și ghidarea noastră după principiile evanghelice.

⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰ Thomas, William, *Annonce de L'Evangile* în *Dictionnaire Œcuménique de Missiologie* (Editori: Bria, I., Chanson, P., Gadille, și Spindler, M.), Labor et Fides, Genève, 2003, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, 20.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibid.*, 21.

Acolo unde păcatul este cauzat de sărăcie, misiunea noastră este de a remedia acest neajuns, desigur în măsura posibilităților.

Căile de implicare și participare la viața și problemele credincioșilor sunt diferite, în funcție de situațiile date. Sfântul Apostol Pavel îndemna: *cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip să măntuiesc pe unii* (I Cor. 9,22).

Rugăciunea¹⁴. Vestirea Evangheliei ține de pregătirea noastră în vederea acceptării harului Duhului Sfânt. El poate pregăti atât inimile noastre, în vederea vestirii Evangheliei cât și inimile ascultătorilor în vederea receptării mesajului evanghelic. W. Thomas aprecia că "este mai important să stăm de vorbă o oră cu Dumnezeu cu privire la cineva și doar zece minute să-i vorbim acestei persoane despre Dumnezeu"¹⁵.

Catehizarea¹⁶. În general predica și ora de religie sunt receptate ca un apel de suflet, dar totuși ca un apel care se adresează atât sentimentelor cât și voinței și rațiunii. Orice predică, cateheză sau oră de religie are și un aspect pedagogic, deoarece învățarea în sens biblic are valențe emoționale, raționale și volitive.

Mântuitorul Hristos pentru a reface chipul lui Dumnezeu în om și pentru descoperirea voii Lui i-a pregătit pe Sfinții Apostoli, ca și ei, la rândul lor, să-i pregătească pe urmașii lor, misiune îndeplinită până în zile noastre¹⁷. Misiunea de a-i educa pe cei tineri prin prisma Evangheliei lui Hristos presupune pentru profesorii de religie atât competențe specifice în planul conținuturilor disciplinare și a didacticii disciplinei cât și conștientizarea și asumarea dimensiunii misionare a activității oricărui profesor de religie.

Normativele legislative cu privire la predarea religiei în școlile publice din România

Considerentele pentru care este necesară educația religioasă în școală sunt cunoscute și, cu mici rezerve, acceptate de toată lumea. Evenimentele din decembrie 1989 ne-au oferit șansa de a reintroduce religia în cadrul curriculumului, la toate gradele învățământului preuniversitar. Biserica a dus o adevărată luptă pentru ca în final religiei să i se acorde locul cuvenit. După mai mulți ani parlamentarii au votat în favoarea predării religiei în școală, alături de alte discipline.

Un prim pas în ceea ce privește introducerea religiei în școală a fost făcut în 1990 când între Ministerul Învățământului și Științei și Secretariatul de Stat pentru Culte s-a încheiat un protocol¹⁸ cu privire la introducerea educației moral-religioase în învățământul de stat. Printre altele, protocolul prevedea următoarele aspecte:

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁷ Șebu, Sebastian, Opreș, M., Opreș, D., *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ *Protocolul*, încheiat între Ministerul Învățământului și Științei (nr. 150052) și Secretariatul de Stat pentru Culte (nr. 7758), din 11 septembrie 1990, cu privire la *Introducerea educației moral-religioase în învățământul de stat*.

- Începând cu anul școlar 1990-1991 se introduce în învățământul primar și gimnazial, câte o oră la două săptămâni de educație moral-religioasă.
 - Educația moral-religioasă este obiect de învățământ, are statut de disciplină opțională și facultativă, este inclusă în orar și se desfășoară în școli.
 - Educația moral-religioasă accentuează asupra elementelor de etică și istorie culturală. Programele analitice sunt elaborate de fiecare cult, avizate de Secretariatul de Stat pentru Culte și aprobate de Ministerul Învățământului și Științei. Elaborarea programelor de învățământ și predarea se vor face în spirit irenic, ținând seama de principiile vieții comune într-un stat modern.
 - Lecțiile de educație moral-religioasă sunt predate de cadre didactice din instituțiile de învățământ religios, de preoți, teologi și studenți ai instituțiilor de învățământ superior teologic. De asemenea, pot preda această disciplină cadre didactice din învățământul preuniversitar. Conducerile cultelor își vor da acordul prealabil pentru numirea acestor cadre didactice.
 - Educația moral-religioasă intră sub incidența legislației școlare curente.

În anul 1991 s-a prevăzut în Constituția României, articolul 32, aliniatul (7) că *Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege.* Abia în anul 1995 când a fost votată Legea Învățământului¹⁹ s-a stipulat obligativitatea religiei pentru clasele I-IV, pentru gimnaziu religia era cuprinsă doar în formă opțională, iar pentru licee și școli profesionale religia avea un statut facultativ²⁰.

Ordonanța de Urgență a Guvernului nr. 36/1997, pentru modificarea și completarea Legii Învățământului nr. 84/1995, în articolul 9, aliniatul (1) precizează că *Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea.* Aliniatul (2) preciza că *La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz, situația școlară se încheie fără această disciplină. În mod similar se procedează și pentru elevul căruia, din motive obiective, nu i s-au asigurat condițiile pentru frecventarea orelor la această disciplină*²¹.

Un statut mai bine conturat al religiei în școală a fost conferit prin Ordinul nr. 3670 din 17.04.2001, cu privire la aplicarea Planurilor-cadru de învățământ pentru liceu în anul școlar 2001-2002²². Ordinul mai sus-amintit, în articolul (5), precizează următoarele: *Conform articolului 9 din Legea Învățământului Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea. La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit,*

¹⁹ Legea nr. 84 din 24 iulie 1995.

²⁰ A se vedea Protocolul Ministerului Învățământului nr. 9715 din 10 aprilie 1996 încheiat cu Secretariatul de Stat pentru Culte (nr. 8159 din 11.04.1996).

²¹ Monitorul Oficial al României, partea I, nr. 370/3.08.1999.

²² Ordinul MEC nr. 3670/17.04.2001.

elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În această ultimă situație, elevul își va alege în locul disciplinei Religie o disciplină opțională.

Cele două acte normative (Legea Învățământului și Ordinul 3670) poziționează Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun, aria curriculară Om și Societate. În această situație disciplina Religie nu mai are un statut opțional și devine opțională disciplina aleasă în locul Religiei.

Prin nota nr. 37609 din 26.08.2001, Ministerul Educației și Cercetării dispune ca: *în Planurile-cadru, atât la școala profesională, cât și la școala de ucenici se introduce Religia ca disciplină școlară, începând cu anul școlar 2001-2002*²³.

Este îmbucurător faptul că și Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr. 5723/23.12.2003 include Religia pentru toate specializările din învățământul preuniversitar²⁴.

Statutul Personalului Didactic, în articolul 136, alineatul (1) stipulează că: *Disciplina Religie poate fi predată numai de personal abilitat, în baza protocolului încheiat între Ministerul Învățământului și cultele religioase recunoscute oficial de stat*²⁵.

Diferitele soluții ale problemei relației între religie și educație în cadrul sistemului de învățământ depind de conturarea și structurarea raportului dintre Biserică și Stat. O problemă care se va ivi în viitor va fi cea a școlilor confesionale. Prin noua Constituție statutul asigură posibilitatea înființării de către diferite culte a școlilor confesionale. Articolul 32 alineatul (5) prevede că *Învățământul de toate gradele se desfășoară în unități de stat, particulare și confesionale, în condițiile legii*²⁶. Actualmente, în România, atât Biserica ortodoxă, majoritară, cât și celelalte Biserici și culte religioase minoritare au posibilitatea și dreptul de a realiza o educație religioasă sistematică, într-un cadru legislativ bine definit. După 14 ani de predare a Religiei în școală tinerii din România au fost și sunt beneficiarii unei educații creștine instituționalizate. Sperăm că „acest providențial demers didactic se va îmbunătăți progresiv, atât prin intensificarea mijloacelor duhovnicești tradiționale, printr-o mai bună informare din punct de vedere bibliografic²⁷, cât și prin racordarea metodologiilor de predare specifice religiei la strategiile și metodologiile didactice moderne.

Putem afirma fără să greșim că în România educația religioasă are un statut bine definit, dacă nu chiar privilegiat, în comparație cu alte state. Reușita orei de religie ține de vocația și felul în care fiecare profesor de religie își va asuma misiunea.

²³ Ministerul Educației și Cercetării, *Nota nr. 37609 din 26.08.2001, privind introducerea disciplinei Religie în Planurile-cadru pentru învățământul profesional (școala profesională și școala de ucenici), începând cu anul școlar 2001-2001.*

²⁴ *Ordinul Ministerului Educației și Cercetării nr. 5723/23.12.2003, cu privire la aprobarea Planurilor-cadru de învățământ pentru clasele a IX-a și a X-a.*

²⁵ *Parlamentul României, Lege privind Statutul Personalului Didactic, București.*

²⁶ *Guvernul României, Referendumul Național privind revizuirea Constituției României, Monitorul Oficial, București 2003, pag. 30.*

²⁷ *Gordon, Vasile, Învățământul religios românesc la cumpăna dintre milenii. Repere ale unui scurt excurs istorico-pedagogic, în ORTODOXIA nr. 3-4, București 2000, pag. 71.*

CERCETĂRI DE PARAMENT ȘI RECUPERAREA ORNAMENTELOR PICTATE ÎN FRESCĂ DE LA BISERICA SFÂNTUL GHEORGHE DIN ȘERBEȘTI, JUD. NEAMȚ¹

ANAMARIA BACIU

RÉSUMÉ. Des recherches de parement et la récupération des ornements peints en fresque à l'église Saint George de Șerbești, dans le département de Neamț. L'ouvrage présente les résultats de la recherche sur le parement de l'église Saint Georges de Șerbești-Neamț, et la formule proposée pour la présentation finale du monument, basée sur le témoignage des fragments originaux de fresque récemment découvertes.

Pe baza pisaniei de piatră de pe fațada vestică a turnului cloponiță,, biserica Sf. Gheorghe din Șerbești datează din 1637. Supusă mai multor modificări, vizibile mai ales la nivelul paramentului, determinate atât de probleme de statică, cât și de modificarea statutului oficial al construcției², biserica avea să fie obiectul unei cercetări complexe, realizate în vederea restaurării sale.³

În conformitate cu tema cadru formulată de CPPCN⁴, s-au efectuat sondaje la nivelul ocnițelor, pe toate fațadele, folosind ca punct de pornire fisurile deja existente în tencuială, asociate fracturilor din zidărie. Pe parcursul secolelor care au trecut de la construcția bisericii, întreaga suprafață a fost, în repetate rânduri, reparată, tencuită și văruiată, după o prealabilă buceardare. În urma sondajelor stratigrafice și a îndepărtării succesive a tencuielilor de secol al XIX-lea din partea inferioară a zidurilor, s-a evidențiat ornamentul în formă de lanț de romburi, care continuă pe fațadele de V, S și E, până la nașterea rezalitului nordic.

Sondajele au produs informații hotărâtoare pentru evoluția restaurării monumentului, în sensul în care continuitatea brâului median, pictat în frescă și peste suprafața turnului clopotniță, cu un modul desfășurat pe ambele laturi ale unghiului de racord dintre peretele estic al turnului clopotniță și fațada sudică a

¹ Intervențiile asupra picturii decorative de la Șerbești s-au desfășurat în mai multe campanii: 1995-1997, 2001, 2004 și au fost efectuate de SC *Aniame Baciu* SNC, sub coordonarea specialistului restaurator Anamaria Baciu.

² În deceniile 6-7 ale secolului al XVII-lea devine biserică de curte,-legată funcțional de conacul cantacuzin din imediata vecinătate.(v. nota 3, p.106),

³ Sanda Ignat, "Biserica Sf. Gheorghe din Șerbești, com. Ștefan cel Mare, jud. Neamț, cercetare de arhitectură", în *RMI*, Anul LXIV, Nr. 1-2/1995, București, 1996, p. 95-108.

⁴ Centrul de Proiectare pentru Patrimoniul Cultural Național, din cadrul Ministerului Culturii.

bisericii, a confirmat ipoteza construirii acestuia concomitent cu biserica, anulând astfel varianta unei clopotnițe adăugate într-o etapă mai târzie, formulate pe baza întreruperii ritmului de zimți de la limita superioară a soclului, în dreptul fațadei vestice a clopotniței.

Pe fațada nordică s-au descoperit muchiile vechilor ocnite, care între timp fuseseră zidite și tencuite.

Complexitatea decorației pictate, descoperite în urma extinderii cercetării pe întreaga suprafață a frescei originare păstrate, a dus la realizarea aspectului final al monumentului și la stabilirea cromaticii de ansamblu. Repertoriul decorativ recuperat se desfășoară pe registre orizontale, pornind de la brâul de zimți din cărămidă ce delimitează soclul de restul peretelui, continuând cu friza mediană a romburilor, și încheindu-se cu amplul registru al ocnitelor mari surclasate de cele mici, cu muchiile marcate de imitația de parament de cărămidă roșie. Limita inferioară a registrului ocnitelor este delimitată de sugestia de draperie, iar cea superioară de coronamentul crucilor, motiv care se regăsește și în câmpul ocnitelor mari.

Pe fața pereților de nord și sud, imediat sub cornișă, la îmbinarea fațadelor de nord și vest, respectiv cea de sud și nașterea absidei estice, s-au descoperit fragmente izolate de frescă, reprezentând elemente vegetale⁵, vrejuri cu flori ieșind dintr-un vas de tip amforă. Rudimente ale aceluiași ornament s-au găsit și de o parte și de alta a ferestrei de pe rezalitul nordic; din păcate acestea au fost, în mare măsură, distruse de intervenția constructorului, care a "plantat" exact în acele locuri ștuțurile de injectare a materialului de consolidare a zidăriei.

Întreaga ornamentație a fațadei a fost executată de o manieră spontană, "la mâna liberă", în oxid roșu de fier, pe tencuiala proaspătă, în condiții asemănătoare executării picturii murale în frescă. Absența unui program decorativ preexistent este demonstrată, pe lângă caracterul liber al tușelor de culoare, de secvențele cu încercări de stabilire a modului ornamental și a ritmului acestuia pentru zimții de cărămidă pusă pe colț, de la soclu, de pe jumătatea apuseană a fațadei nordice și de pe treimea nordică a fațadei vestice.

Astfel, primii trei denticuli de pe fațada nordică, partea apuseană, au fost colorați integral în roșu. Mergând spre răsărit, urmează alți zece denticuli, colorați alternativ, unul alb, unul roșu integral. Urmează un denticul alb, unul decorat cu două dungii oblice dispuse în vârf de săgeată pe ambele fețe, un alt denticul lăsat la culoarea albă a frescei de fond, apoi nouă zimți la rând, marcați cu aceeași săgeată dublă, având suplimentar subliniată îmbinarea dinspre grosimea zidului cu o verticală, tot din culoarea roșie, "de fașă". Abia după acest ultim sector se stabilește

⁵ Ca amplasament și repertoriu, ornamentele seamănă cu cele descoperite pe turla clopotniță de la Biserica Domițelor-Suceava, datate la 1643.

modulul care va decora soclul bisericii pe fațadele de sud și est, adică pe cele cu impact maxim asupra privitorului care intra în curtea bisericii: un denticul alb, alternând cu unul cu dublă săgeată roșie, acutizând optic unghiul cărămizii așezate pe colț. Excepție de la această regulă face un număr de zimți de pe fațada vestică, extrema stângă, unde spațiul dintre cele două săgeți este ocupat de o linie în zig-zag, la interval de un denticul.

Indiferent de tipul de ornamentație folosit în registrul superior soclului, cert este că, în urma sondajelor stratigrafice, au fost depistate urme ale feșelor superioară și inferioară brâului de zimțat de cărămidă, elemente importante în determinarea formei finale de prezentare pierdute ale pontatei, fără urme ale unui racord cu un alt strat de a paramentului bisericii după restaurare. Astfel, faptul că fașa inferioară prezenta pe margini tencuială a condus la soluția finisării paramentului soclului în piatră aparentă, cu rosturi spălate.

Caracterul extrem de divers al elementelor decorative, ca și dispersarea zonelor care au mai păstrat elemente decorative originare au impus găsirea unei soluții de integrare cromatică a ansamblului pictural în cadrul creat de forma finală dobândită de monument în urma restaurării de arhitectură. Două au fost problemele ridicate de repertoriul decorativ: prima se referea la nivelul de integrare până la care se putea merge pe baza martorilor existenți, iar a doua viza tehnica de transpunere a intergării cromatice, dată fiind expunerea permanentă a decorației la factorii externi de mediu.

Pentru rezolvarea ambelor aspecte mai sus menționate, s-au efectuat probe, în mai multe tehnici și urmărind diferite grade de integrare. Astfel, s-a propus refacerea integrală a ornamentelor lipsă, prin zgarfitarea lor în mortarul nou aplicat de către constructor, lectura decorației fiind posibilă datorită diferenței de rugozitate a suprafețelor. O altă variantă a propus refacerea ornamentelor în interiorul marilor zone purtătoare de elemente decorative, cu mortare colorate în masă, în tonuri apropiate câmpului în care se aflau lacunele de estompat. O a treia variantă, (care a și fost aleasă de către comisia de specialitate deplasată la fața locului) a constat în integrarea cu oxizi în caseinat de calciu, folosind tehnica *velatura* pentru eroziunile de pe suprafața de frescă roșie și cu tehnica *ritocco* pentru acoperirea lacunelor chituite cu mortar de frescă nouă. În cadrul aceleiași soluții se mai propunea retragerea marilor câmpuri purtătoare de frescă originară cu aproximativ 1 cm sub nivelul tencuielii de completare aplicate de constructor în urma consolidării bisericii.

În final, recompunerea suprafețelor purtătoare de ornamente pictate, alături de colorarea în masă a tencuielii noi, într-o nuanță apropiată de cea descoperită pe fragmentele de frescă veche, a contribuit la redobândirea, cel puțin la nivelul sugestiei, a ceea ce a însemnat aspectul inițial exterior al bisericii având hramul Sfântul Gheorghe din Șerbești, județul Neamț, încă una dintre elegantele ctitorii ale epocii lui Vasile Lupu.

DAS SEUFZEN DER NATUR UND DIE GEWALT DES BÖSEN. EINFÜHRUNG IN DIE CHÖPFUNGSTHEOLOGIE

ATHANASIOS VLETSIS

REZUMAT. *Suspiniul naturii și puterea maleficului. Introducere în teologia creației.* Rezumat: În sfera semantică a termenului „rău” se pot face următoarele diferențieri: rău natural (ex. catastrofele naturale); rău moral (răul etic produs din vină); rău ontologic (caracterul finit și limitarea intrinsecă naturii create, capacitatea de a greși, efemeritatea); și răul ca separare de Dumnezeu.

Concomitent momentului Iov, Epicur formulează problema teodiceei („sau Dumnezeu vrea să înlăture răul dar nu poate și atunci nu e atotputernic, sau poate dar nu vrea și atunci nu mai e bun, sau nici nu vrea și nici nu poate și atunci nu e nici atotputernic și nici bun, sau și vrea și poate, dar atunci de unde vin relele și de ce El nu le îndepărtează?”). Termenul „teodicee” e creat de către Leibniz în 1697. Teodiceea presupune aducerea lui Dumnezeu într-un proces în fața rațiunii umane sub acuza suferinței.

Răspunsurile la întrebarea teodiceei urmează două perspective: 1. răul ca lipsă a binelui și 2. răul ca rezultat al greșelii, ca pedeapsă dreaptă, ispită și punere la încercare. Prima perspectivă de soluționare a teodiceei deoarece neagă consistența ontologică a răului justifică definirea creației ca „bună foarte”, dar plasează apariția răului la nivelul păcatului lui Adam, într-o primă interpretare potrivit textului din Romani 8,20 acesta fiind generatorul întregului rău, chiar și a răului natural. Această interpretare nu este acceptată de autor întrucât ar contraveni tezelor științifice privind evoluția naturii. El propune o soluție teodiceei nu din perspectivă antropologică, ci cosmologică; astfel lumea este creată deci ea în sine este în pieire, în deșertăciune și moarte pentru că nu are în sine principiul existenței sale; prin urmare Dumnezeu nu are nici o vină în înzestrarea lui Adam cu liber arbitru care ar fi adus prin păcat moartea. Dumnezeu creează integral lumea „la început”, ordinea fiind principiul evolutiv imanent lumii, prin ea lumea fiind pusă sub pronia divină. Creația „bună foarte” este o faptă bună a lui Dumnezeu, dar sintagma nu definește lumea senzorial-materială. Lumea senzorial materială apare ca mișcare a lumii ideatice din nous, „răul” ei apărând tocmai prin această mișcare de separare față de Creator. Astfel suferința naturii devine deductibilă din însăși mișcarea ei, și dacă această mișcare (evoluție) e una înspre Creator atunci ea devine o modalitate de a ajunge la Acesta.

Einführendes

Das vielfältige Leid, das gerade in den letzten Jahren der nicht mit Vernunft begabten Kreatur (auch wortlosen), in Anbetracht des Leidens von Tieren, die millionenfach vernichtet worden sind - sei es wegen Krankheit oder durch falsche Ernährung, aus der der Mensch zu profitieren hoffte - (dazu aber auch das Leid der übrigen Natur), vom unendlichen Leid der unzähligen unschuldig Leidenden Menschen hier noch ganz zu schweigen, stellt uns unweigerlich vor der Feststellung: Wer »das Licht der Welt erblickt«, wird bald nicht nur Licht erblicken. Neben überwältigend Schönem und Gutem gibt es viele Übel, dicht neben Glück und Freude liegen Unglück und Leid. Gehören sie auch zu Gottes guter Schöpfung? Oder ist diese etwa gar nicht gut? Kann - und wie kann - sie je gut werden?

Welche sind dabei die speziellen inhaltlichen Schwerpunkte der orthodoxen Theologie?

Oft geben stark historisierende Interpretation der Urgeschichte, oder eine zu sehr philosophisch, ja ontologisch orientierte Lösungssuche, die zur einer Abstraktion hin tendiert den Grundtenor für diese Untersuchungen ab. Jedoch, wer tiefer zu erblicken vermag, entdeckt dabei als positiven Ausgangspunkt folgendes: man trennt in der Welt der östlichen Theologie nicht so streng zwischen den verschiedenen Ebenen: Die angebotenen Lösungen lassen sich überkreuzen, ohne sich deshalb gegenseitig auszuschließen oder aufzuheben.

Diese heutige Vorlesung beabsichtigt nicht, die Frage des Leids zu lösen, sondern sie im Licht der kirchenväterlichen (in der Tradition der Orthodoxen Theologie) zu beleuchten. Wenn die Fragen mehr sind als die Feststellungen, dann hat dies mit der Haltung des Vortragenden zu tun, der immer -ja immer tiefer den Logos der Schöpfung gläubig sucht. Um solche Fragen auch nur einigermaßen angemessen bedenken zu können, sind vorab einige Klärungen und Unterscheidungen nötig.

1. Begriffliche Unterscheidungen:

1.1 Übel und Leiden

Was ist eigentlich mit „Übel“, was mit dem „Bösen“ gemeint? Handelt es sich dabei um etwas, was uns – vermeintlich oder wirklich – schadet, wie oft (z.B. Augustinus (354–430)) das Übel definiert wurde? Stellt diese Definition nicht geradezu eine anthropologische Verengung, angesichts der Geschichte der Erde dar? Die folgenden Differenzierungen zwischen den verschiedenen Formen von Übeln sind hilfreich, obwohl sie letzten Endes nicht immer sauber voneinander zu trennen sind:

1. das natürliche Übel (wie Naturkatastrophen, Fressen und Gefressen werden, Krankheiten und Missbildungen usw.), jenes Übel also, das in der Natur überall gegenwärtig ist;

2. das moralische Übel, d. i. das wegen unmittelbarer oder mittelbarer Schuld des Menschen sittlich Schlechte, das Böse, im eigentlichen Sinn (Unrecht, Gewalt, Grausamkeit jeder Art, Krieg usw.). Dazu kann man das strukturelle Übel rechnen: das Übel, das durch (gesellschaftliche, rechtliche, politische, wirtschaftliche, ideologische) Strukturen bedingt ist, die von Menschen geschaffen sind, sich ihnen gegenüber aber verselbständigt haben;

3. Wenn man das Übel ontologisch (d. h. in der Struktur des endlichen Seins selbst gründende) begreift, könnte man von einer übergeordneten Kategorie des metaphysischen Übels sprechen (eine Kategorie, die vor allem Leibniz geprägt hat). Damit ist die mit der Kreatürlichkeit selbst gegebene Endlichkeit und Beschränktheit gemeint, ihre Irrtumsfähigkeit und Fehlbarkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit, die jegliche Kreatur von allem Anfang ihres Lebens begleitet;

4. Hier sollte ich als Theologe aber nicht die theologische Dimension vergessen: insbesondere die östliche Tradition, aber nicht nur sie, spricht vom Übel (*kakon*) im Sinne des *Getrenntsein von Gott*, dem wahren Lebensgrund. Die anderen Übel, die man nicht ignorieren und manchmal kaum ertragen kann, [und die daher zur Klage Gottes Anlass geben (z. B. Ps 4 4 oder 77; Mt 6,13)], werden demgegenüber relativiert: »Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig« (Ps 72,26); »Deine Güte ist besser als das Leben« (Ps 62, 4) . Die anderen Übel sind letztlich erst dann wirklich schlimm, schreibt der Kirchenvater Basilius d. Grosse, wenn sie uns »von der Liebe Gottes zu scheiden vermögen« (Rom 8,39) .

1.2 Die Theodizeefrage

Etwa zur selben Zeit, als in Judäa Hiob zutiefst persönlich, existentiell mit Gott kämpfte, formulierte in Athen Epikur (341–270 v. Chr.) in einer philosophischen, abstrakten Sprache das klassische Dilemma:

«Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht (dann ist er schwach, nicht allmächtig), oder er kann es und will es nicht (dann ist er nicht gut), oder er kann es nicht und will es nicht (dann ist er schwach und nicht gut zugleich), oder er kann es und will es woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?». Die klassischen Theodizeeversuche wollen dieses Dilemma lösen, also Gottes Güte und Allmacht mit den Übeln der Welt in Einklang bringen oder aber die Widersprüchlichkeit dieses Glaubens, an einen guten Gott beweisen.

Der Begriff Theodizee ist eigentlich ein Wortschöpfung der Neuzeit. Die Forschung weist auf Leibniz hin, der diesen Begriff (1697) gebildet hat. Das Kunstwort »Theodizee« bedeutet wörtlich übersetzt Richten Gottes. Man wollte Gott frei sprechen angesichts der Übel und Leiden in der Welt, oder aber gegen ihn Klage erheben gerade wegen dieses Leidens. Es geht dabei, Gott in einer Art Gerichtsprozess vor die autonom gesetzte menschliche Vernunft zu ziehen. Dabei sollte man nicht ignorieren, dass vieles gerade nicht begreifbar ist, sogar für die empirische, exakte Wissenschaft der heutigen Physik. Andererseits kann der Mensch sich über jegliche rationale wissenschaftlich exakte Funktionalität des Bösen erheben und anderweitig eine Erklärung und Lösung auf andere Art suchen.

Noch viel älter und ursprünglicher als die neuzeitlichen Theodizeenversuche ist die existentielle Frage Leidender nach Gott und an Gott, die sich auf der Ebene existenzieller Erfahrung bewegt, wenn sie die Frage nach dem „warum“ stellt. Diese ursprüngliche, existentielle Theodizeefrage findet in Gebeten vieler Religionen, vor allem auch in vielen biblischen Psalmen ihren bewegenden Ausdruck. Menschen, die an Gott als den allmächtigen und gütigen Schöpfer glauben (oder glauben wollen), klagen ihm verzweifelt ihr Leid: Warum muß der Gerechte so viel leiden? (Ps 34,20) »Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf, reden will ich in meiner Seele Bitternis« (Ps 10,1) »Wie lange noch Herr? Verbirgst du dich ewig?« (Ps 89,47), »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 22,2) Hiob verflucht den Tag seiner Geburt: »Dieser Tag werde Finsternis«, schreit er auf (Hi 3,1ff). Ist dies ein radikaler Widerspruch gegen Gottes Schöpferwort »Es werde Licht« (Gen 1,3)? Soll Gott die ganze Schöpfung rückgängig machen, die Hiob in seinem Schicksal fragwürdig geworden ist? [Hiob geht sogar so weit, Gott zum Prozess herauszufordern, in welchem er Gott dessen Fehler, ihn, Hiob, mit Leid zu schlagen, vorhalten möchte; und er hat die feste Gewißheit, von Gott Recht zu bekommen (Hi 23, 1–7 u. ö.)]. Wie andere jüdische Beter schreit der sterbende Jesus: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Ps 2 2,2; Mk 15,34) Appelliert er dabei an Gott, von dessen Nähe er nichts mehr spürt?]

2 Antworten zur Theodizeefrage in der Geschichte der christlichen Theologie

Auf die verschiedenen Möglichkeiten, die in den Theodizee-Überlegungen des Epikur angeführt werden, wurden in der Geschichte der Kulturen der Menschheit seit altersher ganz unterschiedliche Antworten gegeben. Ich werde in diesem 2. Teil versuchen, die für die ostchristliche Theodizee-Fragestellung relevante zu berücksichtigen und kurz in 2 Schritten zu erläutern versuchen:

A. Übel als Mangel an Gutem, eine philosophische, ontologische Einstellung, der sich öfters die kirchenväterliche Tradition des Ostens bediente. (Unter dieser Lösung kann man auch die ordnungstheoretischen Ansätze der modernen Philosophie und Evolutionstheorie (Leibniz, Hegel, de Chardin) subsumieren).

B. Übel bzw. Leid ist Folge von Schuld, d.h. von Gott gerecht verhängte Strafe für Schuld, bzw. von Gott geschickte Prüfung und Bewährung, es ist Mittel der Erziehung und Reifung.

2.1 Das Übel als Mangel an Gutem: Die Philosophie in der Theologie

Wenn Gott die Welt gut geschaffen hat, dann kann das Böse sowohl das physische wie das moralische, nichts Substantielles sein, denn sonst wäre es ja gut. Wenn es also ontologisch nur eine Quelle des Lebens gibt, und die ist bekanntlich für Christen eine Gute, hat das Übel keine ontologische Existenz, keine eigene Subsistenz. Es ist vielmehr nur ein Mangel an Gutem. Demnach wäre das Malum nicht nur etwas, das nicht sein soll, sondern etwas, das wesenhaft nicht ist. Wo ein Übel erfahren wird, muss es stets an etwas Positivem mangeln, muss es um das Fehlen von etwas Positivem gehen. Demnach suchen die Menschen, indem sie das Böse tun, doch stets nach dem wie auch immer definierbaren Guten. Klingt hier vielleicht nach die philosophische von Platon vertretene Position des *oudeis ekon kakos*, Niemand ist also bewusst schlecht/böse? Wird auf diese Weise die Bosheit nicht als das nicht erkannte bzw. erreichte (oder auch verlorene) Gute betrachtet?

Für die Kirchenväter des Ostens, aber auch des Westens, ist Gott das absolute Sein; das Geschaffene hat also sein Sein nur in Teilhabe an dieser Seinsfülle Gottes. Aufgrund der Trennung von seinem Schöpfer, was vordringlich nicht bloß als Mangel an Sein zu interpretieren ist, sondern richtiger als Aufhebung oder auch Beraubung des Guten = *steresis tou agatou*, tendiert das Geschaffene zum Nichts, welches das Wesen des Übels bildet. Der Mensch als das mit Bewusstsein begabte Geschöpf kann nun beides, das Getrennt-sein vom vollen Sein und die ursprunghafte Einheit mit ihm, erkennen. Und so wird es ihm zur Aufgabe, aktiv auf die Überwindung des AbStandes und damit des Übels hinzuarbeiten, in dem Vertrauen darauf, dass nicht alles ins Nichts abgleiten kann, sondern das Sein sich letztlich durchsetzt. Dunkelheit ist nach diesem Interpretationsmodell das Fehlen des Lichtes, es gibt ansonsten keine ontologische Dunkelheit.

Das Übel als Mangel an Gutem zu sehen, überwindet zwar auf einer theoretischen Ebene die Gefahr des manichäischen Dualismus; es hilft, den Blick nicht auf das Übel zu fixieren, sich von seiner Macht nicht übermäßig beherrschen zu lassen, vielmehr alle Kraft auf das Gute, das Positive, das Lebens-dienliche zu richten, um dieses zu erreichen und für dieses zu kämpfen.

Muss man aber nicht zugleich, bei dieser ontologischen, seinsmäßigen Abminderung des Bösen und des Übels, dessen Entschärfung bzw. Verharmlosung befürchten? Drohen damit nicht seine unbestreitbare Realität, seine Härte und Abgründigkeit ignoriert zu werden? (Und gerade derart könnte es an Macht gewinnen). Führt diese eher optimistische Sicht der Dinge zu einer Gelassenheit gegenüber jeglicher Form des Übels, und zugleich zu einer Minderung jener Wachsamkeit, die von den Gläubigen gerade von Jesus gefordert wird? „Seid klug wie die Schlangen und arglos wie die Tauben“ (Mt. 10, 16). [Das Übel als bloßes Fehlen des Guten zu verstehen, entlastet den Schöpfer und ermöglicht den ontologischen Einklang mit der biblischen Aussage, daß alles gut ist. Ist aber diese biblische Aussage als ein historisches Datum und Faktum zu verstehen? Geht es ihr nicht vielmehr darum die Intention des Schöpfers mit seiner Schöpfung zu beschreiben, wie die Schöpfung von Gott her gemeint ist.] Damit kommen wir zum nächsten Paragraphen.

2.2 Erbsünde und die Folgen: Ist Adam an allem Schuld?

Nach einer in der kirchenväterlichen Tradition üblichen, historisierenden Auslegung der Paradieserzählung (Gen 2–3) ist die Schöpfung, auch die belebte Schöpfung der Tierwelt, ursprünglich leidlos gewesen; Nach der ersten Übertretung des Gottes Gebotes wurde der Mensch aus dem Paradies vertrieben, das vielfältige Leiden herrscht nun über das Menschengeschlecht und der Tod regiert auf dieser Welt. Die zwischenmenschlichen Beziehungen,

aber auch die Beziehung des Menschen zu den anderen Kreaturen dieser Welt pflanzlicher und tierischer Art, leiden ebenfalls wegen der verkehrten Haltung des Menschen, was wiederum als Folge der Übertretung einzustufen wäre. Ist wirklich Adam an allem Schuld? Erst die Ursünde - der Missbrauch also des gottgegebenen freien Willens durch Adam- habe den Verlust des leidfreien, paradiesischen Urstands bewirkt, und zwar nicht nur für den Täter Adam, sondern zugleich für seine gesamte Nachkommenschaft. So sieht es die weiterverbreitete allgemeine altkirchliche Lehre, die Augustin aufgreift und gegen Ende des 4. Jh. (seit 396) in die von ihr entwickelte Idee einer durch Zeugung und Vererbung weitergegebenen Erbsünde und Erbschuld transformiert hat, die dann in modifizierter Form vor allem in den lateinischen Westkirchen Aufnahme fand.

Der altkirchliche und augustininische Gedanke bezieht nämlich auch die außermenschliche Schöpfung mit ein. In Rom 8,20 las man nämlich: »der Vergänglichkeit wurde die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterwarf«. Unter dem Eindruck dieser für die Exegese schwieriger Stelle nahm man an, daß durch die Ursünde Adams auch das Leid der Tiere verursacht sei. Dies war plausibel, solange man die Schöpfungstexte Gen 1—3 historisierend las (d. h. als reale Anfangsgeschichte mit Adam als Individuum), solange man also von einer fertigen Schöpfung und der Konsistenz der Arten ausging und einen paradiesisch leidfreien Urstand annahm. So lange konnte man sich auch das Leiden der Tiere (Gequält- und Gefressenwerden) als Folge von Adams Fall erklären, eine Erklärung jedoch, die in einer evolutiven Weltansicht nicht mehr haltbar ist.

[Das Alte Testament scheint die Tat Adams eher vergessen zu haben. Eine eingehende Reflexion in anderen Büchern des AT ist nicht feststellbar. Die Schuld, im kollektiven - also die Schuld des Volkes -oder im persönlichen Sinn, ist immer auf eigene Verfehlungen zurückzuführen. Sich auf eine erste die ganze Menschheit oder das ganze Volk repräsentierende Instanz für die vorhandenen Übel berufen zu wollen scheint der Welt des AT weitgehend fremd zu sein. Hat sich diese Haltung in NT etwa auf Grund des bekannten paulinischen Verses in Rom 5,12: „denn alle haben in Adam gesündigt“ geändert? Kennt das NT die Erbsünde als Erklärung der Herrschaft des Bösen (Teufels)? Dazu einiges mehr in der zweiten Vorlesung].

Natürlich vermag ich hier weder eine Exegese im modernen Sinn des Wortes, betreiben, noch die systematische Analyse, die die heutige Theologie zu diesem Punkt liefert erläutern. Ein solches Unterfangen würde den Rahmen dieser Vorlesung sprengen. Wir können mit Sicherheit davon ausgehen, dass auch das NT keine Erbschuld kennt, zumindest nicht im späteren Sinn dieses Terminus, wie er vor allem nach Augustin bekannt wurde. Der erwähnte Vers des Paulus führt nicht unbedingt zu einer solchen pauschalen Verurteilung der ganzen Menschheit auf Grund der Verfehlungen eines ersten Menschen. Adam bezeichnet hier als Typus die ganze Menschheit, d.h. Paulus bringt dort die Verstrickung der ganzen Menschheit in die Sünde zur Sprache. Die orthodoxe patristische Überlieferung hat den Vers Rom 5,12 gemeinhin als auf die Herrschaft des Todes interpretiert: das *efo*, (in dem alle sündigten) ist nicht auf die Person Adams, sondern auf den Tod bezogen, den alle in der Nachfolge Adams erleiden. (Nachfolge des menschlichen Geschlechtes).

Die orthodoxe Theologie neigt dazu, durch die Tat Adams nicht die persönliche Schuld aller zu artikulieren; dafür war sie zu „individualistisch“ ausgerichtet, wie man mit heutigen Worten sagen könnte. Für seine persönliche Sünde ist jeder selbst verantwortlich. Jedoch hat sich der Tod Einzug gefunden durch die Sünde der Vorfahren und mit dem Tod die Verweslichkeit der gesamten Schöpfung auf dieser Erde etabliert. Diese Last drückt einen jeden von uns und führt uns, oft unweigerlich, dazu, das Böse zu tun. Auf jeden Fall hat das

Verbleiben in dieser leidenschaftlichen Welt und das Seufzen der Kreatur sicherlich mit einer der ersten Übertretung zu tun, die aber erneuert und vertieft wird durch die weiteren folgenden Übertretungen des Menschengeschlechtes.

Mit dieser erbsündentheoretischen Leid-Erklärung wird nun der Schöpfer zu Lasten des - doch eigentlich gut geschaffenen - Menschen entlastet: Adam ist an allem schuld. Dies aber führt zu einer moralistischen Engführung: Der Mensch allein ist die Quelle und Ursache des moralischen Übels, des Bösen, und dadurch ist er auch die Ursache für die anderen Übel in der Schöpfung, also auch für die Grausamkeiten und Qualen in der außermenschlichen Natur. Nicht Gott, sondern einzig der sündig gewordene Mensch allein trägt die Verantwortung für eine vom Leid zerrissene Schöpfung. Da die Freiheit des Menschen als geschöpfliche Freiheit jedoch von Gott ermöglicht worden ist, fällt dann die Frage nicht erneut auf Gott zurück? Warum also die Freiheit mit ihrer Sünde? Trägt Gott doch auch Verantwortung dafür, dass er den Menschen mit diesem Risiko der Freiheit ausgestattet (und den Missbrauch nicht verhindert) hat, oder evolutiv gewendet, ist Gott auch verantwortlich dafür, dass im Schöpfungsprozess die Möglichkeit der Freiheit und damit des Bösen begründet ist.

3 Schöpfungstheologische Ansätze in der orthodoxen Theologie

In diesem dritten Teil möchte ich den Übergang von einer induktiven Theodizee- zu einer deduktiven Schöpfungstheologie skizzieren: hier könnte die Frage nach dem Bösen und das Seufzen der Natur andere Konturen gewinnen: Der Mensch steht nicht mehr im Mittelpunkt der Betrachtung, die anthropozentrische Erklärung öffnet sich zu einer Gesamtschau des göttlichen Planes, wo der Mensch aus der Frage nach sich selbst zu einer Frage nach Gott in der Schöpfung und der Welt übergeht. Die Ähnlichkeit (Parallelität) der angebotenen Lösungen zu Kap. 2 lassen sich nicht leugnen, doch vielleicht hilft die perspektivische Wende zu einer anderen, mehr plausibleren, (besseren?) Betrachtungsweise der komplexen Thematik der Theodizee und der Schöpfungslehre in der orthodoxen Theologie.

3.1 Die Vergänglichkeit der Kreatur als ontologische Notwendigkeit: Schöpfung aus dem Nichts

Die Welt existierte nach biblischer Überzeugung ohne Gestalt, bevor sie von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde; sie ist also nicht ursprungslos. Das ist der eigentliche Sinn des am Anfang (en arhe). Die Welt hatte also einen "Anfang" in der Zeit und mit der Zeit: Es ist nicht möglich für den Glaubenden ein „vorher“ oder ein „außerhalb“ Gottes vor seiner ersten Schöpfungstat zu denken. Die Welt hat auf keinen Fall irgendeine Selbständigkeit neben Gott. Die Welt gilt also nicht als Prinzip, da sie den Grund ihres Seins nicht in sich hat; umgekehrt hat sie ihr Sein durch Veränderung (iponr) bekommen, ihr Wesen ist also veränderbar (ipsniöv). Das ist die eigentliche Intention der Lehre der creatio ex nihilo, die Schaffung aus dem Nichts, besser gesagt aus den nicht Seienden (erstmal wörtlich in II Mak. 7,28 bezeugt). Das einzige Motiv der Erschaffung der Welt ist allein der absolut freie Wille Gottes, welcher sich mit dieser Tat als alles umfassende Liebe realisiert. Gott wollte ganz einfach die Welt, und zwar in der Absicht, dass die Geschöpfe an seiner Güte Anteil haben können.

Das Wesen der Schöpfung ist radikal anders als das Wesen des Schöpfers, denn es besteht »wesenhaft« im Verderben, in der Verweslichkeit und dem Tod. Die erste und grundlegende Voraussetzung der patristischen Kosmologie (und der Schöpfungstheologie), die geradezu eine Konstante im patristischen Denken ausmacht, ist also der radikale Unterschied zwischen *dem Ungeschaffenen und den Geschaffenen*. Unter »Geschaffenen« verstehen die Kirchenväter sowohl die

sichtbare, wahrnehmbare/ als auch die unsichtbare, intelligible Welt und betonen damit ihre wesenhafte Einheit. Daher ist sie, die gesamte Welt, immer auf ihren Schöpfer angewiesen, und ihr Sein und ihre Erhaltung sind absolut von Gott abhängig. Da sie ihr Sein aus dem Nicht-Sein, also durch Veränderung von Gott bekommt, hat die Schöpfung von daher ihr Sein als Teilhabe am göttlichen Leben. Zum anderen unterliegt die Schöpfung, sowohl die sichtbare-sinnliche, als auch die unsichtbare-intelligible, den Gesetzen des Wandels und der Vergänglichkeit; damit gilt sie in keinen Fall als Prinzip.

Mit den Worten des Johannes von Damaskus: »Gott ist in allem, denn alles Seiende ist vom Seienden abhängig, und es gibt nichts, das sein Sein nicht im Seienden hätte. Gott ist mit allem verbunden, da er die Welt zusammenhält«. Kann man behaupten, dass die Erhaltung und weitere Entfaltung der Schöpfung einer immanenten, göttlichen Evolutionskraft zuzuschreiben ist? Ich würde mich vom orthodoxen Standpunkt aus einer anderen Formulierung bedienen: Zugleich mit der zeitlichen Erschaffung der Welt hat der Schöpfer in sie die Kräfte und Gesetze zu ihrer Entwicklung und Erhaltung eingetragen. Gleich mit dem ersten Schöpfungsakt »im Anfang« (als Gott Himmel und Erde schuf) sind im Geschaffenen alle nachfolgenden Natur- und Lebensstufen bereits keimhaft enthalten. Im Urmoment des Anfangs ist also das Ganze der Kreatur »auf einmal« (en kephalaio) geschaffen worden (in Hex. 1,6) . Basilius erblickt im ersten Schöpfungsword die schöpferische Kraft, die Gott in die Schöpfung hineinlegte, und diese Kraft »gebiert« und bringt allmählich durch das göttliche Gebot in der von Gott gesetzten Zeit ihre verborgene Gestalten ans Licht, d.h. alle nachfolgenden Natur- und Lebensformen. Damit hat Gott die Schöpfung mit einer »Ordnung« ausgestattet. Diese innere Ordnung stellt die Schöpfung unter die Vorsehung Gottes, bewahrt sie vor jedem äußeren Eingriff und lässt sie bis zu ihren äußersten Möglichkeiten sich entfalten. Diese göttliche Ordnung wirkt also in der Welt wie ein »immanentes« Evolutionsprinzip.

Hier kommt aber die grundlegende Frage auf: wie kann die Schöpfung die große Distanz zu ihrem Schöpfer überbrücken? Lässt sich für eine geschaffene Natur überhaupt die Verbindung zu einer ungeschaffenen hin überbrücken? Sind vielleicht hier nicht unüberwindliche Hindernisse durch diese wandelbare und verderbliche Natur des Geschaffenen, geradezu strukturell angelegt? Kommt dem liebenden Gott aus einer solchen Betrachtung des Schöpfungsprozesses keinerlei Verantwortung für die Hinfälligkeit der Natur zu, die er ins Licht des Seienden versetzt hat? Doch das Wagnis der Schöpfung aus dem Nichts oder (besser gesprochen) aus freiem göttlichen Willen heraus kann nicht ohne deren Freiheit gedacht werden. Hier sieht man die Chancen sich eröffnen, die uns ein evolutives Bild der Schöpfung erschließt, wenn man sie aber mit der Heilsgeschichte vorsichtig, d.h. nicht im Sinne eines Gegensatzes, in Verbindung setzt. Dieser Gefahr scheint aber ein Teil der patristischen Tradition manchmal hilflos ausgeliefert gewesen zu sein.

3.2 Die gute Schöpfung als idealisiertes ursprüngliches Paradies: eine doppelte Akt in der Schöpfung?

Dass die Schöpfung ein gutes Werk Gottes ist, wird ja vom Schöpfungsbericht wiederholt bestätigt. Gott sah seine Werke an- und alles war gut. Die unwiderlegbare Feststellung der Veränderlichkeit und der Verderblichkeit der sinnlichen- materiellen Kreaturen, führte ein stark historisierendes Denken unvermeidlich zur Frage nach der Verbindung des menschlichen Leibes mit dieser verweslichen Natur der Dinge: Kann denn diese Welt die heile, schöne und gute Welt sein, die der gütige Schöpfer ins Leben ruft? Dieser Weg zu zwei verschiedenen Quellen der Schöpfung war kein langer: zum einem sollte der gute Gott eine andere gute Schöpfung geschaffen haben, zum anderen könnte man die Existenz eines zweiten Demiurgen, der diese vorhandene Welt schafft, nicht mehr schlüssig abweisen, wenn man an der

Vorstellung eines guten Gottes noch festhalten wollte. Ein Teil der christlichen Schriftsteller und Lehrer, die nicht zu dualistischen Versuchungen erlegen ist, hat sich einer dritten Möglichkeit bedient: Die Schöpfung ist zwar ein gutes Werk des einzigen guten Gottes, des Allherrschers, jedoch konnte diese Schöpfung unmöglich eine sinnliche materielle sein, denn diese Vorstellung implizierte die unerklärliche Frage des Leidens und des Verderbens. Eine creatio ex nihilo und die Wandlung der Kreaturen konnte kaum zu den ewigen Logoi Gottes passen. Nach dem meisterhaften Vertreter dieser Lösungsmöglichkeit, Origenes, konnte es nicht angehen, dass Gott eine Zeit lang kein Pantokrator-Allwalter war: darum sollte die Welt immer im Nous, bzw. im Logos, dieses Pantokrators existieren. Natürlich, konnte demgemäß diese Welt nur einer Welt der vernünftigen, unkörperlichen Naturen ähnlich sein, oder höchstens einer feinen, durchsichtigen Stofflichkeit ausgestattet sein. Sie erfreute sich der unmittelbaren Nähe ihres Schöpfers, in dessen Paradies sie nun weilte. Doch aus Überdruß oder aus ihrem unvorsichtigen Verhalten wollte sie sich von dieser Bindung lösen und fortbewegen. Die Tatsache ihrer Bewegung allein war Grund genug, die Verbindung mit Gott zu verlieren und führte Gott dazu, sie in einem zweiten Schöpfungsakt, mit jener materiellen Beschaffenheit einzukleiden, mit der sie seither existiert. Dieses Schema konnte zwar die Schöpfung der seufzenden Kreaturen etwas erhellen, zumindest aber die Ursache der leidenden Menschen von der unmittelbaren Verantwortung des Schöpfers abkoppeln. Doch umso dringlicher wurde dann eine andere Frage: wieso konnte sie sich aus ihrer anfänglichen Seligkeit weg bewegen? War ihre Verbindung mit Gott ja nicht Grund genug, und nicht in der Lage gewesen, dieses Verhältnis zu verewigen? Und weiterhin: Sollte sie einmal diese paradiesische Seligkeit verlassen können, was hinderte sie dann, sich erneut so zu verhalten? Entspricht aber ein solches Sysifus-Bild den tieferen Intentionen Gottes hinsichtlich seiner Schöpfung und kann dieses Bild die ersehnte ewige Seligkeit der vernünftigen Schöpfung versprechen? Die Schöpfung, als ewige Wiederkehr des Gleichen, kann nicht dem christlichen Typus der guten Schöpfung Gottes entsprechen.

Wir können hier weder den langen Weg der dualistischen Auffassung beschreiben, der allerdings vielerorts innerhalb des Mittelmeerraumes beheimat ist, noch all die Namen belegen, durch vom jüdischen Philosophen Philon an bis zu Origenes und Gregorios von Nyssa eine kontinuierliche Kette innerhalb der antiken Geistesgeschichte bilden. Ihre Lösung hat anscheinend tiefe Spuren in der gesamten christlichen Kosmologie hinterlassen, und die theologische Spekulation einer anfänglich heilen Welt bis zur ihrer Unerkennbarkeit umgeformt. Im Gegenzug bot sie natürlich eine verführerisch einfache Lösung des Problems der Theodizee.

4 Das Seufzen der Kreatur: Aufbruch zum Logos und Sinn des Lebens?

Stellt die Wandlung und die Vergänglichkeit der Natur, sowohl der sinnlichen als auch der vernünftigen Wesen, den ersten Anfang aller Existenz dar, dann kann demnach kein vollkommenes Paradies die erste Heimat der geschaffenen Welt gewesen sein. Dass diese kontingente Natur alle ihre Geschöpfe in Mitleidenschaft zieht, soll zunächst nicht in Verbindung mit einem gefallenem, sündhaften Zustand gebracht werden. Die Bewegung der aus dem Nichts, oder dem Willen und der Liebe Gottes kommenden Geschöpfe, hat einen langen Weg vor sich, um ihr Ziel, den im Logos Gottes selbst ruhenden Plan, zu erreichen. Der christliche Osten, aber auch der Westen, verdankt vieles dem Denken Maximus des Bekenntners, der als erster in der patristischen Tradition auf die tieferen Gefahren der Annahme eines anfänglichen Paradieses aufmerksam gemacht hat und sie zu korrigieren versuchte.

Es ist nun nach Maximus unmöglich, von einer Schöpfung zu sprechen, ohne zugleich die Bedingung der Bewegung implizit mit zu denken. Jede andere Alternative hätte

mit Sicherheit zur Welt der anfänglichen paradiesischen Ruhe des Origenismus geführt. Die Bewegung - mit einer mehr zeitgemäßen Ausdruck konnte man hier von der Evolution sprechen - birgt zunächst für die Menschen, die Möglichkeit des Irrtums in sich, des Misslingens und der Verführung, ja der bewussten und gezielten Verneinung an die gesamte Schöpfung. Sonst hätte man von ihrer befestigten Position aus, den langen Weg zu Gott nicht zu gehen brauchen. Man kann folglich schon aus dieser Beschreibung auf die Notwendigkeit einer flüssigen, veränderlichen Welt schließen. Wenn die anfängliche Welt nicht das Paradies sein kann, wenn sich also von der Identität der Schöpfung mit dem Schöpfer her nicht von vornherein argumentieren lässt, dann impliziert eine solche Betrachtungsweise die Unvollkommenheit der jetzigen Welt, oder positiv ausgedrückt die für ihre Gestaltung noch für Gottes Güte offene Welt.

Auf diesem Weg erfahren besonders wir Menschen das Leiden und das Seufzen der Natur nicht nur äußerlich, sondern tief im Inneren unserer Existenz.

Das Finden des Weges ist keine Selbstverständlichkeit, geschweige denn das Erreichen des Zieles. Die ewige (dauerhafte) Ruhe und Seligkeit setzt einen dauerhaften Kampf voraus, der nicht immer gleich siegreich für alle endet. Selbst wenn durch Gottes Hilfe die Athleten mit dem Kranz für das Erreichen des Zieles gekrönt werden, tragen sie zugleich die Wunden des langen Weges. Erst die Wunden legen Zeugnis ab von der lang erkämpften eigenen Personalität, die erst dann von Angesicht zu Angesicht die Glorie Gottes anschauen kann.

Wird nun das vielfältige Leiden als Warnung an die Verletzlichkeit und die Schwachheit der natürlichen Beschaffenheit erlebt, als Chance einer tieferen Schau der Realität der Welt des Geistes (Gottes) oder zum Teil auch als Tadel für das Misslingen dieser gefährlichen Sendung in der Welt? Kann man hier von einer Funktion oder sogar vom Sinn des vielfältigen Leidens sprechen?

Dass das menschliche Leiden eine innere Verbindung mit den vielfältigen Übertretungen ist, denen wir in unserem Leben tagtäglich begegnen, wird wohl eine Erfahrung sein, die einem jeden von uns gut ersichtlich ist. Es ist für ungläubigen Menschen ein Ausgleich der Natur, denn auf diese Weise werden nicht nur die Versäumnisse getadelt, sondern auch zukünftige Fehlschritte vermahnt und pädagogisch auf eine proleptische Weise wenn nicht verhindert, so zumindest durch das erfahrene Leiden unattraktiv gemacht. Die Tatsache, dass der Mensch nicht immer aus seinen Versäumnissen lernt, oder sogar eher selten, zeugt eben von der Hinfälligkeit der menschlichen Natur, die weder ihr Ziel noch ihren Weg gefunden hat.

[Kann man im letzteren Fall überhaupt im Leiden der unschuldigen Kreaturen, ein Mittel zur Gewinnung und Erreichen des Zieles dieses langen Weges erblicken? *Wem soll das unnötige Leiden von unschuldigen Kindern zugute kommen, von Armen und kranken Menschen auf der ganzen Welt, von Opfern ungerechter Misshandlungen und offenen Angriffen, um hier uns auf die menschliche Welt zu begrenzen. Kann man in dieser Hinsicht überhaupt vom Sinn in der Ordnung der Welt sprechen und auf was zielt eine solche Ordnung? Kann man etwa von einem exemplarischen oder stellvertretenden Leiden sprechen ?*]

Das Leiden des Gerechten lässt jedoch noch größere Antworten offen, und verursacht noch tiefere Wunden, in jeden Fall tief in der Seele des Leidenden, aber auch bei anderen einen Sinn im Leben suchenden Menschen. Hier wage ich keine Antwort zu geben: Ich zeuge nun von einer Haltung innerhalb der Tradition der Ostkirchen. Das Leiden, vor allem das nicht selbst verursachte und verdiente, kann durchaus auch den nicht interessierten Menschen aufmerksam und sensibler machen für die ganze Linie der menschlichen Tragödie. Der Leidende - das gilt sowohl für den Menschen wie auch für die anderen Kreaturen dieser Erde - kann als der Ort der unmittelbaren Ausübung der Barmherzigkeit empfunden werden, der Ort der unmittelbaren Erfahrung der vieldimensionalen Gesichter der Welt Gottes. Denn die Schönheit kann noch nicht allein die Welt regieren, zumindest solange nicht, solange das Paradies nicht das Angesicht der Erde verwandelt hat.

Die christliche Antwort auf das Seufzen der Natur und auf die Gewalt des Bösen ist nicht bloß eine Sinngebung zum Überstehen des Leidens, (das wäre ja, überspitzt gesagt, gleich bedeutend mit einer Instrumentalisierung des Leidens) oder zur Umwandlung hin zur Quelle spirituellen Lebens. Der Tod (und die Auferstehung) Jesu Christi, an den die Christen als den Sohn Gottes glauben und den sie verherrlichen, eröffnet auch eine andere Perspektive zum Verstehen der gesamten Schöpfung. Ist eigentlich die Identifizierung des Sohnes Gottes mit dem Schicksal seiner Kreatur eine unvermeidbare Folge der menschlichen Sünden, und in dieser Hinsicht das Erkaufen der versklavten und mit Tod und Vergänglichkeit gestraften Kreatur? Oder ist nicht vielmehr der Weg zum Tod, auch für den Sohn Gottes, (oder den Menschensohn um eine andere eschatologische Anrede hier zu verwenden) die unmittelbare Folge und Schicksal jeder geschaffenen Kreatur, die noch nicht die Unversehrtheit gekannt hat, und die nicht im Anfang sondern am Ende dieses langen Weges der Geschichte Gottes mit seiner Welt liegt? Um hier mit den Worten Maximus des Bekenners zu sprechen: „alle erscheinenden Dinge bedürfen des Kreuzes, alle intelligiblen Dinge bedürfen des Begrabenwerdens“¹. Dieser Satz von Maximus steht außerhalb jeglicher Theodizee-analogen Versuche; er sucht hier weder das Leid zu erklären oder erträglich zu machen, noch die Heilsoökonomie auf die begrenzte Anthropozentrik der gefallenen Menschheit zu beziehen. Gewiss, die Bosheit und die verkehrte, zu Tod hin pervertierte Menschheit kann das Leid dieser vergänglichen Welt undenkbar multiplizieren und bis zur Umformung des menschlichen Gesichts und des irdischen Gesichts (der Erde) hin führen. Gerade deswegen erfährt der Menschensohn keinen natürlichen Tod, sondern einen gewaltsamen, ja grausamen. Und das soll endgültig DnaE, und für immer das Schicksal der ganzen Welt zeichenhaft verändern. Die Teilnahme Gottes selbst in der Person seines Sohnes an der Geschichte seiner Welt und seiner Geschöpfe schafft Hoffnung, dass das Angesicht des Herrn ihr nicht verborgen bleiben wird. Die Schönheit und die persönliche Begegnung im Angesicht des Herrn öffnet von jetzt schon die Erwartung der letzten Ruhe und der endgültigen Verklärung der Schöpfung. Um wiederum mit Maximus zu sprechen: „Das Mysterium der Menschwerdung des Logos trägt die Kraft aller Rätsel und Sinnbilder der Schrift in sich, sowie die Erkenntnis aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Wer nun das Geheimnis von Kreuz und Grab verstanden hat, der hat auch die Bedeutung des Vorgenannten begriffen; wer dann in das unsagbare Vermächtnis der Auferstehung eingeweiht wurde, der kennt auch das Ziel: auf das hin Gott von Anfang an alles geschaffen hat“². Vielleicht erst dann „wird das sehnsüchtige Warten der ganzen Schöpfung auf das Offenbarwerden der Freiheit und der Herrlichkeit der Söhne Gottes“ (Rom 8,19) seine Vollendung finden.

¹ Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, I, 67, Migne, *Patrologia Graeca* Bd. 90, 1108B.

² Maximus Confessor, *Capita Theologica et Oeconomica*, 1,66, Migne, *Patrologia Graeca* Bd. 90, 1108B.

GOTTES BEWAHRUNG DURCH DIE SPEZIELLE VORSEHUNG

HANS SCHWARZ

REZUMAT: Lucrarea lui Dumnezeu de conservare a lumii prin providența specială. În articolul de față autorul arată că, în înțelegerea obișnuită, providența specială se manifestă prin activitatea făcătoare de minuni a lui Dumnezeu. O minune nu este însă neapărat rezultatul unui act extraordinar de putere a lui Dumnezeu, ci este ceva nou, ce nu se petrece în toate zilele. Minunile au constituit adesea o piatră de poticneală, deoarece se socotește în mod curent că lucrarea lui Dumnezeu aparține domeniului metafizic, în timp ce ceea ce a devenit vizibil, respectiv un eveniment neobișnuit, este atribuit naturalului sau lumii fizice. Acest mod de gândire s-a impus începând cu teologia scolastică medievală, care, pentru a accentua suveranitatea lui Dumnezeu, a se parat „naturalul” de „supranatural”. Prin această separare însă, Dumnezeu a fost izolat în supranatural și despărțit complet de domeniul natural. Accepția generală a separării între „natural” și „supranatural” a mers mână în mână cu dezvoltarea autonomă a științelor naturale, care înțeleg natura ca fiind independentă de Dumnezeu, funcționând după propriile ei legi. În consecință, tradiția romano-catolică a urmat, până de curând, modul de argumentare a lui Thomas de Aquino, după care o minune este un anumit fenomen care nu poate fi explicat numai prin cauze naturale, deoarece lucrarea lui Dumnezeu prin minuni a fost văzută ca desfășurându-se separat de acțiunea forțelor naturale. De aici a rezultat pericolul de a nu mai vedea că lucrarea lui Dumnezeu este prezentă în toate procesele lumii. În această concepție, Dumnezeu acționează numai în mod extraordinar, prin minuni, în anumite puncte, dispensându-se de desfășurarea universului creat. Teologia protestantă a făcut aceeași deosebire între „natural” și „supranatural” și a încercat diferite explicații „naturale” ale minunilor. În felul acesta lucrarea supranaturală a lui Dumnezeu a fost îngrădită total de cunoștințele naturale despre lume.

Recent însă, știința a descoperit că așa-numitele legi ale naturii nu sunt niște legi după care trebuie să se orienteze evenimentele în desfășurarea lor, ci ele redau numai experiența noastră despre felul în care au loc, în mod normal, aceste evenimente. Pe lângă aceasta, structura fundamentală a realității lumii este așa de nedeterminată încât ea permite noul. Pe de altă parte, mărturiile biblice ne arată că acțiunea minunată a lui Dumnezeu nu se desfășoară împotriva naturii sau într-un mod suplimentar. Dimpotrivă, mărturiile biblice arată că Dumnezeu este prezent prin lucrarea Sa în întreaga lume, iar minunile sunt înțelese ca un mod nou și surprinzător al lucrării Lui permanente. Cu alte cuvinte, providența specială a lui Dumnezeu este numai un aspect deosebit, dar important, al acțiunii Sale continue prin providența generală. Lucrarea făcătoare de minuni a lui Dumnezeu se petrece în cadrul și prin structura prezentă a naturii. Minunea se arată experienței noastre ca un eveniment neobișnuit, care aparține trecutului, iar prin credință observăm că nu natura este cea care a produs această transformare minunată, ci lucrarea providenței speciale a lui Dumnezeu. Minunile sunt strâns legate de procesul mântuirii. Prin lucrarea Sa făcătoare de minuni, Dumnezeu nu păstrează numai ordinea prezentă a lumii, ci îi dă într-un mod creator nou o direcție cu totul nouă. Minunile săvârșite de Iisus și cele săvârșite cu puterea Lui au caracterul de semne eshatologice, ele indică semnul eshatologic al creației și-l anticipează proleptic; ele arată că lumea prezentă nu durează veșnic, ci se află pe drumul noii creații. Astfel, prin providența Sa specială, Dumnezeu ne amintește că ordinea care susține lumea în existență o susține în vederea împlinirii și desăvârșirii ei în noua creație. În providența Sa specială, Dumnezeu ne arată că ordinea acestei lumi are calitatea de penultimă. Deși în mod obișnuit ne putem încrede în ea aceasta nu este atât de restrictivă încât să excludă noul, în sensul unei noi creații universale și veșnice.

Die spezielle Vorsehung Gottes drückt sich nach herkömmlichen Verständnis in seiner wunderwirkenden Tätigkeit aus. Ein Wunder ist dabei nicht unbedingt das Ergebnis eines außerordentlichen Kraftakts Gottes, sondern es ist etwas Neues, das sich so nicht alle Tage ereignet. Ein Wunder ist theologisch gesehen das Ergebnis des Handelns Gottes, das unserer gewöhnlichen Sinneserfahrung zuwiderläuft und in der objektiven Welt sichtbar wird. Ein Wunder ist eine Ausnahme. Was sich jeden Tag ereignet, bezeichnen wir gewöhnlich nicht als Wunder. So bemerkte Augustin über die Speisung der Fünftausend sehr treffend: "Denn ein größeres Wunder ist die Leitung der ganzen Welt als die Sättigung von fünftausend Menschen mit fünf Broten; und doch staunt darüber niemand; dagegen staunen die Menschen über das Letztere, nicht weil es größer ist, sondern weil es selten ist."¹ Das Problem, das ein Wunder verursacht, ist jedoch nicht sein Ausnahmeharakter, sondern sein Sichtbarwerden in der objektiven Welt. Wunder sind deshalb eratische Blöcke und in Gefahr, zu Stolpersteinen zu werden. Der Grund dafür ist, dass eine Tätigkeit Gottes der metaphysischen Dimension angehört, während etwas, das sichtbar geworden ist, der Dimension des Natürlichen oder des Physischen zugerechnet wird.

Durch die Dominanz der Naturwissenschaften wurde eine immer stärkere Trennung zwischen dem Natürlichen vollzogen, dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften, und dem Übernatürlichen, dem Bereich Gottes. Wenn Gott ein Wunder wirkte, so konnte er nach allgemeinem Verständnis dabei nicht in einer natürlichen Weise vorgehen, sondern musste das in einer übernatürlichen Weise tun. Damit bahnte sich ein möglicher Konflikt zwischen denen an, die meinten, dass der natürliche Kontext kein göttliches Wirken erlaubte, während andere behaupteten, dass Gott zu jeder Zeit in die natürlichen Konstellationen eingreifen konnte. Zur Zeit Augustins gab es noch keine strenge Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen. Deshalb konnte er noch sagen: "Ein Wunder geschieht also nicht wider die Natur, sondern nur gegen das, was als Natur bekannt ist."² Die Möglichkeit eines Wunders wurde jedoch durch die fatale Trennung der beiden Bereiche, Natur und Übernatur, stark eingeschränkt, wenn nicht gar unmöglich gemacht.

Im 9. Jahrhundert tauchte der Begriff "übernatürlich" in der Übersetzung der Werke des Pseudo-Dionysius in der westlichen Theologie erstmals auf.³ Weitgehend durch den Einfluss von Thomas von Aquin wurde ab dem 13. Jahrhundert "übernatürlich" allgemein als theologischer Begriff verwendet. Thomas von Aquin unterschied klar zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, wenn er die Veränderung der Geschöpfe folgendermaßen beschrieb: "entweder natürlich – wenn sie von der ihr entsprechenden Ursache nach den Gesetzen der Natur bewirkt wird; oder wunderbar wenn sie durch übernatürliche Kraft außerhalb der gewohnten Naturordnung und ihres Verlaufes geschieht, wie die Erweckung eines Toten."⁴ Aber für Thomas stand das Natürliche noch nicht im Gegensatz zum Übernatürlichen. Wie die meisten Menschen im Mittelalter verband nach Thomas Gott das Natürliche mit dem Übernatürlichen, so dass die natürliche Ordnung vom Übernatürlichen durchdrungen war, das dem Natürlichen Ursprung, Erhaltung und Ziel gab.⁵

¹ Augustin, Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes (24), in: Bibliothek der Kirchenväter (Kempten: Jos. Kösel, 1913), 15:1.

² Augustin, *Der Gottesstaat* (21.8), hg. v. Carl Johann Perl (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979), 2:673.

³ Zum Folgenden vgl. John P. Kenny, *The Supranatural*. (Staten Island, NY: Alba House, 1972), 94f.

⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* (3a. 13.2r), hg. v. Katholischer Akademieverband (Salzburg: Anton Pustet, 1934), 25:30f.

⁵ Ebd. (1a.105.5r), 8:61f.

Thomas stimmt Augustin zu, dass ein Wunder "etwas Schwieriges und Ungewohntes ist." Aber er fugt hinzu, dass es auch etwas ist, das sich "über die Fähigkeit der Natur [*supra facultatem naturae*] und über die Erwartung des Bewundernden hinaus ereignet."⁶ Ein Wunder ist nicht einfach etwas Ungewöhnliches und Unerwartetes. Es ist etwas völlig Wunderhaftes, da Gott als seine Ursache absolut und jedem verborgen ist. Da Thomas ein Wunder als einen Akt Gottes versteht, der außerhalb des normalen Verhaltens der Natur liegt und ihre Möglichkeiten übersteigt, kann er sogar sagen: "Die Erschaffung der Welt und auch der Seelen und die Rechtfertigung des Gottlosen geschehen von Gott vorbei an der natürlichen Ordnung, denn sie geschehen nicht durch die Tätigkeit irgendeiner natürlichen Ursache. Und doch wird das nicht 'Wunder' genannt." Somit vollzieht sich ein Wunder als Akt Gottes nicht außerhalb des natürlichen Bereichs, sondern in ihm, indem es den natürlichen Verlauf der Dinge ersetzt.

Solch eine Definition des Wunders betont zu Recht, dass Gottes schöpferische Tätigkeit in der Natur an bestimmten Punkten in ungewöhnlicher Weise gegenwärtig ist. Aber bei dieser Definition kommt sofort die Frage auf, ob Gott im normalen Geschehensablauf der Natur dann auch noch gegenwärtig ist. Indem man die Natur der Übernatur entgegengesetzte, wie dies auch in der mittelalterlichen scholastischen Theologie erfolgte, versuchte man, die Vorherrschaft Gottes zu betonen. Gott ist über und jenseits der Natur. Dabei beschränkte man aber Gott auf das Übernatürliche als einen einzigartigen und vom Natürlichen getrennten Bereich, wodurch Gott unbeabsichtigt in eine von der Welt abgehobene Position gebracht wurde. Die allgemeine Akzeptanz der Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen ging Hand in Hand mit der zunehmenden Bedeutung und Unabhängigkeit der Naturwissenschaften. Gott wurde auf das Übernatürliche beschränkt und bald völlig von dem natürlichen Bereich abgetrennt. Somit wurde die Natur allmählich als von Gott unabhängig und nach ihren eigenen Gesetzen ablaufend verstanden. Im 15. Jahrhundert versuchte Nikolaus von Cusa noch einmal, den sich weitenden Graben zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu überbrücken, indem er eine Koinzidenz des Gegensätzlichen annahm, in dem alle begrenzten Widersprüche in eine unbegrenzte Einheit einmünden würden.⁷ Aber sein Einfluss währte nicht lange, denn die Naturwissenschaften dominierten immer mehr, und schließlich verschloss man sich in der Welt für alle übernatürlichen Möglichkeiten.

Bis in die jüngste Zeit folgte man in der römisch-katholischen Tradition der Argumentationsweise des Thomas von Aquin, um ein Wunder in einer von Rationalität und den Naturwissenschaften geprägten Welt aussagbar zu machen. Danach war ein Wunder geschehen, wenn ein bestimmtes Phänomen, z.B. die Heilung einer kranken Person, durch Zuhilfenahme von allein natürlichen Ursachen nicht ausreichend erklärt werden konnte.⁸

⁶ Für dieses und das nachfolgende Zitat s. Thomas von Aquin, a. a. O. (1 a. 105. 7), 8:66

⁷ Vgl. Nikolaus von Kues, *Die Gottes-Schau* (10), in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. v. Leo Gabriel (Wien: Herder, 1967), 3:137ff.

⁸ Vgl. die umfassende Studie von Louis Monden, *Theologie des Wunders* (Wien: Herder, 1961). Vgl. Auch die fünf Charakteristiken einer wunderhaften Heilung in Lourdes, die angegeben wurden von Ruth Cranston, *The Miracle of Lourdes*. Updated and Expanded Edition by the Medical Bureau of Lourdes (New York: Doubleday, Image Books, 1988), 125f Die fünf Charakteristiken sind: Abwesenheit eines Heilmittels, Unmittelbarkeit der Heilung, Unterdrückung der Rekonvaleszenz, Unregelmäßigkeit der Heilmethode, Wiederherstellung der

Gottes Teilnahme am Wundergeschehen wurde als eine Tätigkeit angesehen, die separat von den natürlichen Wirkkräften geschah. Aus dieser Argumentation können sich jedoch zwei Gefahren ergeben: Zunächst legt sie nahe, dass Gott nicht allem in allen Prozessen am Werk ist. Er greift nur an besonderen ungewöhnlichen Punkten durch eine wunderhafte Tätigkeit ein, während er sich sonst vom Verlauf des Weltgeschehens dispensiert. Zudem nehmen die Möglichkeiten für ein göttliches Eingreifen in dem Umfang ab, wie sich unsere Kenntnis des natürlichen Geschehensablaufs in der Welt immer mehr ausdehnt. So überrascht es nicht, dass die Zahl der von der römisch-katholischen Kirche offiziell bestätigten Wunder ständig abnimmt. Allmählich wird Gott so transzendent, dass in immer mehr Fällen die natürliche Abfolge der Ereignisse allein sinnvoll ist, ohne dass man noch auf Gott blicken muss. Gott wird in die übernatürliche Sphäre verbannt, die keine Berührung mit dem täglichen Leben mehr hat.

Die protestantische Theologie ist jedoch bei ihrem Verständnis der Wunder auch nicht überzeugender gewesen. Manche protestantischen Theologen versuchten eine ähnliche Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen wie Thomas von Aquin und kamen zu analogen Ergebnissen. Die meisten Theologen wollten jedoch die biblischen Wunder mit der zunehmenden naturwissenschaftlichen Naturerkenntnis in Übereinstimmung bringen. Zum Beispiel hat seit dem 17. Jahrhundert der deutsche Protestantismus die von Wundern geprägte Weltanschauung Jesu nicht mehr als haltbar angesehen und entwickelte deshalb eine Akkommodationstheorie. In ihr unterschied man zwischen der Begrifflichkeit, in der Jesus seine Botschaft verkündete, und der tatsächlichen Intention dieser Verkündigung. Jesus glich sich in seiner Begrifflichkeit seiner Umwelt an, um die Intention seiner Botschaft zu vermitteln. Im 18. Jahrhundert hat Johann Salomo Semler mit dieser Theorie etwa erklärt, dass im Glauben der Juden zur Zeit Jesu die Dämonen für schwierige Krankheiten verantwortlich waren.⁹ Obwohl Jesus diesen Glauben mit seinen Zeitgenossen nicht teilte, akkommodierte er sich ihrem Denken und vollbrachte, was in den Augen der Juden seiner Zeit wunderhafte Exorzismen waren. Die tatsächliche Absicht von Jesu wunderhafter Tätigkeit war jedoch, die Menschen von ihrer Dämonenfurcht zu befreien.

Eine Generation früher hatte der englische Deist Thomas Woolston (1670-1733) behauptet, dass sich die neutestamentlichen Wunder nicht so ereignet haben könnten, wie sie von den Evangelisten beschrieben wurden, da ihre Berichte zu viele Widersprüchlichkeiten enthielten.¹⁰ Doch ähnlich wie Semler wollte Woolston nicht sagen, dass die neutestamentlichen Wunder einfach Phantasiezählungen waren. Nach Woolston waren einige Wunder, wie z.B. die Geschichte vom leeren Grab Jesu, höchstwahrscheinlich ohne historischen Hintergrund. Andere jedoch enthielten einen historischen Kern. Woolston ließ jedoch offen, was dieser Kern war. Er meinte, dass die neutestamentlichen Wunder in der Form, in der sie von den Evangelisten erzählt wurden, bestenfalls allegorisch oder mystisch verstanden werden sollten.

Im 18. Jahrhundert hatte man viele "natürliche" Erklärungsversuche für die neutestamentlichen Wundergeschichten vorgeschlagen. So wurde der Seewandel Jesu

Funktion ohne Tätigkeit des betreffenden Organs, das die Heilung nicht selbst vollziehen kann.

⁹ Zum Folgenden vgl. Johann Salomo Semler, *Versuch einer biblischen Dämonologie oder Untersuchung der Lehre der heil. Schrift vom Teufel und seiner Macht* (Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1776), bes. 87ff. und 273 f.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischen Theologie* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1964), I:316ff.

dadurch erklärt, dass Jesus im seichten Wasser gelaufen sei, während seine Jünger glaubten, er wäre tatsächlich auf dem Wasser gewandelt. Die Speisung der Fünftausend interpretierte man als das Ergebnis der attraktiven Predigt Jesu. Seine Zuhörer waren von ihm so fasziniert, dass sie darüber für eine Zeitlang das Essen vergaßen. Natürlich war nicht jeder von solch deutlich kompromissuchenden Erklärungsversuchen überzeugt. Zum Entsetzen Semlers griff z.B. Herrmann Samuel Reimarus (1694-1768) die neutestamentlichen Wundergeschichten an und bezeichnete sie als absichtliche Erfindungen und Betrügereien durch die Jünger.¹¹ Die übernatürliche Tätigkeit Gottes wurde jetzt völlig von der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis eingegrenzt. Was nach den damals verfügbaren naturwissenschaftlichen Kenntnissen natürlich möglich war, wurde auch als übernatürlich möglich erklärt. Wenn es allerdings schon naturwissenschaftlich möglich ist, dann ist es nicht übernatürlich nötig. Das heißt, dass Gott zur Welterklärung überflüssig wird. So hat Rudolf Bultmann noch in unserem Jahrhundert behauptet: "Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben."¹²

In jüngster Zeit entdeckte man jedoch immer mehr, dass die Ordnung und Struktur, die wir in der Natur entdecken, keine ursprüngliche Gegebenheit darstellt, sondern dass wir sie zum Teil selbst in die Natur hineinlesen. Der englische Astronom Sir Arthur S. Eddington drückte dies aus: "Und überdies haben wir gesehen, dass da, wo die Wissenschaft am weitesten vorgedrungen ist, der Geist aus der Natur nur das wieder zurückgewonnen hat, was der Geist vorher in die Natur hineingelegt hat. Wir haben an den Gestaden des Unbekannten eine sonderbare Fußspur entdeckt. Wir haben tiefgründige Theorien, eine nach der andern ersonnen, um ihren Ursprung aufzuklären. Schließlich ist es uns gelungen, das Wesen zu rekonstruieren, von dem die Fußspur herrührt. Und siehe! Es ist unsere eigene."¹³ Die sogenannten Naturgesetze sind keine Gesetze, nach denen sich die Ereignisse richten müssen, obwohl wir dies gewöhnlich von ihnen erwarten, sondern sie geben nach unserer Erfahrung die Art und Weise wieder, wie sich Ereignisse normalerweise ereignen. Überdies ist die Grundstruktur der Wirklichkeit so undeterminiert, dass sie Neuheit von der Art zulässt, wie sie etwa für den Verlauf des Evolutionsprozesses kennzeichnend ist.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, dass nach unserem gegenwärtigen Naturverständnis Gott wieder in einer wunderhaften Weise in die Natur eingreifen könnte. Ein Gott, der in die Natur eingreift, ist auch dem biblischen Verständnis des Wirkens Gottes fremd. Wenn wir die biblischen Zeugen befragen, bemerken wir, dass Gottes wunderhafte Tätigkeit nicht im Gegensatz zur Natur steht oder in einer zusätzlichen Weise zum Natürlichen abläuft. "Hier ist nicht die Rede von einer in sich geschlossenen Welt oder

¹¹ Hermann Samuel Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (II/§ 48), hrsg. v. Gotthold Ephraim Lessing, in: G.E. Lessing, *Werke und Briefe*, Bd. 9, hrsg. v. Klaus Bohnen und Arno Schilson (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993), 313f.

¹² So Rudolf Bultmann in seinem Beitrag "Neues Testament und Mythologie," in: *Kerygma und Mythos*, hg. v. Hans-Werner Bartsch (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, 21960), 1:18.

¹³ Arthur S. Eddington, *Raum, Zeit und Schwere. Ein Umriss der allgemeinen Relativitätstheorie*, übers. v. W. Gordon (Braunschweig: Friedrich Vieweg, 1923), 204.

von eisernen Gesetzen, die durchbrochen werden müssen."¹⁴ Da die biblischen Zeugen überzeugt sind, dass Gott in der ganzen Welt wirkt, werden Wunder als eine neue und überraschende Art seiner ständigen Tätigkeit betrachtet. Mit anderen Worten, Gottes besondere Vorsehung ist nur eine spezielle, aber wichtige Art seiner allgemeinen vorsehenden Tätigkeit. Paul Tillich hat das sehr präzise erkannt: "Vorsehung ist keine Einmischung; sie ist Schöpfung. Sie bedient sich aller Möglichkeiten, sowohl der Freiheit als auch des Schicksals und leitet alles schöpferisch auf seine Vollendung hin. ... Sie ist kern zusätzlicher Faktor, kein wunderhaftes physisches oder geistiges Eingreifen im Sinne des Supranaturalismus."¹⁵

Gottes wunderwirkende Tätigkeit ereignet sich innerhalb und durch die gegenwärtige Struktur der Natur. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Wunder als solches im natürlichen Kontext sichtbar wird. Was sichtbar wird, sind vielmehr zwei wichtige Folgen eines Wunders:

1. Wir bemerken, dass etwas unserer gewöhnlichen Sinneserfahrung zuwiderläuft.¹⁶ Es mag nur eine erstaunliche Konstellation von Ursachen sein, die sich zwar gemäß den Naturgesetzen, aber auch zum richtigen Zeitpunkt ereignet. Solch eine Konstellation könnte der starke Ostwind sein, der nach Ex 14,21 gerade zum rechten Zeitpunkt zu wehen anfangt und deshalb den Israeliten erlaubte, durch das Rote Meer zu entkommen, während die sie verfolgenden Ägypter nicht dieselbe Route einschlagen konnten. Unsere Beobachtung, dass etwas der gewöhnlichen Sinneserfahrung zuwiderläuft, könnte auch auf einen besonderen (kausalen) Akt zurückzuführen sein, der die normale Abfolge von Ursache und Wirkung außer Kraft setzt. Ein Beispiel für diese Art von Ereignissen wäre die Heilung des Gelähmten (Mk 2,11). Obwohl die medizinische Wissenschaft von außerordentlichen Fällen weiß, in denen eine gelähmte Person die Funktion ihrer Glieder wieder erlangte, gibt es kein Gesetz, das besagt, wann dies eintreffen wird. Man kann höchstens auf solch ein Ereignis hoffen, aber man kann nicht erwarten, dass es sich ereignet. Ein Wunder steht im Gegensatz zu anderen Ereignissen, die sich regelmäßig ereignen.

2. Die zweite Folge eines Wunders ist, dass es als Ereignis der Vergangenheit sichtbar wird. Nachdem sich das Wunder ereignet hatte, hätten wir sehen können, wie die Israeliten auf der anderen Seite des Roten Meeres ankamen, und wir hätten beobachten können, wie die ursprünglich gelähmte Person wieder laufen konnte. Wenn diese Ergebnisse sichtbar sind, können wir alle verfügbare Erfahrung anwenden, um den Zustand vor und nach dem Wunderereignis in ein kausales Verhältnis zu bringen. Da uns der natürliche Kontext anvertraut ist, in dem wir leben, wollen wir die natürlichen Ursachen herausfinden, die ein wunderhaftes Ereignis ermöglicht haben.

Wenn wir mit einem Wunder konfrontiert werden, wird uns unser christlicher Glaube bezeugen, dass es nicht einfach die Natur war, die diese "wunderhafte" Veränderung möglich machte, sondern es war gleichzeitig das Ergebnis von Gottes mächtiger Hand in seiner besonderen vorsehenden Tätigkeit. Aber ist solch eine zweifache Sicht der Wirklichkeit möglich oder gibt man dadurch nicht einfach derselben Konstellation

¹⁴ CG. Berkouwer, a.a.O., 222.

¹⁵ Paul Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 31956), 1:307.

¹⁶ Vgl. dazu Mark Pontifex, *Freedom and Providence* (New York: Hawthorn, 1960), 114.

zwei verschiedene Namen? Wir scheinen hier mit einem ähnlichen Dilemma konfrontiert zu sein wie die Naturwissenschaftler, als sie die Natur der Elementarteilchen zu beschreiben versuchten. Sie standen vor einer scheinbar unüberwindbaren Dualität von Welle und Korpuskeln, bis der dänische Physiker Niels Bohr das Prinzip der Komplementarität einführte. Er behauptete, dass Welle- und Partikel-Eigenschaften komplementäre Aspekte einer einzigen Wirklichkeit sind. Dieses Prinzip erlaubt eine zweifache Sicht der Wirklichkeit, die nicht eine momentane Hilflosigkeit naturwissenschaftlicher Forschung ausnützt, sondern die "ein wesentliches Charakteristikum der Wirklichkeit reflektiert."¹⁷ Diese zweifache Sicht der Wirklichkeit können wir jetzt auf die binären Komponenten eines Wunders anwenden, nämlich auf die natürliche Ursache- und Wirkungssequenz und auf Gottes wunderwirkende Tätigkeit, die diese Ursachen in einer ungewöhnlichen oder noch nie dagewesenen Weise benutzt. Daraus ergibt sich, dass, obwohl die sichtbare Gegenwart der einen Komponente (Natur) die Gegenwart der anderen (Gott) auszuschließen scheint, beide nur komplementäre Aspekte sind, die auf das Ganze der Wirklichkeit hinweisen.

Ein Wunder ersetzt deshalb nicht den Glauben, in dem es die Gegenwart Gottes durch Zeichensprache andemonstrieren würde. Es hat vielmehr den Glauben nötig, damit wir die zweifache Wirklichkeit bejahen können, die uns im Wunder begegnet. William Pollard hat diese Situation sehr treffend erkannt, wenn er schreibt: "Was für den Gläubigen ein Akt der göttlichen Gnade ist, durch den sich die restaurative Kraft unseres Herrn zeigt, ist für den Heiden nur ein ganz großer Glücksfall. Was für den Gläubigen eine Manifestation des göttlichen Gerichts ist, bedeutet für den Heiden nur ein Unglück."¹⁸ Mit dieser bewertenden Bemerkung sind wir bei der Frage angelangt, welche Bedeutung ein Wunder für den Heilsprozess insgesamt hat.

Nach dem biblischen Zeugnis sind die Wunder ganz eng mit dem Heilsprozess verknüpft. Es wird heute allgemein zugegeben, dass Jesus Taten vollbrachte, die von seinen Zeitgenossen als wunderbar angesehen wurden und die wir heute noch als höchst ungewöhnlich bezeichnen.¹⁹ Jesus hat seine Lehre immer durch Wunder unterstrichen, etwa durch die Heilung kranker Personen, wie eines Gelähmten (Mk 2,11), der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,31) und Menschen, die von unreinen Geistern besessen waren (Mk 1,26).

Jesu wunderhafte Tätigkeit ist nicht ohne Analogien. Wir wissen von Wundern, die über einige seiner Zeitgenossen berichtet werden und die erstaunliche Ähnlichkeit zu den Wundern Jesu aufweisen. Zum Beispiel soll Appolonius von Tyana, ein neupythagoräischer Wanderprediger und Zeitgenosse Jesu, Menschen vom Tod erweckt und viele Kranke geheilt haben.²⁰ Obwohl in der Antike manche Wunder Personen zugeschrieben wurden, um ihren Status zu erhöhen, wäre es überzogen zu behaupten, es hätten sich im Umfeld Jesu überhaupt keine Wunder ereignet. Selbst wenn die Struktur der biblischen

¹⁷ Vgl. dazu William Pollard, a.a.O., 141; und Günter Howe, "Zu den Äußerungen von Niels Bohr über religiöse Fragen," in: *Kerygma und Dogma* (Januar 1958), 4:26f., wo Howe die Folgerungen des Komplementaritätsprinzips von Niels Bohr für unser Wirklichkeitsverständnis auszieht.

¹⁸ William Pollard, a.a.O., 66.

¹⁹ Vgl. Herbert Braun, *Jesus - der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Stuttgart: Kreuz, 1984), 36f.

²⁰ Vgl. Gerd Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 125-137.

Wundergeschichten denen in anderen literarischen Quellen des Altertums gleichen, würde das nicht gegen ihre mögliche Faktizität sprechen.²¹ Es gibt nicht sehr viele Variationsmöglichkeiten, um ein Wunder überzeugend zu erzählen. Da die Macht, Wunder zu vollbringen, auch als Statussymbol gebraucht wurde, da es ein besonderes Verhältnis zu den Göttern ausdrückte, muss jede Behauptung eines Wunders sorgfältig auf seinen Wahrheitsgehalt hin überprüft werden. Die Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden, dass sogar einige der Wunder, die Jesus zugeschrieben wurden, ohne historische Grundlage sind, dass sie einfach dazu dienten, um seine Bedeutung zu unterstreichen.

Die neutestamentlichen Zeugen scheinen jedoch nicht durch die Existenz anderer Wundergeschichten beeindruckt. Sie sind sogar überzeugt, dass das Vollbringen von Wundern nicht das ausschließliche Vorrecht Jesu war. Sie berichten etwa, dass Jesu selbst vor falschen Christussen und Propheten der Endzeit warnte, die große Zeichen und Wunder vollbringen würden (Mk 13,22). Die Apostel wussten von Menschen zu berichten, die Zauberei benutzten, um wunderhafte Taten zu vollbringen (vgl. Apg 8,9). Wenn wir ein vollständiges Bild von der Bedeutung der Wunder Jesu bekommen wollen, ist es aber unzureichend, sie ausschließlich im Licht nahöstlicher und griechisch-römischer religiöser Gedanken zu interpretieren.

Da die Wunder Jesu seine Mission begleiten, müssen wir sie primär von dem Ziel dieser Mission her interpretieren. Wenn wir den neutestamentlichen Zeugen zustimmen, dass Jesus das Reich Gottes verkündete und es durch sein Leben und Geschick herbeibrachte (Mk 1,14f.), dann sind die Wunder Zeichen und proleptische Vorwegnahme des Reiches Gottes.²² Wunder wurden von Jesus niemals dazu benutzt, seine Macht zu demonstrieren oder sich zu legitimieren (vgl. Mt 12,38f.). Sie sind vielmehr Zeichen, die seine Botschaft illustrieren. Sie zeigen, dass Gott kein ferner Gott ist, sondern tätig an dem schöpferischen Prozess teilnimmt. Aber Gott bestätigt nicht nur gegenwärtig vorherrschenden Tendenzen, er ist auch willens, diesen eine neue und noch nie dagewesene Wendung zu geben. Diese schöpferische Tätigkeit Gottes führt zu einer entscheidenden Konfrontation mit den widergöttlichen Mächten. Nach dem neutestamentlichen Zeugnis vollbrachte Jesus seine Wunder nicht in Abgeschiedenheit von den täglichen Ereignissen. Von Gott autorisiert, kämpfte er gegen die widergöttlichen destruktiven Mächte und überwältigte sie, so dass jeder seiner Siege in einem Wunder sichtbar wurde. In einer bildhaften und dramatischen Weise erzählen die Evangelisten, dass diese Mächte Jesus erkannten und deshalb angstvoll ausriefen: "Was willst du von mir, o Jesus, du Sohn Gottes, des Allerhöchsten? Ich beschwöre dich bei Gott, dass du mich nicht quälst!" (Mk 5,7).

Durch die Erhaltungsordnung in den natürlichen moralischen und historischen Prozessen wehrt Gott den Zerstörungswillen dieser Mächte ab. Mit seinem Wunderwirken erhält er nicht nur diese Ordnung, sondern gibt ihr in einer neuschöpferischen Weise eine völlig neue Richtung. Die widergöttlichen Mächte werden nicht einfach zurückgehalten,

²¹ Vgl. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 254f., der die ähnliche Struktur durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs zu erklären versucht.

²² Zum Folgenden vgl. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), 6f, der daraufhinweist, daß Jesus die Erfüllung der prophetischen Heilsweissagungen schon in seinen eigenen Wundern beginnen sieht. Vgl. auch Anton Friedrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, trans. Roy Harrisville und John S. Hanson (Minneapolis: Augsburg, 1972), 72f.

sondern an einem spezifischen Punkt werden sie überwältigt, sie müssen zurückweichen. Deshalb sind Wunder Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes.²³ Wenn kranke Menschen wieder ihre Gesundheit zurückerlangen, Tote zum Leben zurückgebracht werden, biologisch einschränkende Phänomene wie Hunger nicht mehr stattfinden, und physikalisch beschränkende Phänomene wie Raum und Schwerkraft überwunden werden, dann stehen wir vor einer ganz neuen Schöpfung. Der Seher im Buch der Offenbarung, der diese eschatologische Vollendung im Blick hat, zeigt ein ähnliches Bild auf, wenn er schreibt: "Der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Schmerz, denn die ehemaligen Dinge sind vorübergegangen" (Off 21,4).

Die Wunder Jesu sind jedoch nur zeitweilige Siegeszeichen gegenüber den widergöttlichen Mächten. Die geheilten Menschen wurden wieder krank, die Menschen, die zum Leben zurückgebracht wurden, sind wieder gestorben und die gesättigten Menschen wurden wieder hungrig. Ist damit die gegenwärtige Struktur der Wirklichkeit so stark, dass die Wunder höchstens ein zeitweiliges Entkommen anzeigen und nicht, dass die gegenwärtige Struktur der Wirklichkeit zu einer neuen Welt verwandelt wird? Wir könnten diese Anfrage nur bejahen, wenn wir die Auferstehung Jesu Christi unberücksichtigt ließen, das Wunder, durch das alle anderen Wunder Jesu letztendliche Gültigkeit bekamen. Jesu Auferstehung ist kein Wiederbelebung oder eine Rückkehr zum Leben, nach der ein weiterer und abschließender Tod folgte. Wie Paulus in siegesbewusster Weise ausrief, ist in der Auferstehung Jesu der Tod durch eine neue Lebensform ersetzt worden (1 Kor 15,55ff). Hier hat die verheißene Neuschöpfung des ganzen Kosmos schon begonnen.

Die Wirklichkeit, die uns in der Auferstehung Jesu Christi angezeigt wurde, war keine Restauration des gegenwärtigen Kosmos, sondern ein Hinweis und eine Vorwegnahme eines neuen Kosmos.²⁴ Weil sich dieses Wunder, die Schöpfung einer neuen Wirklichkeit mit und wegen Jesus ereignete, ist es uns möglich, alle Wunder, die er selbst vollzog, und alle Wunder, die in seiner Autorität vollzogen werden, als Zeichen anzusehen, die die neue kommende Welt vorweg abzeichnen und auf sie hinweisen. Die Wunder haben deshalb eschatologische Bedeutung. Sie weisen auf das verheißene Eschaton hin und nehmen es schon proleptisch vorweg, sie zeigen an, dass unsere gegenwärtige Welt nicht von Dauer ist, sondern sich auf dem Weg zu einer neuen Welt befindet. Durch seine besondere Vorsehung erinnert uns Gott, dass die Erhaltungsordnungen genau das sind, was sie besagen, sie erhalten die Welt auf ihre Erfüllung und Vervollkommnung in einer neuen Welt hin. In seiner besonderen Vorsehung zeigt uns Gott, dass die Ordnungen dieser Welt nur von vorletzter Qualität sind. Obwohl man sich gewöhnlich auf sie verlassen kann, sind sie nicht so restriktiv, dass sie Neuheit ausschließen würden, auch im Sinne einer letztendlichen und universalen neuen Schöpfung.²⁵

Wir müssen allerdings von der utopischen Annahme absehen, als gäbe es

²³ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1971), 98, behauptet zu Recht, daß die Siege über die Macht des Bösen "Manifestationen der angebrochenen Heilszeit sind."

²⁴ Vgl. dazu William Manson, "Eschatology in the New Testament", in: *Eschatology. Four Papers Read to the Society for the Study of Theology*, hg. v. William Manson u.a. (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1952), 6.

²⁵ Vgl. Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam: North-Holland, 1952), 269.

eine Entwicklungskontinuität zwischen der gegenwärtigen Struktur der Wirklichkeit und der Erlösung in und durch Christus. Wie Teilhard de Chardin aufgezeigt hat, gibt der evolutionäre Druck höchstens Elemente der Christogenese frei, aber dieser Druck wird letztere nicht herbeibringen können. Weder die Evolution noch Revolution können uns eine Erlösung bringen. Als etwas noch nicht Dagewesenes und Neues kann sie nur durch die schöpferische Tätigkeit Gottes herbeigebracht werden, wie sie sich vorweg im Christus-Ereignis abzeichnet.

Hier sollte man zumindest parenthetisch darauf hinweisen, dass ein Wunder als solches keine demonstrativ überzeugende Kraft hat. Es nötigt nicht zur Anerkennung, dass wir hier tatsächlich Gottes erlösender Tätigkeit begegnen. Zum Beispiel waren viele von denen, die sahen, dass durch Jesu Wirken Kranke wieder ihre Gesundheit bekamen, erstaunt und priesen Gott für seine Wundertaten (Mk 2,12). Manch andere jedoch, einschließlich der meisten Schriftgelehrten, erkannten zwar an, dass Jesus ungewöhnliche Taten vollbracht hatte. Doch schlossen sie daraus, dass er entweder "von Sinnen" war oder dass er mit dem Beelzebub im Bunde steckte und "die bösen Geister durch ihren obersten austrieb" (Mk 3,21 f.). Ein wunderbares Ereignis ist immer interpretationsbedürftig. Es offenbart nicht, ob es von Gott mit eschatologischer Bedeutung ausgestattet ist, ob es einfach ein Zeichen dafür ist, dass wir es mit einer besonders begabten Person zu tun haben, etwa einen Wunderheiler, oder ob es von den verrührerischen Kräften der widergöttlichen Mächte gewirkt wurde. Bei Jesus weisen allerdings Zeichen und Verkündigung in dieselbe Richtung. Sie interpretieren sich gegenseitig. Wie wir an den Zeugen des Wunderwirkens Jesu erkennen, änderten die, die seine Botschaft zurückwiesen, auch nicht ihre Meinung über ihn, als sie mit seinen Wundern konfrontiert wurden. Sie hatten die wunderbare Botschaft vom Anbruch des Heils gehört und wiesen sie zusammen mit ihren illustrativen Zeichen zurück. Hier ist die Schlussbemerkung in dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus besonders aufschlussreich: "Wenn sie nicht Mose und die Propheten hören, dann werden sie auch nicht überzeugt werden, wenn jemand von den Toten auferstünde" (Lk 16,31).

LA THEOLOGIE TRINITAIRE D'HILAIRE DE POITIERS QUATRE REMARQUES PREALABLES

YVES-MARIE BLANCHARD

REZUMAT. Teologia trinitară a lui Ilarie de Poitiers. Studiul profesorului Yves Marie Blanchard despre teologia trinitară a Sf. Ilarie de Poitiers se constituie într-o analiză a cărții a doua a lucrării „De Trinitate” pentru relevarea manierei exegetice în care Sf. Ilarie își elaborează teologia trinitară.

Autorul prefațează lectura și analiza pasajului din „De Trinitate” cu prezentarea a patru repere istorico-dogmatice care se constituie în cheie de interpretare a pasajului din lucrarea amintită: 1. teologia Sf. Ilarie de Poitiers e o teologie patristică preniceeană, cugetarea la învățătura trinitară plecând de la istoria iconomiei mântuirii culminate în Hristos; 2. teologia sfântului nu este un efort intelectual de reflexie separat de realitatea existențială având o dublă valență: existențial-sacramentală și comunitar-ecclesială; 3. teologia sa trinitară e o etapă a reflexiei creștine argumentate și raționale referitoare la misterul Sf. Treimi fiind în acest sens o „teologie tipic niceană” centrată pe demonstrarea perfecte și permanentei unități de ființă între Tatăl și Fiul, chiar dacă prezintă uneori o confuzie de termeni; 4. teologia sa este în primul rând biblică (fără o cheie de interpretare inerentă textului singular citat și cu referiri speciale la numele divin „Eu sunt” din Ieșire 3, 14 și la imnul ioleanic al Logosului din Ioan 1,1-18).

„Lectura cursivă” a cărții a II-a a tratatului „De Trinitate” atenționează asupra manierei în care Sf. Ilarie valorizează formula baptismală ca matrice suficientă a exprimării credinței în Sfânta Treime. Analiza punctează apoi modul în care este percepută teologhisirea, ca atitudine de credință imposibilă și ilicită din perspectiva reducției sale la o simplă apropiere intelectuală a tainei trinitare. Autorul surprinde apoi metoda exegetică a Sf. Ilarie și concepția sa realistă asupra limbajului și felul în care din această perspectivă acesta deduce Divinitatea și însușirile Persoanelor Sf. Treimi din înseși numele lor. Ultima parte a studiului se constituie într-o prezentare a discursului distinctiv pe care Sf. Ilarie îl are despre fiecare persoană a Sf. Treimi. Discursul teologic despre Tatăl comportă două propoziții complementare inerente teologiei apofatice: pe de o parte Tatăl e inefabil și insesizabil spiritului uman, iar pe de altă parte singura afirmație posibilă despre Tatăl este: „Dumnezeu este Tatăl”. Capitolele referitoare la Fiul sunt interpretate ca afirmare a incoprehensibilității nașterii, iar cele referitoare la Duhul Sfânt ca punere în valoare a importanței efectelor pe care lucrarea Persoanei o are asupra oamenilor și a coerenței acestora cu originea lor.

1. La théologie trinitaire d'Hilaire de Poitiers demeure une **théologie** spécifiquement **patristique**, au sens de **pré-nicéenne**, c'est-à-dire antérieure à la prise en compte de l'essence divine (l'ousia de Nicée) comme un préalable théorique à l'acte de penser le mystère trinitaire.

Dieu n'est pas pensé à partir de l'unité de l'essence divine, en quelque sorte partagée, sans confusion ni séparation, entre les trois personnes ou hypostases, mais à partir de l'économie, c'est-à-dire l'histoire concrète de l'Alliance culminant en Christ, ou encore la révélation d'un Dieu à la fois tout autre et tout proche, manifesté spécifiquement dans sa pleine réalité de Père, Fils et Esprit, sans remettre en cause le moins du monde la transcendance d'un monothéisme absolu.

2. La théologie trinitaire d'Hilaire constitue un bon exemple de la **réflexion patristique**, du fait qu'elle ne constitue pas un effort intellectuel auto-suffisant et, en quelque sorte, séparé de la réalité existentielle.

Comme toute théologie authentiquement patristique, la réflexion d'Hilaire de Poitiers bénéficie d'un **double ancrage** :

+ existentiel - sacramentaire: la réalité trinitaire s'impose à l'**expérience sotériologique** du croyant, baptisé dans l'unique réalité (le nom au singulier) de Dieu Père Fils et Esprit ;

+ communautaire - ecclésial: la réalité trinitaire s'impose à Hilaire comme la source et le but de son **activité pastorale**, à travers l'exercice d'un ministère épiscopal, à forte connotation doctorale¹.

3. La théologie trinitaire d'Hilaire de Poitiers constitue une étape forcément datée de la réflexion chrétienne argumentée et raisonnée, relative au mystère de Dieu Père Fils et Esprit.

En ce sens, il s'agit d'une **théologie typiquement nicéenne**, c'est-à-dire centrée sur l'affirmation et la «démonstration» de la parfaite et permanente **unité d'être entre le Père et le Fils**, au point d'entraîner parfois une véritable confusion des termes². Position qui ultérieurement pourra paraître gênante, au regard des distinctions sémantiques introduites par les Cappadociens, mais qui montre bien qu'au temps d'Hilaire comme d'ailleurs à Nicée, la perspective est moins trinitaire que christo-ontologique (cf. les incertitudes quant au titre de l'ouvrage³).

¹ Sur ce double enracinement, baptismal et épiscopal, de la théologie d'Hilaire, on pourra relire: d'une part, les dernières pages du *De Trinitate*, dans lesquelles le croyant Hilaire revient à l'expérience de son propre baptême, tenu pour la justification première et définitive de son engagement en faveur de la cause trinitaire: «Conserve-moi, je t'en prie, sans souillure, cette foi orthodoxe qui est en moi et, jusqu'à ce que s'exhale mon esprit, donne-moi pareille voix pour dire ce que je sais, afin que je tiens toujours ce que j'ai professé dans le Symbole de ma régénération, baptisé que je fus dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint» (*De Trinitate*, XII, 57, «Sources Chrétiennes» n° 462, p. 469);

- d'autre part, au début du livre, la magnifique «prière du théologien», dans laquelle l'évêque justifie sa mission de docteur, sur le double front du paganisme ambiant et de l'hérésie destructrice de l'identité chrétienne, fondée sur la confession de la pleine divinité du Fils incarné: «Cet usage de la parole que tu m'as accordé, ne peut apporter de récompense plus grande que d'être à ton service en te prêchant et de démontrer au monde qui l'ignore et à l'hérétique qui le nie ce que tu es, à savoir le Père d'un Dieu Monogène» (*De Trinitate*, I, 37, «Sources chrétiennes» n° 443, p. 271).

² Voir à nouveau la fameuse «prière du théologien» (I, 37-38), où le terme «Dieu» est à la fois le nom propre du Père, dans la pure tradition monothéiste, affirmée dans le credo de l'Église (je crois en un seul Dieu Père) et la qualité commune au Père et au Fils ; d'où l'ambiguïté de phrases comme: «Toi, le Dieu éternel Père d'un Dieu Monogène éternel, toi, l'unique inengendré, et l'unique Seigneur Jésus Christ issu de toi par une génération éternelle, sans que nulle différence de réalité (le mot «veritas» tenant ici lieu d'équivalent sémantique à la notion philosophique d'*ousia* - essence - substance - nature, canonisée par le symbole de Nicée) oblige à dénombrer des dieux» ; ou encore: «Lui dont on ne doit pas non plus prêcher qu'il n'a pas été engendré par toi qui es l'unique Dieu et qu'on ne doit pas confesser comme étant autre chose que Dieu véritable, puisqu'il est né de toi, Père véritable» (SC n 443, p. 273).

³ On s'est souvent interrogé sur le titre de l'ouvrage et l'on a parfois proposé d'y voir un *De Fide*, sans doute à cause de la part auto-biographique qui, ouvrant le livre, tout à la fois rappelle le début du *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin et annonce les *Confessions* de saint Augustin, voire telle part de l'œuvre en vers que nous a laissée Grégoire de Nazianze. Le scepticisme de certains quant à la pertinence du titre *De Trinitate* ne viendrait-il pas du fait que, sous ce titre, on rangerait un type de «traité» dogmatique, totalement inconcevable au temps d'Hilaire ? De fait, le grand évêque de Poitiers ne traite pas du mystère trinitaire en soi, mais il soutient ardemment la confession nicéenne de la pleine divinité du Fils, c'est-à-dire le fondement même d'une affirmation trinitaire, dont le langage spécifique (unité de nature et distinction des personnes) ne sera pas fixé avant la fin du 4^{ème} siècle et, pour une bonne part, découlera de l'effort spéculatif des Cappadociens.

Par ailleurs, l'insistance quasi exclusive sur la divinité du Fils ne rend pas aisée la réflexion sur la **personnalité du Christ**, dans ce qu'on appellera plus tard l'union hypostatique. Si saint Hilaire excelle dans l'art de montrer en quoi les miracles ou autres signes merveilleux, comme la conception virginale, attestent la divinité du Verbe incarné, en revanche sa relecture du versant douloureux et passible de la vie de Jésus éprouve quelque difficulté à honorer la double nature du Fils de Dieu fait homme.

Le recours à une **anthropologie stoïcienne**, centrée sur la maîtrise des passions, au titre du primat de la conscience et de la volonté, bref de l'être spirituel, laisse insatisfait le lecteur d'après Chalcédoine. Mais ce serait faire injure à Hilaire et en outre commettre une erreur historique que de lui reprocher de n'avoir pas connu le dogme de Chalcédoine, quelque quatre-vingt-dix ans avant son élaboration, d'ailleurs combien difficile dans le climat passionnée consécutif aux débats animés, voire aux rixes sanglantes ayant accompagné le concile d'Éphèse⁴.

4. Naturellement, la **théologie trinitaire** d'Hilaire de Poitiers est essentiellement **biblique**, ce qui constitue la caractéristique majeure de l'ensemble de la pensée patristique. Ce qui ne veut pas dire que toute la Bible fasse l'objet d'une égale attention. Comme les autres Pères nicéens et tout autant leurs adversaires ariens, Hilaire fait d'abord référence à des **dossiers**, tant vétéro que néo-testamentaires, constamment évoqués pour ou contre l'éternelle divinité du Fils.

En outre, la **clé d'interprétation** n'est pas interne au texte lui-même, au nom de je ne sais quel principe de «sola scriptura» selon lequel le texte biblique isolé aurait capacité de s'auto-interpréter.

De fait, si Ariens et Nicéens divergent sur l'interprétation de textes identiques, c'est que leurs présupposés et **principes herméneutiques** diffèrent totalement : d'une part, une grammatologie soucieuse de n'accorder aux textes bibliques aucune autre signification que l'usage courant dans leur acception la plus rationnelle⁵; d'autre part, une **expérience**

⁴ Il ne faut jamais omettre de situer Hilaire dans son temps : il est donc préférable de ne pas le juger à l'aune de problématiques ultérieures. Ainsi, sa christologie, au sens précis du terme (réflexion sur la personne même du Christ le Fils incarné, dans sa double nature divino-humaine) peut paraître maladroite si l'on oublie que, dans les suites de Nicée, le débat ne porte pas sur l'être personnel du Christ mais sur sa relation à l'unique Dieu Père. La problématique est «trinitaire» avant d'être «christologique», mais cela ne veut pas pour autant dire que la théologie patristique reposerait, comme ce sera le cas chez les scolastiques, sur une considération abstraite de la nature divine en trois personnes. Au temps d'Hilaire, l'effort de pensée théologique ne peut partir que de l'économie, c'est-à-dire l'expérience du salut ou divinisation, acquise par la médiation de Jésus Christ, du fait de sa relation sans égal au Dieu confessé comme l'Unique.

⁵ Ainsi, l'on sait l'attachement d'Arius à l'expression «Jésus fils de Dieu», mais c'est pour en faire un argument, décisif à ses yeux, contre la divinité du Fils. En effet, prisonnier d'un littéralisme qui peut nous paraître affligeant, le brillant alexandrin, d'ailleurs formé à Antioche, considère que toute filiation implique une origine et un commencement dans le temps, toutes choses incompatibles avec l'impassibilité divine. Considérant l'inengendrement comme la qualité propre de Dieu, il refuse logiquement à l'Engendré la capacité de partager la nature divine. Un tel aveuglement herméneutique rappelle l'obstination de Nicodème (chapitre 3 de l'évangile selon saint Jean) et son refus d'entendre les paroles de Jésus à leur niveau «spirituel», c'est-à-dire en tant qu'elles engagent un niveau de révélation d'un tout autre ordre que celui des réalités naturelles (l'évangile de Jean parle de réalités «chamelles», en opposition aux réalités spirituelles, mais c'est bien le même enjeu). Dès lors, on comprend mieux la pertinence d'une lecture «spirituelle» des textes bibliques, à la façon des Pères de l'Église, c'est-à-dire avec le souci tout à la fois d'honorer le sens littéral, conforme à l'usage commun des mots, et de chercher à découvrir leur portée proprement christologique, impensable sans un déplacement à l'intérieur même du sens. Ainsi la naissance éternelle du Fils Monogène est sans commune mesure avec l'expérience humaine de la naissance dans le temps, nécessairement reçue d'une origine parentale. Appliqués à l'ineffable mystère divin, les mots humains sont pleinement légitimes, surtout lorsqu'ils bénéficient de l'autorité des Écritures (ainsi des mots : Fils, Verbe, Monogène, utilisés pour le Christ dans son rapport à Dieu), mais il faut admettre que le sens exprimé est alors d'un tout autre ordre que celui du langage courant.

existentielle et ecclésiale, attestant l'action efficace du Christ comme médiateur d'un salut divin impliquant chez le Fils incarné une totale participation à l'être de Dieu et une non moins parfaite communion à l'être historique de l'homme pécheur, convié à la vie divine.

De plus, aux textes bibliques traditionnellement débattus dans le contexte de la crise arienne, Hilaire de Poitiers ajoute une attention particulière aux **deux textes fondateurs** de sa propre expérience spirituelle: la révélation à Moïse du nom divin «Je suis» (Exode 3,14) et l'hymne johannique au Logos divin (Jean 1,1-18). Deux textes dont Hilaire se flatte d'avoir reçu: d'abord, la révélation de la **transcendance** divine dans une perspective radicalement monothéiste; ensuite, l'expérience d'une **réalité salvifique** christocentrée, donc forcément **trinitaire**, puisque le Fils qui est Dieu promet le don de l'Esprit Saint qui seul connaît Dieu comme Dieu lui-même se connaît.

Lecture cursive du livre II du *De Trinitate*⁶

1. Le préalable à toute théologie trinitaire est la **formule baptismale**, tirée de la finale de Matthieu et référée à l'autorité même du Ressuscité, par la médiation de la Tradition apostolique.

C'était assez pour les croyants de la parole de Dieu versée dans nos oreilles par le témoignage de l'Évangéliste avec toute la puissance qu'elle tient de la vérité quand le Seigneur dit : «Allez maintenant enseigner toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, leur enseignant à garder tous les commandements que je vous donne ; et voici que moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde».

Du mystère du salut des hommes est-il rien en effet qui ne soit contenu là-dedans ? Ou rien qui y soit laissé de côté ou obscur ? Tout y est plénitude comme provenant de celui qui est plénitude et perfection: là-dedans tout à la fois les termes sont indiqués, les réalités posées, les problèmes situés, la nature expliquée. Il a ordonné de baptiser «au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint», c'est-à-dire en professant la foi au Principe, au Monogène et au Don. La source de toutes choses est unique, car «il y a un seul Dieu le Père de qui sont toutes choses ; unique est le Monogène, Notre Seigneur Jésus Christ, par qui sont toutes choses»; unique aussi l'Esprit - don qui est en toutes choses. Toutes choses donc sont ordonnées selon leurs vertus et leurs mérites: une unique Puissance de qui proviennent toutes choses, un unique Engendré par qui sont toutes choses, un unique Bienfait comblant toute espérance. Et l'on ne découvrira rien qui manque à une telle plénitude: dans le Père, le Fils et l'Esprit on trouve l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait (II,1).

Ainsi la formule baptismale constitue-t-elle la véritable et suffisante matrice de la **confession trinitaire**, articulant le Père, le Fils et l'Esprit, comme le principe, le Monogène et le Don. L'unité des trois hypostases est telle qu'elle interdit toute numération: comme nous l'avons dit plus haut, le syntagme «au nom de» figure une seule fois et au singulier. Hilaire peut donc parler de **plénitude et perfection**, chacune des personnes divines étant également l'unique, tout en signalant, au cœur même de cette unité parfaite, un processus d'**ordonnement**, attestant une activité divine diversifiée qualifiant: le Père, comme Puissance, jouissant de l'infinité et de l'éternité; le Fils Engendré, en tant que visibilité et image; l'Esprit ou Bienfait offert en jouissance aux croyants.

⁶ Toutes les citations ici commentées sont extraites de Hilaire de Poitiers, La Trinité, tome 1, traduction par G. M. de DURAND, Ch. MOREL et G. PELLAND, «Sources Chrétiennes» n 443, Cerf, Paris, 1999. L'édition désormais achevée de l'ensemble du *De Trinitate* (tome 2: SC n 448, 2000; tome 3: SC n 462, 2001) constitue un événement littéraire et théologique de la plus haute importance. La grande œuvre d'Hilaire est désormais accessible dans une édition française de qualité, avec la possibilité de consulter le texte latin, ce qui se révèle souvent bénéfique, au regard non seulement de la complexité de la pensée d'Hilaire mais peut-être davantage de son audace et de sa nouveauté, forcément sources d'embarras pour la traducteur familier d'expressions théologiques plus courantes.

On est bien en présence du schéma voilement - dévoilement, dont on peut dire qu'il s'applique au **processus de Révélation**, tel que se le représentent les premières générations chrétiennes, héritières en ce sens de la tradition apocalyptique du judaïsme ancien⁷. Au cœur même du mystère d'un **Dieu à la fois caché** (le Père inconnaissable) et **révélé** (le Fils manifesté), l'Esprit figure la réalité de l'échange entre le Père et le Fils, la **gratuité d'un don** livré en bienfait aux hommes qui reçoivent de ce fait une réelle participation à l'être divin.

2. Face à l'insolite d'un tel mystère, Hilaire déclare fortement sa répugnance à l'égard d'une activité théologique spéculative qui aurait la prétention de forcer le secret divin ou d'oser le réduire à quelque rationalité humaine. Pour Hilaire, non seulement **l'appropriation intellectuelle du mystère trinitaire est impossible**, mais elle est «illicite, abrupte, ineffable, interdite». **Seule convient une attitude de foi**, consistant à «adorer le Père, vénérer conjointement le Fils, déborder de l'Esprit Saint» (II,2). Remarquons, au cœur de cette formule trinitaire équilibrée, une légère distorsion au service de l'affirmation centrale de la théologie nicéenne, à savoir la pleine égalité du Père et du Fils (adverbe: conjointement), quoi qu'il en soit par ailleurs de l'Esprit.

Seuls les **excès de l'hérésie**, sous diverses formes, contraignent le théologien à une parole publique non dénuée de risques (II,2-5). Ainsi la théologie trinitaire, loin d'être une simple satisfaction de l'intelligence, répond-elle d'abord à une exigence pastorale, relative à **l'affirmation d'une saine orthodoxie**.

Dans cet affrontement avec l'hérésie la référence fondamentale demeure **l'Écriture**, étant bien entendu que le texte lui-même n'est pas en cause, mais l'herméneutique déployée par les différents groupes sectaires. Aux yeux d'Hilaire, il convient de **ne pas vider de leur contenu les mots de la Révélation**: les trois noms de Père, Fils, Esprit impliquent que soient reçues en leur sens plein les notions de paternité, filiation et donation avec, en toute priorité, la nécessité de marquer la pleine égalité du Père et du Fils.

Dans une belle expression synthétique, Hilaire dénonce la perversité de systèmes hérétiques, non respectueux du **lien réel entre le signifiant** (les mots Père, Fils, Esprit) **et le signifié** (la réalité divine, révélée comme paternité, filiation et donation).

Quoi d'étonnant, dès lors, s'ils ont des idées hétérodoxes au sujet de l'Esprit Saint, eux qui se portent garants avec tant de témérité du caractère créé, immuable, caduc, de celui qui le donne ? De la sorte, ils ôtent toute réalité à ce mystère parfait en tâchant d'établir une diversité de substances entre des êtres à qui tout est tellement commun, niant le Père en enlevant au Fils d'être Fils, ignorant l'Esprit Saint en ne voulant rien savoir ni de la jouissance qu'il donne ni de sa source. Ainsi perdent-ils les simples en affirmant que cette prédication est fondée en raison, en même temps qu'ils trompent leurs auditeurs en soustrayant

⁷ Relativement archaïque sur ce point comme beaucoup d'autres donc assez proche des premières expressions chrétiennes, la pensée d'Hilaire n'en est pas moins très novatrice. On peut même dire que ce contraste, voire cette tension, constitue une part de son génie, ainsi qu'une difficulté réelle pour l'historien du dogme qui chercherait à lui assigner un lieu précis au sein du processus de développement de la théologie chrétienne dans son expression ultérieurement reconnue comme officielle et normative. En revanche, Hilaire passionnera toujours le théologien soucieux d'assister à l'émergence d'une pensée originale et cohérente, située à la rencontre d'un acquis relativement sommaire et d'un questionnement fécond parce que né dans un contexte de nouveauté, inspirant aussi bien le débat intellectuel que la vie ecclésiale. Or, tel est bien le cas des décennies mouvementées qui suivent le concile de Nicée et voient se déchaîner les multiples conflits liés aux difficultés de réception du symbole conciliaire.

leur réalité aux noms parce qu'ils ne peuvent ôter les noms à la réalité (II,4).

Revenant une fois encore sur la formule baptismale, Hilaire affirme sa **conception réaliste du langage**, d'ailleurs fréquente dans la tradition latine (voir Tertullien): les mots n'existeraient pas sans les choses, et c'est faire preuve de malhonnêteté intellectuelle, voire d'impiété à l'égard de la Parole révélée, que de détourner les mots des choses, pour la simple raison que, lorsqu'il s'agit des réalités divines, la raison humaine s'avère incapable de saisir pleinement le signifié du signifiant, c'est-à-dire par exemple ce qu'il en est de la paternité ou de la filiation en dehors de la contingence humaine, inscrite dans l'espace et le temps.

L'infidélité de ces gens nous met dans une situation critique et périlleuse, si bien qu'il devient nécessaire de présenter, sur des sujets si importants et si abstrus, quelque manière de complément au commandement céleste. Le Seigneur avait dit qu'il fallait baptiser les nations «au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint». La formulation de la foi est certaine, mais eu égard à tous les hérétiques, l'interprétation devient incertaine. Ce n'est point, par conséquent, qu'il y ait quelque chose à ajouter aux préceptes, mais il faut mettre un frein à la témérité. Une malignité qu'excite l'impulsion de la fourberie diabolique se sert de la valeur naturelle des noms pour esquiver la vérité des êtres ; nous donc, nous mettrons en lumière cette valeur des noms, et une fois mis en relief, tels que nous les présentent les mots, la dignité et le rôle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, on ne frustrera pas leurs noms des propriétés qui leur sont naturelles, mais on les enserrera dans la nature désignée par ces noms (II,5)⁸.

3. La suite du livre 2 respecte l'équilibre - ou plutôt le déséquilibre - de la *confession trinitaire*, telle qu'elle procède des symboles de foi, dont celui de Nicée: deux chapitres sur le Père (II,6-7); vingt-et-un sur le Fils (II,8-28); sept sur l'Esprit (II,29-35). Reprenons rapidement et à grands traits l'essentiel de ces trois chapitres.

a) Le discours théologique relatif au **Père** tient dans une double proposition, apparemment contradictoire mais en réalité indissociable. D'une part, on ne peut rien dire de Dieu sinon qu'il est ineffable, illimité, infini, éternel, bref **insaisissable à l'esprit humain** dans les conditions concrètes de son exercice. D'autre part, l'adhésion à la Révélation chrétienne nous autorise à dire, et à dire seulement, que **Dieu est Père** : c'est la **seule affirmation possible**, sur un fond d'inconnaissance relevant d'une théologie absolument négative. La seule chose qu'on puisse dire positivement de Dieu, c'est qu'il est Père ; mais un tel discours n'est possible que si l'on prend le point de vue du Fils. Autrement dit, l'expérience chrétienne de la paternité divine est indissociable de l'**adhésion à la personne même du Fils**, en tant que Fils, donc dans sa capacité de nous révéler le Père.

(Le Père) est infini, car il n'est pas, lui, intérieur à quelque chose, mais toutes choses sont intérieures à lui. Il est toujours extérieur au lieu, car rien ne le contient, toujours antérieur à la durée, car le temps vient de

⁸ Avec une belle lucidité, Hilaire décrit le processus qui, à partir de 360, tout à la fois remplacera l'arianisme et lui redonnera un regain de vitalité, sous une forme nouvelle. Alors même que les discussions interminables sur la réception de l'homoousios seront en mesure de s'apaiser - et Hilaire n'est pas pour rien dans le rapprochement établi entre homo-ousiens et homé-ousiens ; qu'on pense à son action au concile de Séleucie — la contestation de type «arien» visera désormais l'Esprit Saint. Comme Hilaire l'affirme avec assurance, le refus de la divinité du Fils entraîne du même coup, et à plus forte raison, le discrédit porté sur l'Esprit Saint, réduit à n'être lui-même qu'une production «économique», sans réelle consistance dans l'être éternel de Dieu. Ainsi, de même que les deux propositions hétérodoxes se succèdent logiquement, de même les conciles de Nicée et Constantinople ne font qu'un, comme l'atteste la tradition ecclésiale du Credo commun, dit de Nicée-Constantinople.

lui. Cours par l'esprit jusqu'à ce que tu crois être son terme, et tu le trouveras toujours là, car si loin que tu avances, il te reste toujours vers où avancer. Avancer toujours vers le lieu où il est te revient à toi, comme il lui revient à lui d'être sans bornes. Le langage fera défaut, s'agissant de lui ; sa nature, elle, ne connaît pas de limites (...). Inengendré, éternel, ayant toujours en lui d'être toujours, il n'est connu que du Fils, puisque « nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler - et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ». Cette connaissance est entre eux mutuelle, cette science parfaite est entre eux réciproque. Et puisque personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, ayons au sujet du Père un même sentiment avec le Fils, qui le révèle et qui seul en est le « témoin fidèle » (II,6)

b) Les vingt-et-un chapitres consacrés au Fils constituent une longue méditation raisonnée sur la qualité d'Engendré, qu'il ne faut surtout pas penser en termes de division. Certes, le comment de **l'engendrement divin du Fils éternel** demeure **parfaitement inconnaissable** : là encore, une part de théologie négative est inévitable. Cependant, l'inconnaissance reconnue, loin d'interdire la recherche, constitue déjà en elle-même un **progrès dans l'ordre de l'intelligence du mystère**. Ce n'est pas rien, théologiquement parlant, de savoir de science sûre que la naissance éternelle du Fils monogène est parfaitement incompréhensible, du côté de l'expérience humaine. Avec enthousiasme, Hilaire rend hommage, à l'apôtre Jean, sous les traits d'un pêcheur galiléen supposé ignorant, d'avoir su transmettre le **prologue du quatrième évangile**, dont le théologien latin propose un commentaire suivi et passionné (II,13-21), débouchant sur une nouvelle synthèse christologique, modeste et équilibrée⁹.

Le langage naturel a renoncé, il ne trouve pas où se donner carrière, et voilà pourtant ce que ce pêcheur, en reposant sur la poitrine du Seigneur, s'est vu confier. Ce langage n'est pas de ce monde, car ce dont il s'agit n'est pas une réalité de ce monde. Qu'on avance quelque chose, si on peut découvrir aux mots plus de sens qu'ils n'en ont déjà exprimé, et s'il y a d'autres termes pour parler de cette nature que ceux par nous proposés, qu'on les énonce ! Mais s'il n'y en a pas, ou mieux, parce qu'il n'y en a pas, admirons ce savoir dans un pêcheur et rendons-nous compte qu'en lui Dieu parle. Tenons fermement et avec adoration la confession de foi au Père et au Fils, à l'Inengendré et à l'unique Engendré, foi ineffable qui excède tout ce que peuvent embrasser nos mots et nos pensées ; et reposons dans le Seigneur Jésus, à l'exemple de Jean, afin de pouvoir percevoir ces choses et en parler (II,21).

La suite du livre II reprend le débat avec l'hérésie: belle occasion d'une superbe méditation sur le **mystère de l'Incarnation** (II,24-28), avec insistance sur la naissance humaine de Jésus et les nombreux traits du récit évangélique attestant la **pleine divinité du Fils éternel**, reconnue au cœur même de **l'humilité de la condition terrestre**: «*Toute la gamme des disgrâces de notre nature: conception, enfantement, vagissements, berceau, il la parcourut*» (II,24) et - plus loin - «*Son abaissement est notre grandeur, son opprobre est notre honneur. Ce qu'il est lui, lui,*

⁹ Dès le début du *De Trinitate*, avec le récit autobiographique de sa conversion, Hilaire affirme sa dette à l'égard du quatrième Évangile. De fait aucun évangile n'est allé aussi loin dans la réflexion sur le Fils unique (le titre «monogène» est une innovation johannique), identifié au Verbe créateur et tenant sa légitimité d'Envoyé du Père du seul fait de sa proximité ontologique et relationnelle (litt.: la «gloire») avec le Dieu Père que nul ne peut voir. Toutefois, une telle élévation spéculative n'est pas seulement le fruit d'un effort intellectuel, issu d'un milieu intellectuel particulièrement avisé: il s'agit d'abord d'une part de la Révélation, reçue de Jésus lui-même et attestée par le relais de la Tradition apostolique. Ainsi, le personnage de Jean, fils de Zébédée, connu comme un pêcheur du lac de Galilée, est-il un maillon indispensable entre le témoignage de Jésus lui-même et l'élaboration théologique du quatrième Évangile, sous l'autorité du Disciple bien aimé (que celui-là fût ou non le même personnage que Jean l'Apôtre).

Dieu résidant (traduction faible: latin «consistens») en une chair, nous le serons à notre tour, passant, renouvelés, de la chair en Dieu» (II,25).

c) Quant à l'**Esprit Saint**, Hilaire ne s'interdit pas d'en parler (sept chapitres), mais c'est pour dire aussitôt, sur l'autorité de Paul, que la discrétion s'impose en la matière.

Sur l'Esprit Saint, il ne convient pas de se taire, il n'est pas indispensable non plus de parler. Faire silence sur lui ne nous est pas possible à cause de ceux qui l'ignorent; mais il n'est pas indispensable de parler de celui que son origine à partir du Père et du Fils fait un devoir de confesser. De son existence, à vrai dire, j'estime qu'il n'y a pas à traiter: il existe, en effet, puisque aussi bien il est donné, reçu, possédé. Lui qui est lié à la confession du Père et du Fils, on ne saurait le séparer de la confession du Père et du Fils, car le tout devient pour nous imparfait si quelque chose y manque (...). Puisqu'il existe, qu'il est donné et possédé et qu'il est Esprit de Dieu, que cessent désormais les discours des détracteurs ! Quand ils demandent par qui il est, et pourquoi ou quel il est, notre réponse leur déplaira peut-être quand nous disons: il est «par celui par qui sont toutes choses», et il est l'Esprit de Dieu, don fait aux fidèles. Alors que leur déplaisent aussi apôtres et prophètes, eux qui se contentent de dire de lui qu'il existe. Après quoi ce sera au Père et au Fils de leur déplaire (II,29).

Bref, pour faire simple, disons que l'**Esprit est moins celui dont on parle que celui qui nous fait parler** en tant qu'il nous donne de communier à la condition du Fils hors de laquelle il serait proprement impossible de dire à Dieu «Père»¹⁰.

À partir de là s'engage une réflexion passionnante sur l'Esprit qui est à la fois la **qualité proprement divine** reconnue également au Père, au Fils et à l'Esprit Saint («Dieu est Esprit» Jn 4,20 : commentaire par Hilaire en II,31), et la dénomination propre à celui qui agit en nous comme **Paraclet**, selon la théologie johannique (II,33).

Certains, selon moi, demeurent dans l'ignorance et dans le doute parce qu'ils constatent que ce troisième terme, à savoir celui d'Esprit Saint, s'entend fréquemment du Père et du Fils. Mais il n'y a rien là qui doive faire difficulté : le Père comme le Fils sont en effet aussi Esprit Saint (II,30).

En fin exégète, Hilaire trouve dans l'énoncé paulinien: «Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Co 3,17) la meilleure illustration de l'**ambiguïté sémantique du mot «Esprit»**, désignant soit l'être même de Dieu, Père, Fils et Esprit, soit le seul Esprit distinct du Père et du Fils dans l'unique et indifférenciée nature divine.

Quand il dit: «Le Seigneur est Esprit», il manifeste sa nature infinie; quand en revanche il ajoute: «Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté», il fait mention de celui qui est son Esprit ; car le Seigneur est Esprit et, en même temps, là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté (II,32).

Si donc l'Esprit Saint est reconnaissable d'abord par ses dons, Hilaire n'a aucune peine à montrer la **cohérence entre l'origine du don et ses effets**, identiques aux charismes énumérés par Paul (II,34). Il en résulte que connaître l'Esprit Saint, c'est d'abord «jouir d'un

¹⁰ La relative discrétion quant à l'Esprit Saint participe de son être même ; une trop grande inflation de paroles à son propos pourrait être l'indice d'une certaine déperdition de sens. En effet, comme le souligne Jésus dans le discours à Nicodème, l'Esprit de Dieu qui anime le disciple et le rend réceptif à la Révélation donnée en Christ, est aussi insaisissable que le vent, lequel «souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient et où il va» (Jn 3,8). En revanche, si l'Esprit est difficilement objectivable, sa fonction de Paraclet (Défenseur) le rend indispensable aux disciples. Il a notamment pour effet de susciter l'anamnèse des paroles de Jésus (Jn 14,26 et 15,26), sans laquelle il ne saurait y avoir de connaissance vivante du mystère de Dieu, révélé aux hommes à travers l'échange permanent d'amour entre le Père et le Fils, c'est-à-dire la «gloire» si souvent évoquée dans le quatrième Évangile.

présent suprêmement nécessaire» (II,35) et dont l'effet est justement d'ouvrir l'intelligence humaine à une authentique **connaissance du mystère divin** : «Si l'âme humaine n'a pas puisé, grâce à la foi, le don de l'Esprit, elle aura bien, à la vérité, une nature faite pour percevoir Dieu, mais elle n'aura pas la lumière de la science» (II,35).

Et Hilaire de conclure le livre II :

Or, ce bienfait qui est dans le Christ est accessible, unique et tout entier, à tous. Et ce qui ne fait nulle part défaut est donné dans l'exacte mesure où chacun veut le recevoir, se conserve dans l'exacte mesure où chacun veut le mériter. Voilà ce qui est avec nous jusqu'à la consommation des siècles, voilà ce qui est la consolation de notre attente, voilà ce qui, dans les opérations de ses dons, est le gage de notre espérance à venir, voilà la lumière des esprits, voilà la clarté des âmes. Voilà donc cet Esprit Saint qu'il faut demander, qu'il faut mériter, qu'il faut enfin garder par l'observation fidèle des commandements¹¹ (II,35).

Conclusion.

Y aura-t-il encore quelqu'un pour accuser Hilaire d'être froid ou ténébreux ? Bien au contraire, avec force et clarté, avec insistance et passion, se déploie une **pensée de l'équilibre**, comme si l'attachement indéfectible à la pleine **égalité du Père et du Fils** pouvait constituer la meilleure chance de garder en théologie chrétienne le cap d'une trajectoire qui, pour être inébranlable en ses convictions, n'en soit pas moins mesurée dans ses affirmations, bref une pensée du «in tantum... in quantum», «pour autant que», traduit de façon peut-être excessive mais tellement expressive : «dans l'exacte mesure où».

De ce projet affirmé dès la prière proposée en finale du livre 1, la **théologie trinitaire** d'Hilaire de Poitiers constitue une magnifique illustration : la lecture du livre 2 nous en aura donné un bel exemple... Mais afin que, en cette fête de saint Hilaire, la rigueur de la pensée ne cache pas le visage du pasteur, je terminerai en citant justement, une fois de plus, la grande **prière du théologien** (I,37) :

Nous attendons de toi que tu stimules les timides débuts de cette entreprise et les confirmes par une progressive croissance. Que tu nous appelles aussi à avoir part à l'Esprit des prophètes comme des apôtres, afin que nous n'allions pas comprendre leurs dits en un autre sens que celui où ils les ont prononcés et que nous atteignons le sens propre des mots, parce qu'ils signifieront pour nous les mêmes choses.

Car nous allons parler de ce qu'ils ont prêché en mystère: toi, le Dieu éternel Père d'un Dieu Monogène éternel, toi, l'unique inengendé, et l'unique Seigneur Jésus-Christ issu de toi par une génération éternelle, sans que nulle différence de réalité oblige à dénombrer des dieux. Lui, dont on ne doit pas non plus prêcher qu'il n'a pas été engendré par toi qui es l'unique Dieu et qu'on ne doit pas confesser comme étant autre chose que Dieu véritable, puisqu'il est né de toi, Père véritable.

¹¹ On le voit, la pensée d'Hilaire s'avère une fois encore admirablement équilibrée. Si la connaissance de Dieu est un don et ne saurait donc procéder des efforts spéculatifs de l'homme, elle n'implique pas pour autant une passivité de type plus ou moins piétiste. Hilaire insiste sur la participation de l'homme à un processus de réception et d'accueil qui ne peut s'opérer sans l'engagement délibéré d'une volonté humaine (reprise insistante du verbe «vouloir»). Si l'Esprit Saint est le véritable révélateur du Père à travers le témoignage du Fils, encore faut-il que le croyant demande l'Esprit Saint et que, d'une certaine façon, il le mérite, c'est-à-dire qu'il manifeste une juste disposition intérieure. Avec le réalisme qu'on lui connaît, Hilaire considère que «l'observation fidèle des commandements» est encore le meilleur indice d'une telle disposition, sans laquelle l'Esprit Saint ne peut agir. Si l'Esprit Saint est paraclet, c'est-à-dire défenseur, conseiller, auxiliaire, il n'agit pas indépendamment de l'homme, de façon quelque peu magique. Tout au contraire, il assiste l'homme dans une quête de Dieu, dont la vie morale constitue l'étape préalable.

YVES-MARIE BLANCHARD

Accorde-nous donc la précision dans les mots, la lumière dans l'intelligence, la dignité dans les paroles, la loyauté envers le vrai. Et permets que nous exprimions ce qu'aussi bien nous croyons.

DERISION AGAINST ESTABLISHED RELIGION: MOCKING THE GODS, MOCKING CHRISTIANS

BÉATRICE CASSEAU

REZUMAT. *Luarea în derâdere a religiei instituționalizate: a râde de zei, a râde de creștini.* Când ne gândim la antichitatea târzie, ne vine în minte imaginea unui control riguros și intolerant al imaginilor, al scrierilor, al ideilor și al manifestărilor publice. Epoca lui Iustinian de exemplu este frecvent asociată cu închiderea școlii filosofice platonice din Atena, precum și cu măsuri anti-păgâne și anti-iudaice. În realitate antichitatea târzie se caracteriza printr-o permisivitate mult mai mare în această privință. Ironiile la adresa diverselor culte religioase aveau deja o tradiție chiar înainte de răspândirea creștinismului. Cicero sau poetul satiric Marțial constituie două exemple „culte” ale acestei atitudini, cărora li se adaugă nenumărate reprezentații stradale sau scenice ale actorilor și mimilor. Creștinismul n-a scăpat nici el. În secolul al doilea Lucian de Samosata sau Celsus luau în râs credulitatea creștinilor, învățătura lor despre Dumnezeu care s-a născut din fecioară sau ritualurile botezului și euharistiei. Există însă numeroase mărturii despre actori care au mimat primirea tainei botezului și care, după aceea, s-au simțit și s-au declarat creștini. Pe de altă parte, deriziunea la adresa cultelor religioase, inclusiv a creștinismului, a continuat să existe și să stârnească râsul chiar și în secolele V-VI.

I'll start with an anecdote. A few weeks ago a French judicial court decided to ask for the withdrawal of an advertisement campaign which was a parody of Christ's last Cene. Instead of Christ, you could see a woman. The rest of the apostles were also women. The ad was paid by a brand of clothes. The picture (poster) was inspired by a famous painting by Leonardo da Vinci. However, the court decided that this very big poster-ad represented an aggressive intrusion into the depth of intimate beliefs and constituted an offence to the French Catholics.

So basically what was condemned was a lack of regard for the feelings of others. Had this been done twenty years ago, I doubt that it would have been considered an offence, but as it is, our society has evolved towards a stricter control of speech and images. Erotic images can be displayed everywhere but not religious images. Religion has become taboo. Religious jokes, religious slander can be condemned in court.

This naturally reminded me of Late Antiquity. When we think about this period of time, we recall bishops condemned and exiled for their writings; a strict control of images. Insulting the imperial image was a capital offence. We associate the reign of Justinian with the closing of the philosophical school of Athens, with antipagan laws, with anti-Jewish laws, controlling even the Greek translation of the Hebrew Bible which should be used in synagogues. We do not associate this period of time with freedom of speech or with religious freedom.

I am not going to challenge any of this but I am going to gather for you a number of texts, which prove that this blunt image may be somewhat softened. Mocking the gods, laughing at monks, setting up a parody of Christian rituals, all this was not only possible in Late Antiquity, it was also frequent and it made people laugh. Well may be not everyone. John Chrysostom certainly disapproved of mimes laughing at the Eucharist but he did not take them

to court for it. It was an acceptable form of entertainment in Antioch and in Alexandria to make fun of Christians and of their rituals. Why was it so? Mocking religious cults had a long history in the Roman Empire and it had acquired its "letters de noblesse": it was not going to loose them in an instant.

In order to understand the value given to witty comments on monks, to good jokes on heretics, we have to go back in time and study the tools of rhetoric and how they were used against Christians in the second and third centuries.

Let us start with the role of laughter in classical rhetoric. Derision, humour, irony, witty words were all praised by specialists of rhetoric as a tool to catch up the attention of an audience. Cicero explains that making your audience laugh is absolutely necessary if you want people to listen to you and be on your side. Making them laugh at others will give the audience a feeling of superiority against those who are mocked. Still, there are rules to follow. You have to carefully choose what you want to laugh at. You have to avoid vulgarity. Gross jokes, scatological jokes as in Aristophanes, are out of the question in a good Roman discourse. That's better left for street theatre. Deportment matters. Beware of the ridicule. If you start gesticulating, people will certainly laugh, but they will laugh at you. Quintillian writes that it is improper for an orator to make faces and contorted gestures, all things that a mime uses to provoke laughter. Laughter is a weapon. You have to use it to your own advantage and you have to measure the right dose of laughter, lest you will not be taken seriously. Some topics should be avoided. It is distasteful to laugh at human misery. Some people attract pity. Laughing at them is wrong. Take any arrogant prig and you can have a go at him. But someone hit by fate should not be the topic of jokes. That's brutality.

Derisive laughter is therefore to be used in a constant manner to spice up a speech and make sure that the audience does not fall asleep while listening to you, but it has to be controlled. Among the topics that you can pick in order to provoke laughter, some are dangerous, others are safe. If you mock someone, who later rises to power, it is dangerous. If you turn the emperor's habits into ridicule, that's dangerous. Beware that mocking someone is humiliating and humiliations are not easily forgotten. This said, the Romans obviously loved to laugh. Irreverence had definitely its place in Roman society. Social criticism and gossip were the food for literary creations. The poet Martial excelled at making fun of his contemporaries and his wit is as enjoyable as that of Voltaire's or that of Oscar Wilde. Irreverence went far beyond mocking socialites. The gods themselves and religious practices were subjected to derision.

Mimes had their audience laugh at a wide number of subjects drawn from mythological stories. They dressed up as gods and goddesses, and acted their mimic plays in a grotesque manner. Saturn, Isis, Liber were favourite gods to make an audience laugh. Eating a stone instead of a child-god, running around in order to find pieces of Osiris, the drunkenness of Liber were well known tales and favourite topics for the mimes until the end of Late Antiquity. Mimes did not hesitate to have the gods quarrel. And people burst into laugh when they saw goddesses pull each others hair or smack one another in a dispute. This is a part of Roman culture which should not be underestimated. It has not so far attracted enough attention from the scholarly community.

It has often been said that the theatre was in decline in Late Antiquity and it is certainly true for what we could call classical plays. Street theatre, mimes and pantomimes were on the other hand very alive and well loved. It would be wrong to assume that this was only low class entertainment. The joyful mosaics showing mythological scenes, those very popular representing Dionysios drinking and being merry are the visible proofs that such themes were enjoyed among the higher strata of society. Their presence in sixth century houses has sometimes been interpreted as a sign of crypto paganism. It is of course possible but it seems to me that it is a wrong interpretation of their content. Those scenes are fun, they belong to the same cultural environment as mimes laughing at the gods. They are about being merry, drinking joyfully among friends, having a good time at a banquet, something which required wit and laughter. These were not religious scenes, if by religious, we mean devotional. They belong to the triclinium. Here we reach the limits of the importance of religion. Mythological scenes in sixth century houses, I would argue, are not so much about religion, or not even about a nostalgic attachment to classical culture, they are very much grounded in contemporary culture where mocking the gods was perfectly acceptable and fun. They were not about beliefs, but about culture.

Naturally mocking the gods was acceptable in a Christian environment, but it had started long before the Christian faith had become a dominant religion.

Juvenal (born around 60 and dead around 130) loved to make fun of Egyptian cults. He also mocked classical mythological stories in his Satires.

Divination was mocked by Cicero. The examination of the entrails of sacrificed animals was the subject of derision. Haruspices were suspected of making up stories and laughing about them afterwards.

Apuleius of Madaura (born around 125, dead circa 170) mocked magic and made readers laugh at the adventures of his hero turned into a donkey, in the *Metamorphosis*. Still, if I had to give a palm to the best in religious satire, I would clearly give it to Lucian of Samosate (born circa 125, dead around 185). Lucian's comic fictions dealt with the numerous religious cults of his time. He mocked gods and goddesses, oracles and holy men. His wit is extraordinary on exotic cults. Naturally, he loved to have a go at the animal cults of the Egyptians. Cats and crocodiles receiving worship was a favourite topic of laughter and the Christian writers of the third century did have their work all prepared when they decided to mock Egyptian pagan practices. That subject was not new.

Naturally, among the foreign cults to laugh at, you could count the Christian cult. In the *De morte peregrini*, Lucian shows how ridicule the Christians can be. While in the second century, Christianity was more a sect than an established cult, it nevertheless attracted the attention of the authorities and of rhetors such as Lucian. Rumours were spread about the crimes committed by Christians: infanticide, incest and donkey worshipping. However what Lucian uses to mock the Christians are none of these slanders. He mocks them as gullible, ready to follow anyone, and ready to believe any story.

His hero Peregrinus is an impostor. He has no trouble finding admiration and recognition among the Christians. (Lire p.13--14) "It was then that he learned the wondrous lore of the Christians, by associating with their priests and scribes in Palestine. And - how else could it be? - in a trice he made them all look like children; for he was a prophet, cult-leader, head of the synagogue, and everything, all by himself. He interpreted and explained some of their books and even composed many, and they revered him as a god, made use of him as a lawgiver, and set him down as a protector, next after that other, to be sure, whom they

still worship, the man who was crucified in Palestine because he introduced this new cult into the world.

Then at length Proteus was apprehended for this and thrown into prison, which itself gave him no little reputation as an asset for his future career and the charlatanism and notoriety-seeking that he was enamoured of. Well, when he had been imprisoned, the Christians, regarding the incident as a calamity, left nothing undone in the effort to rescue him. Then, as this was impossible, every other form of attention was shown him, not in any casual way but with assiduity; and from the very break of day aged widows and orphan children could be seen waiting near the prison, while their officials even slept inside with him after bribing the guards. Then elaborate meals were brought in, and sacred books of theirs were read aloud, and excellent Peregrinus [...] was called by them the "new Socrates".

The credulity of Christians was a subject of jokes also for Celsus, a friend of Lucian. Christians are denounced by him as low class, uneducated, gullible people. They are also perceived as dangerous, something which is no laughing matter. They corrupt the weak in mind, the young and the women. Still, Celsus also uses irony and humour to denounce them. Here is a small passage, where such irony is at play: "Do you wish to know the truth? Leave your father and preceptor and go to the shoe-maker or to the cloth-maker's shop with the women and the children. There you will learn how to lead a perfect life!"

Christians were mocked for their beliefs in a virgin who gave birth, for their ability to believe in fantastic stories. Nothing made the Romans laugh more heartily than stupidity. People who chose to die rather than live quietly were considered lunatics and that was a frequent subject of jokes. Christians were not singled out in that respect. About a Cynic philosopher who jumped in a pyre, Lucian writes: "I think that I can see you laughing heartily at the old man's drivelling idiocy - indeed I hear you give tongue as you naturally would: "oh the stupidity! Oh the vain glory! Oh", everything else that you are in the habit of saying about it all."

Christians, as we see from this passage, were certainly not singled out in a culture, which loved to show its cleverness, its brilliance, its wit by mocking others. Christians were nevertheless providing entertainment for the pagan elite as well as for the agora passers-by. Christian apologists recall the common insults addressed at Christians. Their stupidity and their foolishness were the most laughed at, if we are to trust Minucius Felix on this subject. We have a number of martyr stories, which are extremely interesting because the martyrs are mimes who converted to Christianity while ridiculing the Christian sacraments on stage.

We hear of certain Porphyry in Caesarea, who died a martyr in 275, or a certain Gelasinus, who died in Heliopolis in 297, we learn about a martyr, names Genesius who died in Rome in 303. All these martyrs have similar stories. They were mimes, they were pagans and they enjoyed as much as their public to parody religious affairs, and more particularly Christians rituals.

Here is an extract from the passion of Saint Gelasinus, preserved by John Malalas who wrote around 530-540. The text has been translated by Costas Panayotakis (lire p.309)

"And it happened at the time when Maximus Licinianus was king at Heliopolis in Phoenicia that saint Gelasinus suffered his martyrdom. He was a secondary mimic actor, and he came upon the stage for a comic performance. When the whole city was brought to the theatre and a crowd was watching, they put him in a bathtub filled with cool water, poking fun at Christian doctrine and holy baptism. The same Gelasinus, the mimic actor, after being

baptized, when getting out of the bathtub and putting on white garments, could no longer bear to be an actor; he said to the people: "I am a Christian. For I saw the awesome power of God during my baptism in the bathtub, and as a Christian I shall die..."

These comic performances were enjoyed not only by the mob but also by the emperor Diocletian himself, if we are to believe the passion of saint Genesius of Arles. What is very interesting in this text is the fact that it gives us the different moments where people would laugh. So, we get a precise idea of what was so laughable in a baptismal ceremony. (Lire p.309-310)

"During the reign of Diocletian, after all churches, bishops and priests had gone out of existence for four years, a certain mimic actor, who practiced the art of acting and as called Genesius, lived in the city of Arles. He had no knowledge of the Lord, and always used to laugh at Christians. And while he sought to please the Emperor with the expertise of his craft, he began to inquire from individuals into the secret and venerable law of God. He was fascinated and investigated the details with great curiosity; he got on to the subject of baptism, and the children's receiving the grace of God; everything that he had learnt, he wrote down in his notebook.

He memorized all this, and went to the theatre, the source of the evil with which he was habitually filled, put on his costume, and, when he sat down, he said to his supporting actors who greeted him: "Do you know that our Emperors loathe the Christians?" They answered: "This is so well known to everybody, that you cannot find anyone who is unaware of these facts." Genesius told them: "Well, if you want us to be agreeable to the invincible Emperor, come, let us formulate a plot based on their sacraments." They gladly agreed with him about the divine mysteries, and about the content and the way in which they would perform in front of the Emperor. So, on these lines he devised a mime, in which he pretended to be a sick man and asked for the status of baptism.

Thus after the plot of the mime had been set up in such a way that he lay on a bed, he said to his folks: "Dear me, I feel heavy; I want to become light." And they replied: "But how can we make you light if you are heavy? Do you imagine that we are carpenters, and can submit you to the plane?" With these words they roused laughter from the unbelieving mob. Genesius, inspired - I believe - by the Lord, said to them: "mass fools, I desire to die a Christian." His folks said: "Why?" Genesius answered: "So that on that day like a fugitive slave I may be found with God." Diocletian could not repress his laughter at these words.

In order to please him more, they had an exorcist entering and a priest with him, just as on that other day they had depicted a soldier. They walked towards the sick man, sat next to his bed, and said to him: "Why did you send for us, dear son?" Genesius, no longer pretending or acting a role but from a pure heart, said in reply: "because I wish to receive the grace of Christ, by means of which I may free myself from the destructions of my wicked deeds, for which I wish to be born again." There was a loud outcry from the people; messengers dispatched from the Emperor with gifts came running on."

One extraordinary thing about this text is that it reveals to us where people would laugh. Not at the bathtub, as I would have imagined, but at pronouncements. The rest of the text is a parody of the Eucharist and then a parody of the arrest and imprisonment of a Christian, altogether an elaborate plot.

Christian sacraments were not the only topic chosen to laugh at. Gregory Nazianzen complains that the doctrinal disputes are now displayed in the theatres and mocked at. His own dispute with Maximus of Alexandria has been made out in a comedy

and is a subject of laughter. Here is a passage where Gregory laments the fact that Christians are commonly ridiculed in the fourth century: "We have already appeared on the stage, he writes, and when I say this I am almost crying, and we are laughed at along with the most licentious people; for no entertainment for the ears and eyes is so pleasant as a Christian ridiculed in comedy."

Irreverence was thus an important part of the Late Antique culture. Mimes carefully chose what their audience would laugh at. They put on stage contemporary events and dared much. Contemporary figures were laughed at, as well as religious rituals.

We still hear of baptism in a mimic play in the early fifth century, when Augustine recalls that those who receive baptism should do it with the proper state of mind and not jokingly as in a mimic play.

How long the public laugh at such liturgical parody did is unknown. It certainly lasted longer in cities where pagans were forming an important community. But even Christians could laugh at their pompous bishops. And mimes had more than one way to make the public laugh at religious ceremonies. For the Eucharist, for example, they could gesticulate in a funny manner, while reciting a mock-text similar to the anaphora. Or the other way around, they could write a funny text while acting as if they were serving mass, with a straight face.

These sometimes unsavoury, parodist mimic plays mocking adulteries, drunkenness, as well as religious rituals had a public well into the fifth and the sixth century, because irreverence for serious topics was an important part of culture. Naturally mocking the gods was a topic, which could be shared by an even greater number of persons, without guilt. Mocking the tales of mythology, denouncing the immorality of the gods had long been a favourite subject of mimic-plays. In the sixth-century, the traditional cults had become part of culture. When a religion becomes culture, it is no longer really alive as a religion, but it takes on a new life. It has lost its potency; but it still can be enjoyed for its symbolism. Thus statues of the gods could be looked at, as just adorning the city or the house. Mythological tales could be enjoyed as good stories, something which explains the interest in them of people such as Nonnos of Panopolis. (comical aspect of Nonnos writings)

In the sixth and seventh centuries, while cities were still places of culture, mocking the gods and mocking religious affairs were still among the favourite forms of entertainment. Reverence was certainly not a systematic reflex for the urban population, used to laugh at serious and no so serious topics.

LE MOUVEMENT LITURGIQUE

PAUL DE CLERCK

REZUMAT. Mișcarea liturgică. Originile Mișcării liturgice se regăsesc în curentul de reînnoire a studiilor teologice promovat spre sfârșitul secolului XIX de către papa Leon al XII-lea. Această reînnoire fundamentată pe o valorizare a gândirii Sfântului Toma de Aquino se fructifică în elaborarea unor faimoase dicționare de teologie și în întemeierea unor institute de filozofie tomistă precum cel de la Louvain (1987).

Reînnoirea liturgică debutează cu *Mișcarea euharistică* concretizată în organizarea de asociații și congregații pentru Adorarea euharistică între anii 1800-1860. Începând cu anul 1881 se organizează Congrese euharistice (1881 Lille – 1903 Roma) care promovează împărtășirea frecventă. *Mișcarea euharistică* primește soluții în decretul papei Pius al X-lea: *Sacra Tridentina Synodus* și *Quam singularii Christus amore* unde se propune împărtășirea zilnică și împărtășirea copiilor de la vârsta de 7 ani.

Mișcarea liturgică e diferită de cea euharistică prin animatori: benedictinii respectiv iezuiții și franciscanii și prin obiect: liturghia în ansamblul ei respectiv Sfânta Euharistie. Mișcarea liturgică este inițiată de către benedictinul Prosper Guéranger. Fermentul proiectului său sunt învățăturile despre Biserică- fundament al societății și despre liturghie ca suflet al acestei societăți, prin urmare liturghia fiind prin esență socială. Mișcarea sa a dus la adoptarea liturghiei romane în defavoarea liturghiilor diocezane.

Mișcarea liturgică se extinde din Franța în Germania și Belgia prin revigorarea ordinului benedictin în abațiile de la Beuron și Maredsous. Roma se afiliază acestei mișcări liturgice prin decretul papei Pius al X-lea din 1903 referitoare la muzica sacră și prin reforma calendarului și a sinaxarului.

Historicul Mișcării liturgice în prima jumătate a secolului XX este marcat în Belgia de Dom Lambert Beauduin care își fundamentează teologia pe principiul potrivit căruia liturghia este rugăciunea adevărată a Bisericii. În aceeași perioadă în Germania prin abația de la Maria Loach se organizează o știință liturgică ce se concretizează în colecția *Ecclesia orans*.

Aggiornamento adus de Conciliul II Vatican la nivel liturgic se regăsește în Constituția despre liturghie: *Sacrosantum concilium* votată în 4 decembrie 1963. Principiile generale din capitolul I al Constituției definesc liturghia ca „exercițiul funcției sacerdotale a lui Hristos; exercițiul prin care sfințirea omului este semnificată prin semne sensibile”. Se dezvoltă astfel o înțelegere hristologică a liturghiei care e împlinire sacramentală a operei lui Hristos și nu doar o anamneză. Această viziune hristologică asupra liturghiei generează o ecclesiologie liturgică în spațiul căreia se postulează folosirea limbilor naționale. Constituția conține prevederi referitoare la misă (cap 2), la celelalte taine (cap 3), la Oficiul divin (cap 4) și la anul liturgic (cap 5) precum și la muzica și arta sacră (cap 6 și 7). Receptarea hotărârilor Conciliului II Vatican a reprezentat un lung proces de inculturație.

De Dom Guéranger au IIe Concile du Vatican

1. Les origines du Mouvement liturgique

A. Le renouveau des études ecclésiastiques

Vers la fin du 19^e siècle, le pape Léon XIII a promu un renouvellement des études religieuses. Il a favorisé le retour à la pensée de saint Thomas d'Aquin, et provoqué un mouvement de fond en faveur des sciences ecclésiastiques, par exemple l'encyclique

Providentissimus (1893) sur les études bibliques. Le premier résultat en fut d'ailleurs la crise moderniste, que l'on peut interpréter comme le choc entre les idées établies et celles qui émanaient des cercles savants, notamment dans le domaine biblique. De cet élan intellectuel sortirent de grandes entreprises, tels l'Institut de philosophie thomiste créé par le cardinal Mercier à Louvain, en 1887, mais aussi une série de grands dictionnaires théologiques, tels le fameux *Dictionnaire de théologie catholique*, édité à partir de 1903 par A. Vacant et E. Mangenot. Dans le domaine qui nous concerne plus directement, Dom F. Cabrol, abbé de l'abbaye de Farnborough, lança en 1907 le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié comme le précédent à Paris par Letouzey et Ané; le titre de cette somme de 15 tomes et 30 volumes, achevée en 1953 sous la direction de H. Marrou, indique bien le contexte dans lequel on situait la liturgie à l'époque.

De cet élan naquirent des courants de fond, notamment les mouvements bibliques et patristiques, dont les études liturgiques bénéficièrent au plus haut point.

B. Le «Mouvement eucharistique»

Le 19^e siècle a été caractérisé, notamment, par un fort élan de la dévotion eucharistique; c'est un courant d'intérêts, de diffusion de doctrines et de pratiques. On ne compte pas moins de trente-cinq instituts religieux fondés à l'époque sous le vocable du Saint-Sacrement, dont dix en France entre 1800 et 1860; parmi elles, une association pour l'Adoration perpétuelle est fondée à Rome en 1810, et en 1839 une autre pour l'Adoration nocturne. A Paris, saint Pierre-Julien Eymard fonde en 1856 la Congrégation du Saint-Sacrement. Cette piété, qui insiste sur l'Adoration du Saint-Sacrement plutôt que sur la célébration de l'eucharistie, développe cependant une spiritualité plus christologique que celle du siècle précédent; elle insiste beaucoup sur la réparation des outrages commis par les hommes envers le Christ.

C'est dans ce contexte qu'une laïque de Tours, Emilie Tamisier, inaugure avec l'aide de Mgr de Ségur les Congrès eucharistiques; le premier aura lieu à Lille en 1881. Ils poursuivent un double but: l'adoration et la réparation, d'une part; la communion fréquente, d'autre part. On sait en effet que, dès la fin du 4^e siècle, saint Ambroise mettait en garde les chrétiens de Milan de ne pas imiter les Grecs, qui ne communient qu'une fois l'an¹. A partir de là, la communion se fit (très) lentement plus rare, si bien que le 4^e concile de Latran (1215), comme on l'a noté ci-dessus, promulgua le précepte de la communion pascale annuelle. Les jansénistes, qui ne sont donc aucunement à la source de cette raréfaction, ne feront que la renforcer. «Dès le congrès de 1881, un vœu est adressé au Saint-Siège afin que celui-ci porte un dernier coup aux erreurs qui ont éloigné des générations chrétiennes de l'eucharistie. Jusqu'au congrès eucharistique de Rome (1905) qui célèbre le 25^e anniversaire de cette institution, la communion fréquente fera l'objet de l'attention des laïcs et des pasteurs»².

Le mouvement eucharistique représente donc une lame de fond; il est animé principalement par les jésuites et les franciscains. C'est dans sa mouvance que le pape Pie X promulguera deux décrets qui, du point de vue de la pastorale liturgique, doivent être considérés comme proprement révolutionnaires. Le 20 décembre 1905, le décret *Sacra Tridentina Synodus* prône «la réception quotidienne de la sainte eucharistie»; et comme le pape, ancien archevêque de Venise, a le sens pratique, il édicté le 8 août 1910 le décret

¹ Ambroise de Milan, *De sacramentis* V,25, éd.-trad. B. Botte, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» 25 bis, 1961, p. 133.

² A. Haquin, « Les décrets eucharistiques de Pie X. Entre mouvement eucharistique et mouvement liturgique », dans *La Maison-Dieu* 203, 1995/3, p. 61-82, ici p. 63.

Quam singulari Christus amore sur la communion des enfants dès l'âge de 7 ans³. Il mettait ainsi fin à de longues controverses, menées en contexte rigoriste, sur le bon âge auquel les enfants pouvaient communier. Il instituait surtout ce que l'on appelle depuis lors «la première communion». On réserve l'adjectif «solennelle» à celle qui se fait traditionnellement à l'âge de 12 ans; pour l'en distinguer, on parlait ici de la «petite» communion ou, pire, de la communion «privée». En tout cas, ces deux décisions se trouvent parmi les premières à être prises, en notre domaine, au 20^e siècle; elles ont été si bien reçues que plus personne aujourd'hui ne sait que, pendant quinze siècle, les chrétiens d'Occident ont peu communier.

Bien reçues, ces décisions? Oui, du moins dans les faits. Mais le sens qu'on leur accorde nous étonne beaucoup. On avait tellement perdu, à l'époque, l'habitude de communier (du moins les laïcs; les prêtres ont toujours communier lorsqu'ils célébraient la messe) que la question se pose de savoir quand il faut le faire: avant la messe, après elle, ou à quel moment de celle-ci? La question nous stupéfie; cette réaction est l'indice des changements opérés depuis lors. De fait, l'habitude s'est prise à l'époque de communier soit avant la messe, soit après elle; il a fallu attendre les années cinquante, sinon soixante, pour que la communion retrouve sa place à l'intérieur de la messe. Il ne faut pas oublier les règles du jeûne eucharistique de l'époque; elles prescrivaient de s'abstenir, les jours où l'on communiait, de tout aliment et boisson depuis la veille à minuit. Les catholiques fervents allaient donc souvent le dimanche à une «messe de communion» matinale, puis à la grand messe, vers 10h, où l'on ne communiait pas.

C. Le «Mouvement liturgique»

On le constate, les deux Mouvements ne coïncident pas. Ni dans leurs objectifs: l'eucharistie, réduite au Saint-Sacrement et à la communion, d'un côté; la liturgie dans son ensemble, de l'autre. Ni dans leurs animateurs: les jésuites et les franciscains d'un côté, les bénédictins de l'autre.

I. Dom Guéranger (1805-1875)

Ce qu'il est convenu d'appeler le Mouvement liturgique⁴ est dû à l'initiative d'un prêtre du Mans, Prosper Guéranger, qui restaura en 1833 la vie bénédictine dans le monastère de Solesmes, dans la Sarthe. Guéranger est un érudit⁵. Ses idées liturgiques se déploient dans les trois tomes des *Institutions liturgiques*, qui paraissent à partir de 1840⁶. Sa réputation s'étendit cependant au delà du cercle des lettrés grâce aux nombreux volumes de son *Année liturgique*, publiée à partir de 1841, où il invite les chrétiens à entrer dans l'esprit de la liturgie, celle des temps liturgiques, des

³ Ces textes, comme ceux qui seront cités par la suite, se trouvent facilement, en version française, dans *Les enseignements pontificaux. La liturgie*. Présentation et tables par les moines de Solesmes. T. 1: De Benoît XIV (1740) à Jean XXIII (1960), Tournai, Desclée, 1961 (infra : *Les enseignements*). Les textes latins originaux se trouvent dans C. Braga - A. Bugnini, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1963)*, Rome, CLV-Ed. Liturgiche, 2000.

⁴ B. Neunheuser, «Movimento liturgico», dans D. Sartore - A.M. Triacca, éd., *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Rome, Ed. Paoline, 1984, p. 904-918. Contrairement aux affirmations de cet auteur, l'expression est utilisée déjà par Dom Guéranger.

⁵ Sur Dom Guéranger, lire L. Soltner, *Solesmes et Dom Guéranger (1805-1875)*, Saint-Pierre de Solesmes, 1974; C. Johnson, *Prosper Guéranger (1805-1875): a liturgical theologian*, Rome, 1984 - trad. fr.: *Dom Guéranger et le renouveau liturgique*, Paris, 1988.

⁶ Dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. 1, Le Mans-Paris, 1840; t. 2, 1841; t.3, Paris, 1851. Un quatrième tome sera publié lors de la seconde édition de l'ensemble, en 1878; il reprend la lettre de Guéranger à Mgr d'Astros, évêque de Toulouse, et ses trois lettres à Mgr Fayet, évêque d'Orléans.

fêtes et des dimanches, par un commentaire nourri des textes de la liturgie et des Pères⁷.

Les idées de Guéranger sont celles de son époque; il les développera cependant de manière très riche et extrêmement féconde. En ces temps qui suivent le séisme que provoqua la Révolution française, la hantise de nombreux catholiques est celle de la société chrétienne et de ses fondements. Pour Guéranger, la liturgie, en tant que culte public, est l'âme de cette société. C'est donc en revitalisant celle-là qu'on fera vivre celle-ci. Le ferment du projet guérangérien est donc ecclésiologique; l'Eglise, pour lui, est universelle, ultra-montaine, et surtout fondement de cette société chrétienne que les malheurs des temps ont mis à mal. La liturgie, sociale par essence, en est le pivot; Guéranger appuiera ses vues sur les conceptions thomistes de la vertu de religion. La liturgie, selon lui, est la forme sociale de cette «vertu propre à l'Eglise et au fidèle qu'est la Religion, habitus complexe dont le trait décisif est la 'protestatio fidei', et la 'confession' l'expression spécifique, laquelle en fait un acte que l'Eglise exerce en son nom de société et le fidèle en son nom et son caractère de fidèle de l'Eglise».

Du point de vue interne, Guéranger pose ainsi les bases de ce que l'on appellera par la suite la «participation» à la liturgie. Il s'agit en fait d'une réappropriation; le peuple chrétien a été frustré de son bien; il ne pourra résister aux tourments révolutionnaires que s'il est armé, que si l'Eglise lui fournit de quoi s'opposer aux «idées modernes», que si la liturgie retrouve sa fonction sociale, fondement de la société chrétienne, et que tous les catholiques en sont imprégnés.

Guéranger développe ses vues en reconstruisant l'histoire selon les idées régnautes, et notamment l'ultra-montanisme. Une famille liturgique est d'autant plus valable, à ses yeux, que l'autorité qui la promeut est élevée. Avec de telles prémisses, il est clair que la valeur de la liturgie romaine dépasse toutes les autres, notamment ces liturgies «gallicanes» qui avaient fleuri au 17^e et surtout au 18^e siècle. L'exemple de Mgr Parisi, qui adopta la liturgie romaine à Langres dès 1839, l'action de Dom Guéranger, appuyé sur une opinion publique où le jeune clergé tenait une part importante, aboutirent à la disparition des liturgies diocésaines, qui avaient été adoptées en une majorité de diocèses; la dernière fut celle de Lyon, en 1875. Rome reconnaîtra en lui l'un des siens; dès 1837, le monastère acquiert le rang d'abbaye.

On souligne de plus en plus, aujourd'hui, les racines contre-révolutionnaires de la pensée de Guéranger, qui appartenait à l'entourage de Lamennais et de Montalembert. Le premier avait écrit: «Point de pape, point d'Eglise. Sans Eglise, point de christianisme. Sans christianisme, point de religion pour tout peuple qui fut chrétien, et par conséquent point de société». Cette articulation de la liturgie avec la société et, dans les circonstances de l'époque, avec une société chrétienne, comme elle l'était avant la révolution, aura une profonde influence sur le premier siècle du Mouvement liturgique; elle se manifestera, cent ans plus tard, par les liens entre lui et l'Action catholique ou les mouvements de jeunesse⁸. Les rapports du Mouvement liturgique naissant et de ce que l'historiographie contemporaine appelle l'intransigeantisme ne manquent pas d'interroger les liturgistes

⁷ Le genre littéraire, qui n'était pas entièrement nouveau, eut un grand succès; de nombreux auteurs se lancèrent ultérieurement dans la même opération: Aem. Loehr, I. Schuster, Pius Parsch, Dom Adrien Nocent, les moines de Clerlande, etc.

⁸ Lire à ce propos les travaux d'une jeune historienne italienne, Maria Paiano, notamment son livre *Liturgia et société nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 2000.

contemporains; faut-il y voir un lien essentiel, qui condamnerait le premier dans la mesure exacte où l'on renoncerait au second ? ou seulement une relation accidentelle, due aux inévitables compromis de l'histoire ? Autrement dit, quelles que soient les intentions personnelles de ses protagonistes, le Mouvement liturgique est-il le vecteur d'une conception de la liturgie liée à un type de société ancienne, à la « société chrétienne » du moyen âge ou de ce que l'on imagine tel ? Ce qui paraît certain, c'est que du neuf a pu surgir d'un contexte où fleurissaient les nostalgies d'antan.

II. L'extension du Mouvement en Europe

L'influence de Dom Guéranger fut très importante. Par sa lutte contre les liturgies gallicanes, comme on l'a déjà dit ci-dessus. Par la restauration de l'ordre bénédictin en France; ainsi, il restaure en 1853 la plus ancienne abbaye de France, celle de Ligugé. Mais son action prit une dimension internationale. En 1862-1863, deux bénédictins allemands, les frères Wolter, viennent se mettre à son école avant de refonder en 1863 la vie monastique dans l'abbaye de Beuron, aux sources du Danube, et de se faire les propagandistes des idées nouvelles. L'un d'eux, Dom Maur, devient abbé de Beuron, et publie des ouvrages importants sur la vie monastique. L'autre, Dom Placide, deviendra en 1878 le premier abbé de Maredsous, fondée en Belgique en 1872 par les moines de Beuron grâce à la générosité de la famille Desclée et à la contribution d'autres grandes familles belges. C'est de Beuron que des moines partiront pour restaurer en 1892 la grande abbaye ottonienne de Maria Laach. C'est à Beuron aussi que, en 1907, Romano Guardini a la révélation du sens profond que peut avoir la liturgie. Ultérieurement, Maredsous fonde d'abord l'abbaye de Saint-André à Bruges (1899), où Dom Gaspard Lefebvre, un lillois, se fera l'éditeur de tant de missels de fidèles; la même année, elle crée l'abbaye du Mont César, à Louvain, siège principal du Mouvement liturgique belge, avec Dom Lambert Beauduin. Le réseau se tisse; il est bénédictin.

En Allemagne, le haut-lieu du Mouvement liturgique sera l'abbaye de Maria Laach. Ses moines mèneront des études historiques; ils assureront la base scientifique du mouvement. En Belgique, celui-ci se développera selon une dimension plus pastorale; le Mont César en donnera l'impulsion durant les premières années du 20^e siècle. La France prendra le relais dès après la seconde guerre mondiale.

III. A Rome

Rome, pour sa part, ne sera pas en reste. Si le pape Pie X, on l'a vu par ses décrets eucharistiques, se situe davantage dans la mouvance du mouvement eucharistique, il prend cependant des mesures qui auront une grande portée liturgique. Il publie, le 22 novembre 1903, le *Motu proprio Tra le sollecitudini* et une Instruction sur la musique sacrée, dont tous les liturgistes connaissent par cœur un passage où le pape utilise des termes qui seront considérés comme la bannière du Mouvement:

« Notre plus vif désir étant que le véritable esprit chrétien reflorisse de toute façon et se maintienne chez tous les fidèles, il est nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté et à la dignité du temple où les fidèles se réunissent précisément pour puiser cet esprit à sa source première et indispensable: la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Eglise (*ex actuosa cum sacrosanctis mysteriis, publicis solemnibusque Ecclesiae communicatione*)⁹.

Participation active ! Les termes même qu'utilisera Vatican II ! Il faut cependant faire remarquer que le *Motu proprio* ne porte pas principalement sur cet aspect, qui

⁹ *Les Enseignements*, t. 1, n 220, p. 175.

se trouve traité ici de façon plutôt latérale. De plus, le terme *participatio* ne s'y trouve pas; le mot latin utilisé est *communicatio*, qui n'est pas moins fort, tant s'en faut. Le fait est que le pape considère la «communication» à la liturgie comme la source première et indispensable du véritable esprit chrétien. Ce point d'insistance sera confirmé et développé par *Divini cultus* de Pie XI (1928) et *Mediator Dei* de Pie XII (1947).

Ultérieurement, le pape Pie X entreprend une réforme du calendrier et du bréviaire. Pour la mener à bon terme, il la tient à l'écart de la Congrégation des Rites, dont c'était la compétence; précédent qui sera repris par le pape Paul VI en 1964, créant, à côté de la Congrégation, le *Consilium* pour la mise en œuvre de la réforme conciliaire ! Le 1 novembre 1911, la Constitution *Divino afflatu* décide une rationalisation du bréviaire, soumis à des règles estimées trop complexes. Tenant cependant à maintenir la tradition de la récitation hebdomadaire du psautier (à laquelle Vatican II renoncera), le pape renonce à un autre principe séculaire, celui de suivre l'ordre du psautier, sans sauter un psaume, sans en répéter un. C'est ainsi que l'office des Laudes ne s'achève plus désormais par le chant des trois derniers psaumes, les 148-149 et 150, les laudes qui avaient donné leur nom à l'office; A. Baumstark, le grand liturgiste allemand de la première partie du 20^e siècle, lui en tiendra toujours rigueur¹⁰ ! Quant au calendrier, il est allégé; on veille surtout à ce que le dimanche ne soit plus jamais recouvert par une fête de saint: les bases de la mise en relief du mystère pascal s'établissent¹¹ !

On voit déjà poindre, en ces débuts du Mouvement liturgique, les germes qui ne manqueront pas de croître au cours du 20^e siècle. Il ne faudrait cependant pas croire que tous les catholiques étaient de chauds partisans du Mouvement liturgique; certains même y résistaient; la plupart en ignoraient l'existence. Il est pourtant difficile de mettre en cause la continuité entre ces prémices et l'œuvre liturgique de Vatican II. Le chapitre suivant en fournira la preuve.

2. Le Mouvement liturgique durant la première moitié du 20^e siècle

A. En Belgique, Dom Lambert Beauduin (1873-1960)

Né en 1873 près de Waremme, en Hesbaye, pays de riches cultures où la terre colle aux sabots, Oscar Beauduin est ordonné prêtre du diocèse de Liège en 1897. La ville est un haut-lieu de l'essor industriel du 19^e siècle. Attiré par les problèmes sociaux, encouragé en cela par son évêque qui venait de fonder en 1894 une *Congrégation des aumôniers du Travail*, le jeune abbé Beauduin y entre dès 1899. L'homme a du flair; il sent les questions vives.

Après sept ans cependant, il quitte cet apostolat populaire pour entrer dans la jeune abbaye du Mont César, fondée en 1899 par Maredsous comme lieu de formation pour les moines envoyés aux études à l'Université de Louvain. Tournant important de sa vie ! En quelques années, Dom Lambert laisse une marque indélébile sur le Mouvement

¹⁰ «Aux réformateurs du *Psalterium Romanum*, écrit-il, revient donc l'honneur d'avoir brisé l'universalité d'un usage liturgique qui a été suivi, on peut le dire, par le divin rédempteur lui-même pendant son séjour terrestre»: *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne, 1953³, p. 43.

¹¹ Sur les réformes de Pie X, on peut consulter H. Vinck, «Essai de réforme générale du bréviaire par Pie X en 1913», *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, 1978, p. 69-74 ; B. Ponsard, «Réforme et liturgie sous Pie X (1903-1914)», dans le volume *Liturgiereformen*, offert comme Mélanges à Dom Angélus Häussling, aux éditions Aschendorff, Munster, 2002.

liturgique. La première guerre mondiale vient interrompre ces projets. Ultérieurement, ce sont les questions œcuméniques qui le passionnent; appuyé par le cardinal Mercier, archevêque de Malines, il est l'animateur des *Conversations de Malines* (1921-1926) entre anglicans et catholiques, et fonde en 1925 le Monastère de l'Union à Amay-sur-Meuse, déplacé en 1939 à Chevetogne, devenue abbaye de l'Exaltation de la Croix en 1990. Estimé trop dérangeant par ses frères, il est condamné à l'exil en 1932. Envoyé à En-Calcat, il rejoindra bientôt la région parisienne, et participera activement à la fondation du CPL en 1943. Revenu à Chevetogne en 1951, il y mourut en 1960¹².

Dom Lambert Beauvuin est un être charismatique. Homme de terrain, tout en ayant les antennes très sensibles pour capter les idées nouvelles, il fut surtout soucieux de trouver les moyens concrets de réaliser ses projets; il fit passer dans la pratique les grandes idées de l'époque, tant au plan liturgique qu'œcuménique.

1. L'œuvre liturgique de Dom Lambert Beauvuin

Dès son entrée au Mont César, le 5 octobre 1906, le jeune moine est pris par la pratique de la vie liturgique, telle qu'elle est vécue dans un monastère issu de la rénovation guérangérienne, et par les idées du Mouvement liturgique. Tout en enseignant le cours de dogmatique à l'abbaye, il prépare une intervention pour le *Congrès des œuvres catholiques* qui doit se tenir à Malines en septembre 1909. Pour obtenir les appuis nécessaires, il écrit au cardinal Mercier, initiative qui fut le début d'une longue collaboration entre les deux hommes. Il adresse aussi à la congrégation bénédictine, réunie en chapitre à Beuron, un rapport solidement charpenté, intitulé *De promovenda sacra liturgia*. A Malines, il prononce sa conférence au titre programmatique, *La vraie prière de l'Eglise*, dans une Sous-section 5, *Liturgie et musique religieuse*, où on avait enfin daigné lui faire une place.

La liturgie est en effet à ses yeux «la vraie prière de l'Église». En union avec la liturgie céleste, elle véhicule toute la tradition de l'Eglise, et forme ainsi les participants à la règle sûre de la foi. En tant que prière sociale et extérieure, elle crée entre eux un puissant lien d'union (on retrouve ici l'influence de Guéranger). Il faut donc la promouvoir, à rencontre de l'individualisme qui mine la vie paroissiale, où la grand-messe est désertée. De cet effort, on peut attendre «un besoin moins grand des dévotions nouvelles» et «un usage plus naturel, et partant, plus bienfaisant de l'eucharistie». Comme moyens concrets d'atteindre cet objectif, il propose de «rendre toute notre piété plus liturgique», mais surtout de «répandre le missel, traduit comme livre de piété, et populariser au moins le texte intégral de la messe et des vêpres de chaque dimanche avec traduction dans les deux langues [on est en Belgique !]. Ainsi tous les fidèles seront amenés à renoncer pendant les offices divers à la récitation des prières privées»¹³.

Le professeur B. Fischer, grand liturgiste allemand, a nommé cette intervention «l'événement de Malines»¹⁴, considéré par certains comme le début du Mouvement liturgique.

¹² On peut lire aujourd'hui la magistrale biographie de Dom Lambert écrite par deux prêtres belges, Raymond Loonbeek et Jacques Mortiaux, *Un pionnier, Dom Lambert Beauvuin (1873-1960). Liturgie et unité des chrétiens*, 2 tomes, Louvain-la-Neuve - Editions de Chevetogne, coll. «Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie», 7^e série, fasc. 12-13. 2001, XXX-1612p.

¹³ L. Beauvuin, «La vraie prière de l'Eglise», résumé publié à l'occasion du cinquantenaire du Mouvement liturgique dans les *Questions liturgiques et paroissiales* 40-41, 1959, p. 218-21, ici p. 221.

¹⁴ B. Fischer, «Das 'Mechelner Ereignis' vom 23 September 1909», *Liturgisches Jahrbuch* 9, 1959, p. 203-219.

L'influence de Guéranger sur les propos de Dom Lambert invite plutôt à y voir le point de départ du mouvement en Belgique, avec la note pastorale qu'il y imprime.

Outre les idées de l'orateur, développées avec force et clarté, la grande nouveauté réside dans la proposition de diffuser un missel des fidèles. Si effectivement la liturgie est la nourriture spirituelle fondamentale des chrétiens, et si la langue latine les empêche d'y goûter pleinement, l'idée s'impose de trouver un subterfuge pour surmonter la difficulté; l'usage des langues vernaculaires n'était pas encore à l'ordre du jour.

L'idée d'un missel des fidèles n'était pas nouvelle. Il existait depuis longtemps des recueils de «prières à dire pendant la messe»; c'étaient des paraphrases, souvent allégoriques, non des traductions. On trouvait aussi, surtout depuis le 18^e siècle, les missels bilingues à l'usage des fidèles¹⁵. La traduction du canon de la messe, comme celle de la Bible, était toujours à l'Index. En 1882, Dom Gérard van Caloen, prieur de Maredsous, qui a visité Solesmes et Beuron, publie non sans difficultés un *Missel des fidèles*, muni d'une approbation officielle du cardinal Dechamps, archevêque de Malines. L'œuvre connaîtra trois nouvelles éditions, en 1896, 1901 et 1911.

Le trait de génie de Dom Beauduin fut donc de s'appuyer sur le missel des fidèles pour rendre effectives les idées du Mouvement liturgiques qui le fascinaient. Grâce à cet instrument, les fidèles pourraient avoir accès aux textes de la liturgie, et se nourrir aux meilleures sources spirituelles, plutôt que de devoir se contenter des dévotions, ou d'une activité parallèle.

Se mettant lui-même au travail, il édite à partir de 1909-1910 un missel-revue: *La Vie Liturgique, Revue mensuelle contenant les prières de la messe et des vêpres de tous les dimanches de l'année avec traduction et explications élémentaires des cérémonies du culte*. En 1910, il lance une revue destinée au clergé, *Les Questions liturgiques*. Il s'agit bien, dans l'esprit de Dom Lambert, d'une revue pastorale plus que de spiritualité bénédictine.

En 1911, l'inépuisable animateur organise la première semaine de formation liturgique du Mont César; parmi les intervenants, on trouve, outre des moines du Mont César et de Maredsous, des personnalités comme Mgr Batiffol et l'abbé Raoul Harscouët, professeur au Grand Séminaire de Saint-Brieuc. Ces semaines d'études connurent un réel succès; elles abordèrent des thèmes de première importance, comme «la participation active des fidèles au culte», en 1933, avec des exposés sur le sacerdoce des fidèles. La «semaine» de 1912 se tint à Maredsous; ultérieurement, elles eurent lieu à Louvain, et furent publiées dès l'année suivante dans la série des *Cours et conférences des semaines liturgiques*.

En 1911 encore se tint, toujours au Mont César, une «Semaine grégorienne», destinée aux chantes et organistes. Ainsi, aucun secteur de la vie liturgique n'échappe au souffle du renouveau.

II. Sa théologie de la liturgie

Ces idées nouvelles ne rencontrèrent pas que des partisans. Certains s'inquiétaient de la place ainsi donnée à la liturgie, au détriment des dévotions et de la prière personnelle, appelée souvent *oraison*, dans les milieux spirituels.

En 1913, Dom Maurice Festugière, moine de Maredsous, écrit un livre intitulé *La liturgie catholique*¹⁶. C'est un index et un ensemble de notes plus qu'un ouvrage rédigé.

¹⁵ M. Albaric, *Histoire du missel français*, Paris, Brepols, 1986.

¹⁶ Dom Maurice Festugière, *La liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements*, Maredsous, 1913, 200 p. La page de titre porte la mention suivante: Extrait de la *Revue de Philosophie*, N de mai-juin-juillet 1913: «L'Expérience religieuse dans le Catholicisme», 2^e série, pp. 692-886.

Il s'adresse à un public formé, pour leur présenter une étude philosophique de la liturgie. L'ouvrage est stimulant, mais sa nature très lacunaire, voire polémique, a fait surgir pas mal de questions.

En novembre de la même année, le jésuite J.-J. Navatel y répond par un article des *Etudes*¹⁷. Ne voulant pas faire de la controverse, il commence par saluer le mérite des bénédictins qui se consacrent à la cause de la liturgie. Mais il s'interroge sur sa nature; il écrit:

«Originellement, la liturgie chrétienne ne désignait que la consécration eucharistique, plus tard le formulaire des prières et des cérémonies relatives à la sainte messe. Aujourd'hui, on entend par liturgie, en général, la célébration de la messe, l'administration des sacrements et la récitation de l'office divin. Cependant, prise dans son sens le plus usuel, la liturgie signifie, pour le monde, la partie sensible, cérémonielle et décorative du culte catholique... Quoiqu'il en soit et quelque acception que l'on choisisse, la liturgie n'aura toujours qu'un rôle occasionnel et en général très secondaire dans l'opération qui ouvre un cœur aveugle à la lumière de l'Évangile»¹⁸.

On lit ici les conceptions courantes de l'époque, par rapport auxquelles on peut mesurer l'avancée que représentent les idées du Mouvement liturgique; curieusement, bon nombre de catholiques répéteraient peut-être la même chose, au début du 21^e siècle.

Si les protagonistes ne s'entendent guère sur la définition de la liturgie, leur opposition se fait plus aiguë lorsqu'il s'agit de la prière et de la spiritualité. Selon le père Navatel, les écrits «liturgiques» jettent le discrédit sur les méthodes d'oraison développées par les grands spirituels, les qualifiant de nouvelles; or, à ses yeux, les Ordres religieux furent fondés à la suite du dépérissement de la vie monastique, qui avait abandonné l'oraison. Il déplore donc l'erreur funeste qui consiste «à déprécier l'oraison méthodique et l'intention ouverte de l'abolir pour lui substituer l'oraison liturgique»¹⁹. Or la liturgie n'est que décorative.

La piété de l'Eglise

Dom Lambert Beauvain n'avait pas le tempérament à rester hors de l'arène. En mai 1914, il publie un petit livre intitulé *La piété de l'Eglise*²⁰. Signe de son tempérament de diplomate, la page de titre porte en exergue la fameuse citation du *Motu proprio* de Pie X (1903) signalée plus haut, avec la mention de la participation active. A. Haquin écrit: «Dom Beauvain s'est saisi de ce texte comme d'un bouclier»²¹.

Le livre contient deux parties. La première, «La restauration liturgique», est un écrit d'ordre général; il pourrait paraître intemporel à qui ne connaît pas les controverses de l'époque. Mais l'auteur souligne fortement la dimension sociale de la liturgie, signalant ainsi sa dépendance à l'égard de Dom Guéranger, et creusant la distance entre l'oraison personnelle, voire individuelle, et la liturgie, action publique de l'Eglise. On peut y lire en outre quelques passages forts, tels celui-ci:

«La piété des fidèles n'est pas suffisamment éclairée sur ce point et plus d'une âme pieuse se scandaliserait peut-être si on lui disait que le but *principal* de Notre Seigneur, dans l'institution de l'Eucharistie, n'a pas été d'être l'Hôte permanent de nos

¹⁷ J.-J. Navatel, «L'apostolat liturgique et la piété liturgique», *Etudes* 137, novembre 1913, p. 449-476.

¹⁸ *Ibidem*, p. 452. C'était déjà la ligne de pensée de Mgr Fayet, évêque d'Orléans, un des opposants à Dom Guéranger.

¹⁹ *ibidem*, p. 474.

²⁰ Dom Lambert Beauvain, *La piété de l'Eglise. Principes et faits*, Abbaye du Mont-César - Abbaye de Maredsous, mai 1914.

²¹ A. Haquin, *Dom Lambert Beauvain et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, coll. «Recherches et synthèses», 1970, p. 80.

tabernacles, mais bien *de réaliser chaque jour, dans chaque membre du Christ, le mystère de mort et de vie du Chef par le Sacrifice et le Sacrement eucharistiques*²².

Si le passage se ressent encore du vocabulaire tridentin, il est par ailleurs étonnamment moderne, et annonce les vues de Dom Casel dont nous parlerons plus loin.

La seconde partie de l'opuscule, il intitule d'emblée son premier paragraphe: 'Les actes liturgiques, supérieurs à l'oraison'; on y lit:

«Tous les actes liturgiques, en tant qu'actes du sacerdoce visible de Jésus-Christ et indépendamment des autres richesses qu'ils peuvent contenir, sont sur un autre plan et d'un autre ordre que toutes les activités de l'âme que nous avons groupées sous le nom générique d'*Oraison*.

En vérité, toute comparaison est ici injustifiée et inutile. Les actes liturgiques, compris avec l'ampleur que nous avons suffisamment indiquée plus haut, tirent leur puissance de sanctification et d'intercession du fait qu'ils sont authentiquement les actes sacerdotaux de la hiérarchie visible. Par eux, Jésus-Christ achève l'œuvre de son sacerdoce; l'Esprit-Saint agit sur les âmes; l'Eglise fait jaillir de son pouvoir sacerdotal toute sa vertu; bref, nous sommes à la source de la vie surnaturelle. Plus nous y participons, corps et âme, plus nous puiserons à cette source²³.

Le titre du livre indique donc parfaitement la conception de la liturgie de Dom Beauduin; celle-ci représente *la piété* (on dira plus tard la prière) chrétienne par excellence; de plus, ce n'est pas une dévotion particulière ou la spiritualité propre aux bénédictins, mais la piété *de l'Eglise* comme telle.

Le déclenchement de la première guerre mondiale mettra fin, si l'on peut dire, à ces hostilités liturgiques. Les idées de Dom Lambert poursuivront leur chemin, notamment grâce aux revues, mais lui-même se lancera dans le travail œcuménique²⁴.

On s'est attardé à l'œuvre de ce pionnier, car elle recèle presque toutes les idées que le Mouvement liturgique ne fera ultérieurement qu'approfondir; elles seront relayées par l'encyclique *Mediator Dei* (1947) du pape Pie XII, et aboutiront à la définition de la liturgie donnée par la Constitution conciliaire. C'est dire le temps qu'il faut pour que les esprits évoluent. Ceci explique que, durant la première moitié du 20^e siècle, les modifications furent minimes dans la vie liturgique des fidèles. On citera encore ici les principaux ouvriers du chantier, en Allemagne et en France; ils ont poursuivi l'œuvre de leurs prédécesseurs et, par leurs travaux de fond, ils ont permis l'éclosion ultérieure des fruits.

B. En Allemagne, la science liturgique

Le contexte allemand est assez différent de celui de la France, durant la première moitié du siècle. Si l'abbaye de Beuron connaît encore une certaine activité liturgique, le flambeau passe à celle que ses propres moines ont refondée, la célèbre abbaye ottonienne de Maria Laach. L'impulsion y est donnée par son abbé, Dom Ildefons Herwegen, qui fonde en 1918 une collection au titre programmatique, *Ecclesia orans*²⁵,

²² L. Beauduin, *La piété de l'Eglise*, p. 60; c'est l'auteur lui-même qui souligne. Nous citons selon la pagination de la 1^e édition.

²³ *Ibid.*, p. 70-71.

²⁴ On peut faire remarquer la continuité de ses intérêts, car *La piété de l'Eglise* porte, sur l'apage de titre, une reproduction de l'autel de Saint-Pierre de Rome, avec le baldaquin du Bernin, et la légende: *Ut unum sint*.

²⁵ Le titre sera repris par la revue de l'Institut Saint-Anselme, en 1984; le manuel français, publié sous la direction du chanoine Martimort en 1961, en est une traduction: *L'Eglise en prière*.

où paraîtront de belles études, de nature plutôt spirituelle. L'année suivante, Dom Cunibert Mohlberg, qui avait fait ses études d'histoire à Louvain, en habitant au Mont César, fonde la prestigieuse collection de recherche *Liturgiegeschichtliche Quellen [Sources de l'histoire de la liturgie]*, qu'il inaugure lui-même par une édition du sacramentaire gélasien franc, et où seront publiés une série de sources qui feront connaître plus précisément les évolutions historiques de la liturgie. En 1921, Dom Odo Casel, moine de la même abbaye, fonde avec Anton Baumstark et Romano Guardini (trois noms que nous retrouverons ci-dessous) leur revue *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1921-1941), devenue en 1950 *l'Archiv für Liturgiewissenschaft*; c'est la revue liturgique du plus haut niveau scientifique.

Mais les moines, même allemands, ne font pas que de la science. C'est dans la crypte de l'abbaye de Maria Laach, dit-on, qu'eut lieu en 1921 la première «messe dialoguée», célébrée face au peuple. De quoi s'agit-il ? Jusqu'ici, le prêtre disait sa messe, et les fidèles y assistaient, comme on l'a déjà dit plusieurs fois. En vue de les rendre plus activement participants, on songe maintenant à demander aux membres de l'assemblée non seulement de répondre Amen à la fin des prières, mais même de dialoguer certaines parties de la messe, comme le Kyrie, le Gloria et le Credo, s'ils ne sont pas chantés, ou les prières au bas de l'autel.

II. Vatican II. L'œuvre conciliaire et sa réception

4. L'œuvre liturgique du IIe concile du Vatican

Le 25 janvier 1959, dernier jour de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, Jean XXIII, pape depuis trois mois, annonça la convocation d'un concile. Ce fut comme un coup de tonnerre ! Si, jusque là, on sentait croître les mouvements de renouveau, la hiérarchie de l'Eglise catholique ne semblait pas disposée à leur emboîter le pas avec trop de précipitation. Et voici que la plus haute instance de son gouvernement était convoquée en vue d'un *aggiornamento*. Cette annonce souleva une immense espérance. La première démarche fut la consultation de tous les évêques, invités à faire part de leurs souhaits quant aux questions à envisager par le concile. En ce qui concerne la liturgie, une Commission préparatoire fut constituée, sous la présidence du Cardinal Cicognani, préfet de la Congrégation des Rites, avec le Père Annibale Bugnini comme secrétaire. Dans la Commission conciliaire elle-même, on trouve le chanoine Martimort. C'est ce groupe cependant qui, sous la direction des Pères conciliaires et des évêques membres, rédigea la Constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum concilium*, la première qui fut votée par le concile, le 4 décembre 1963.

A. La Constitution

La Constitution contient une série de décisions concernant la vie liturgique de l'Eglise. Celles-ci sont cependant précédées et justifiées par une forte conception théologique de la liturgie, exprimée dans les «Principes généraux» du chapitre 1.

La liturgie est d'emblée définie comme «l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et réalisée d'une manière propre à chacun d'entre eux, et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, à savoir par le Chef et par ses membres²⁶».

Ce passage, qui reprend des éléments de l'encyclique *Mediator Dei*, donne un solide fondement christologique aux actions liturgiques. On est loin d'une conception purement cérémonielle du culte chrétien. Cette compréhension christologique de la liturgie fait

²⁶ *Sacrosanctum concilium*, n° 7

place également à la théologie des mystères chère à Dom Casel; la Constitution cite en effet deux fois l'oraison où le moine de Maria Laach trouvait comme l'expression même de sa pensée: «chaque fois que ce sacrifice est célébré en mémorial, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit²⁷». La liturgie ne se comprend pas comme le souvenir nostalgique des oeuvres du Christ, mais bien plutôt comme leur accomplissement sacramental. «Aujourd'hui» est un des termes les plus forts de la liturgie, car il affirme la présence des mystères du Christ pour son Eglise. Le n° 7 de la Constitution, qui décrit les divers modes de présence du Christ, doit beaucoup à l'inspiration casélienne.

Ces vues permettent de déployer une véritable ecclésiologie de la liturgie; celle-ci était déjà présente antérieurement, mais la Constitution lui permet de s'épanouir. Elle a comme pivot la notion d'assemblée, à laquelle le chanoine Martimort a consacré tant d'efforts²⁸. L'assemblée est une portion de l'Eglise locale; sa compréhension permet enfin de surmonter le clivage entre prêtres et laïcs, entre 'la messe du prêtre' et les fidèles qui y assistent, entre le canon de la messe et l'«offertoire», dans la compréhension qu'on en avait développée durant la première partie du 20^e siècle. En fait, l'assemblée est une notion englobante; les ministres en font partie. C'est à l'intérieur de l'assemblée que des ministères sont requis, dont celui de l'évêque ou du prêtre.

L'assemblée est le fondement de l'idée de participation; celle-ci ne doit pas se réduire à une délégation par le prêtre de certaines fonctions, comme les lectures, qu'il concéderait à des laïcs. En son fondement, la participation est la réappropriation par le peuple chrétien de son propre bien; c'est l'assemblée qui est le sujet de l'action liturgique²⁹; à preuve le 'nous' de toutes les prières liturgiques³⁰. La participation active est mentionnée une dizaine de fois dans la Constitution, signe qu'elle en est comme un leitmotiv. Il en découle la possibilité d'étendre l'usage de la langue vivante, exprimée encore avec une certaine timidité:

«Comme le recours à la langue du pays peut être souvent fort utile pour le peuple, il sera permis de ce fait de lui accorder une place plus importante³¹».

Le fondement ecclésiologique de la liturgie requiert une modification du droit liturgique; désormais, ce dernier n'appartient plus entièrement au Saint-Siège et à la Congrégation des Rites, mais aussi à l'évêque diocésain et, «dans les limites fixées, aux diverses assemblées territoriales d'évêques³²». Il justifie notamment deux décisions: l'extension de l'usage de la concélébration, pour les prêtres; la restauration de la prière universelle, pour les laïcs qui y exercent leur fonction sacerdotale. On parle habituellement de réforme liturgique; en fait, on s'en rend compte, il s'agit d'une réforme ecclésiologique, qui trouve son expression et sa visibilité dans la liturgie. Les chapitres suivants de la

²⁷ C'était l'oraison sur les offrandes du 9^e dimanche après la Pentecôte ; la Constitution la cite au n° 2 et y fait allusion au n° 6. Le concile la mentionne aussi dans *Lumen Gentium* 3, *Optatam totius* 4, *Presbyterorum ordinis* 13. Le Missel romain de 1970 l'a promue au Jeudi saint.

²⁸ Ses meilleurs articles sur l'assemblée ont été réunis dans les *Mélanges* qui lui ont été offerts, sous le titre *Mens concordet voci*, Tournai, Desclée, 1983, p. 193-246.

²⁹ Il faut lire l'article programmatique de Y.-M. Congar, «L'ecclèsia' ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», dans J.-P. Jossua - Y.-M. Congar, éd., *La liturgie après Vatican II*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Unam sanctam» 66, 1967, p. 241-282.

³⁰ Lire par exemple P.-M. Gy, «Le 'nous' de la prière eucharistique», LMD 191, 1992/3, p. 7-14.

³¹ SC, 6§2.

³² *Lb.* n.° 22. ,§1 et 2

Constitution comportent les décisions de révision de la messe (ch. 2), des autres sacrements et sacramentaux (ch. 3), de l'Office divin (ch. 4) et de l'Année liturgique (ch. 5). Elle se termine par deux chapitres sur la Musique sacrée et sur l'Art sacré. En ce qui concerne la messe, la décision la plus importante est de choisir comme modèle la messe avec peuple, à la différence du Missel tridentin qui privilégiait la messe privée; les premiers mots du Missel sont maintenant: «Lorsque le peuple est rassemblé». Il faut noter aussi la décision «d'ouvrir plus largement les trésors de la Bible³³», ce qui aboutira au nouveau lectionnaire dominical étalé sur trois ans. Pour les sacrements, la Constitution décide de restaurer le catéchuménat des adultes par étapes³⁴, et d'adapter le rituel du baptême des enfants à la situation réelle des tout-petits³⁵: la décision est lourde de conséquence, car elle comporte implicitement la reconnaissance que le baptême-type est celui des adultes, et elle modifie le rituel pour les petits enfants, en mettant les parents en première ligne.

La Constitution, on s'en rend compte, est un document de très grande importance. Le chapitre I donne les fondements théologiques de la liturgie; c'est là qu'on trouve l'inspiration profonde, avec l'ecclésiologie qui la sous-tend, et l'esprit de la liturgie. Les décisions des chapitres ultérieurs, si importantes soient-elles, n'en sont d'une certaine manière que des conséquences. Restaient à les mettre en œuvre !

B. La mise en œuvre par le *Consilium* (1964-1969)

Comme l'avait fait Pie X pour faire aboutir ses projets, Paul VI retira l'application de la Constitution à la Congrégation des Rites pour la confier à un organisme créé pour la circonstance, le *Consilium* ou Conseil pour l'exécution de la Constitution. Il était constitué de membres, cardinaux ou évêques, qui prenaient les décisions, et d'experts qui préparaient les dossiers. Le président en fut le cardinal J. Lercaro, archevêque de Bologne, et le secrétaire A. Bugnini, lazariste romain, qui occupait déjà la même fonction dans la Commission créée par Pie XII en 1948³⁶.

Le P. Bugnini était un homme de métier; de plus, il était efficace. Il constitua trente-neuf groupes de travail (les *coetus*), répartissant la tâche entre chacun d'eux. Chaque *coetus* avait à sa tête un *relator*, assisté d'un secrétaire, qui organisaient le travail. Lorsqu'un *schéma* préparé par un *coetus* était prêt, les évêques l'examinaient; ils l'approuvaient, l'amendaient ou le renvoyaient. Ce fut une aventure extraordinaire, car les projets de réforme auxquels les liturgistes avaient songé tout au long de la première partie du siècle pouvaient maintenant aboutir et prendre forme liturgique concrète. Le premier chantier mené à terme fut celui des ordinations; le *relator* en était Dom Botte, qui connaissait le dossier par cœur, et le secrétaire B. Kleinheyser, qui venait d'achever une thèse à Trèves sur l'ordination des prêtres.

³³ *Ib.*, n°51.

³⁴ *Ib.*, n°64.

³⁵ *Ib.*, n°67.

³⁶ A. Bugnini présente le dossier de la réforme dans son livre *La riforma liturgica (1948-1975)*, Rome, Ed. Liturgiche, 1983, 1997². Il y décrit le travail des 39 coetus ou commissions créées pour faire aboutir les décisions conciliaires. Les textes, qui se font plus nombreux, se trouvent, en version française, dans *Les enseignements pontificaux et conciliaires. La liturgie*, t. 2: *Concile et après-concile*, par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée, 1968. Les textes latins originaux se trouvent dans R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* (EDIL). T. 1 : 1963-1973, Turin, Marietti, 1976 ; t. 2 : 1973-1983, Rome, CLV-Ed. Liturgiche, 1988 ; t. 3 : 1983-1993, *ib.*, 1997.

Le travail, présenté en 1968, fut adopté et publié le 15 août 1968.

Ici se manifeste la nouveauté de la situation. Car le *coetus* a réalisé un rituel type, en latin. Puisque la liturgie peut dorénavant être célébrée en langue vernaculaire, il faut traduire le texte latin, et l'adapter selon les modalités prévues. Pour ce faire, des commissions internationales se constituent, selon les grandes langues; en français, les Conférences épiscopales d'Afrique du Nord, de Belgique, du Canada, de France, de Suisse, et les évêques du Luxembourg et de Monaco se rassemblent dans la *Commission internationale francophone pour les traductions liturgiques* (CIFTL), dont le secrétariat est assuré à Paris par le CNPL.

En ce qui concerne les Ordinations, par exemple, la traduction française a été réalisée rapidement; elle a été envoyée à Rome qui en donna la *recognitio* nécessaire, puis elle a été imprimée en 1969. Ultérieurement, le laps de temps a augmenté entre la publication latine et les adaptations francophones, car on a perçu le bienfait d'un temps d'expérimentation.

Les *Instructions*

Entre 1964 et 1991, le *Consilium*, puis la Congrégation, ont publié 35 livres liturgiques. En outre, ils ont édicté des Instructions pour la mise en pratique de la Constitution; la première, intitulée *Inter oecumenici*, date du 26 septembre 1964, moins d'un an après le vote de la Constitution; elle encourage vivement la formation liturgique des clercs, chargés de célébrer, petit à petit, selon les nouvelles prescriptions; elle fournit aussi des indications sur la manière de proposer les lectures bibliques en langue vivante. Son chapitre 5 est consacré à la construction des églises, à la place de l'autel et du baptistère, toutes réalités dont l'importance apparaît plus vivement, à partir du moment où l'on commence à les modifier. Cinq Instructions ont ainsi été publiées, les deux dernières portant respectivement sur l'inculturation (1994) et sur les traductions (2001).

Dans ces premiers documents apparaît vivement ce que l'on peut appeler la dynamique du concile. Ainsi, pour l'utilisation de la langue vivante, on a remarqué ci-dessus que la Constitution était encore timide; une fois que l'on est passé à sa mise en œuvre, on a rapidement compris qu'il ne pouvait pas s'agir seulement d'une tolérance pour quelques éléments de la célébration; comme celle-ci forme une unité, il s'est avéré impossible de passer continuellement d'une langue à l'autre. Les faits ont donc entraîné plus loin que les textes ne l'avaient effectivement prévu.

De même pour les prières eucharistiques. Il est assez stupéfiant de constater que la Constitution ne souffle mot du cœur même de la messe; à l'époque, il paraissait intouchable. C'est dans le travail du *Consilium* que s'est posée la question du Canon romain, puis d'éventuelles autres prières eucharistiques; elle a finalement entraîné la décision de composer trois nouvelles prières eucharistiques, publiées en 1968.

De même encore pour la Liturgie des Heures; sa Présentation générale va plus loin que la Constitution dans la proposition d'en faire «la prière de l'Eglise», c'est-à-dire de tous les baptisés. En d'autres termes, le travail de mise en œuvre des décisions conciliaires a fait prendre conscience de la dynamique d'ensemble de la réforme, et de sa logique.

C. Les modifications

Les années 1964-1975 ont été une époque de changements considérables dans la célébration de la liturgie. Ces modifications, c'est toute leur nouveauté, provenaient maintenant du droit liturgique de l'Eglise romaine, et non d'initiatives privées ou seulement d'usages locaux. Retenons ici les plus marquants, selon l'ordre chronologique de leur entrée en vigueur.

16/2/1964, (1^{er} dimanche proclamation des lectures bibliques de la messe en de Carême) français

3/1/1965	les oraisons, et le Notre Père en français
10/4/1966	version oecuménique du Notre Père, avec tutoiement
26/11/1967,	1 ^{er} dimanche le canon de la messe en français de l'Avent
11/11/1968	trois nouvelles prières eucharistiques
16/9/1969	introduction du nouveau lectionnaire de semaine
30/11/1969,	1 ^{er} dimanche introduction du nouvel <i>Ordo missae</i> , et du Rituel du de l'Avent
	Baptême des petits enfants
1/1/1970	introduction du nouveau lectionnaire dominical
16/2/1975,	1 ^{er} dimanche trois prières eucharistiques pour assemblées avec de Carême
	des enfants, et deux pour la réconciliation
1/1/1979	Nouveau Rituel de la pénitence et de la réconciliation

5. La réception du concile

Ce chapitre couvrira les trente-cinq dernières années du siècle, celles qui virent s'instaurer la nouvelle manière de célébrer la liturgie, selon les décisions du concile. Ce sont aussi celles qui sont le mieux connues des lecteurs qui, pour certains, les ont toutes vécues. Années de travail intense pour les liturgistes, qui doivent passer à la mise en œuvre des décisions, dans les livres comme dans la pratique des célébrations. Années d'hésitation, aussi, entre joie d'une liturgie plus participative et regret, parfois, de ce qu'il a fallu quitter, ou des rêves qui ne se sont pas réalisés.

Pour décrire cette dernière partie du 20^e siècle, on relèvera six points d'attention; mise à part la lettre de Jean-Paul II (D), ce ne sont pas des étapes successives, mais des mouvements en partie simultanés qui ont dessiné la trame des années après le concile³⁷.

A. Un accueil mouvementé

La toute grande majorité des chrétiens, pour ne pas dire de l'ensemble des populations occidentales, accueillit favorablement la réforme conciliaire. On y vit une mise en œuvre de *l'aggiornamento* annoncé par Jean XXIII, et un renouvellement dont certains pensaient que l'Eglise n'était plus capable. Beaucoup se sont réjouis d'entendre maintenant en leur langue les lectures bibliques, les prières de la messe et des autres sacrements, le *Notre Père* par exemple, et de pouvoir y participer beaucoup plus aisément. Ils ont perçu que la liturgie rejoignait «la vie», comme on disait; c'était l'esprit de la Constitution conciliaire sur l'Eglise dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*). Un élan, en effet, caractérisait cette époque, que l'on nomme souvent les *golden sixties*. On se sentait pris dans l'enthousiasme de la nouveauté, même si certains avaient quelque peine à quitter leurs habitudes anciennes. Les responsables de la liturgie, dans les diocèses, ne ménagèrent pas leurs efforts; ils multiplièrent rencontres et sessions pour expliquer le sens des changements et la manière de les réaliser. Les revues liturgiques rivalisèrent de talent pour permettre aux chrétiens, surtout aux responsables liturgiques, d'agir à bon escient et d'entrer intelligemment dans «la nouvelle liturgie», comme certains se plaisaient à la nommer.

³⁷ On peut lire une mise en perspective historique de la situation liturgique au tournant du siècle dans l'article de P. Prétot, «Vivre la liturgie aujourd'hui, trente-cinq ans après Vatican II», dans *Esprit et Vie* 111, 2001/30, p. 3-8 ; 2001/31, p. 3-11.

I Mai 68

Les courants socio-culturels de l'époque ne doivent pas être négligés. N'oublions pas que les années 60 ont vu fleurir pas mal de mouvements réformistes, qui traversèrent l'Occident de Rome jusqu'à Berkeley. La France a connu son fameux «mai 68». Certains jeunes pensaient que ce serait «le grand chambardement» ! Ces courants charriaient des valeurs plus ou moins profondes; mais un souffle passait, indéniablement; un esprit nouveau, qui mettait en avant les idées de communication et de rencontre des personnes, par delà les hiérarchies; un souhait de vie plus simple, et de liberté. Or il se fait que la réforme liturgique s'est réalisée, en France, dans le contexte de ces mêmes années. Il est bien difficile de distinguer ce qui, à l'époque, était motivé par le pur esprit conciliaire et ce qui relevait des idées du moment. Mais il suffit de se rendre en Pologne ou aux Etats-Unis pour se rendre compte que la réforme liturgique s'y est opérée dans un tout autre climat, et pour prendre meilleure conscience de l'imbrication des courants qui traversaient la France à l'époque.

Pour Paris, on dispose d'une étude historique sérieuse sur ces premières applications de la réforme liturgique (jusqu'en 1968)³⁸; l'auteur montre que le clergé parisien s'est empressé d'expliquer les changements introduits par la réforme, et qu'il n'a guère, à ce moment, rencontré de résistance.

II. Les courants traditionalistes

Mais la réforme, et certaines maladresses dans sa mise ne œuvre, ont déplu à certains. Ils ont peut-être trop vite identifié les abus dont ils étaient témoins et les décisions conciliaires. Toujours est-il qu'un courant dit «traditionaliste» se développa dans l'Eglise. Lors du concile, des cardinaux et des évêques avaient tenté de s'opposer à certaines idées et à des réformes. Leur courant se trouva amplifié par les chrétiens déçus par la «nouvelle messe». Plusieurs mouvements virent le jour; le plus connu est celui de Mgr Marcel Lefebvre, qui vota la Constitution sur la liturgie, mais prit ses distances dans les années qui suivirent le concile.

Le conflit se concentra sur la nouvelle manière de célébrer la messe. Le retournement de l'autel et l'usage plus étendu de la langue vivante apparaissaient souvent comme la cause de tous les maux. Plus profondément, ce sont les textes liturgiques eux-mêmes qui furent incriminés; le nouvel *ordo missae*, c'est-à-dire les indications qui régissent la manière de célébrer la messe, fut estimé infléchi dans un sens protestant; il fut accusé de renier l'idée de sacrifice de la messe, au profit du repas eucharistique. Les autorités romaines réagirent. La *Présentation générale du Missel romain*, éditée le 6/4/1969, fut précédée d'une Introduction (*Prooemium*) publiée le 26/3/1970. Plus on essaya d'élucider les raisons du conflit, plus il apparut que les vrais motifs n'étaient pas ceux qui étaient le plus souvent invoqués. Ou plutôt que, sous couvert de ceux-ci, c'était la nouvelle manière de se représenter l'Eglise de Dieu qui était en cause. Ce qui était visé n'était pas tant la réforme liturgique (*Sacrosanctum concilium*), mais le renouvellement ecclésiologique qui en était le fondement (*Lumen Gentium*), ainsi que la déclaration du concile sur la liberté de conscience (*Dignitatis humanae*). La chose apparut avec évidence lorsque, après de nombreuses tractations et des compromis obtenus sur les questions proprement liturgiques, Mgr Lefebvre crut bon d'ordonner lui-même des évêques, sans l'autorisation du pape.

Le schisme, malheureusement, était consommé, le 2 juillet 1988. L'usage du latin, en cette affaire, ne pesait vraiment pas lourd.

³⁸ L. Perrin, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1997.

B. Un grand élan pastoral

I. Le renouvellement de la pastorale sacramentelle

Aiguillonnés par l'élan du concile, les pasteurs commencent à s'inquiéter des conditions dans lesquelles ils célèbrent habituellement les sacrements. Ils se sentent tiraillés entre deux tendances: d'une part, la sécularisation croissante, sinon la déchristianisation; d'autre part, leur conviction renouvelée que les sacrements se célèbrent dans la foi. Inquiets à propos de la qualité de la foi de certaines personnes qui leur demandent un sacrement, ils songent à mettre en place une préparation aux sacrements. Une lettre des évêques français du 6 décembre 1965 autorisa l'instauration d'un délai entre la naissance et le baptême, en vue d'une meilleure préparation de celui-ci³⁹. Du point de vue historique, cette décision rompait avec une dizaine de siècles de pratique du baptême *quam primum*, célébré aussitôt que possible après la naissance. Ces préparations s'instaurèrent surtout pour le baptême et le mariage. Des équipes de laïcs furent constituées, en collaboration plus ou moins étroite avec le prêtre, pour accueillir les personnes et réfléchir avec elles aux implications religieuses de leur demande. Cette réflexion s'étalait sur une ou parfois plusieurs réunions; elle portait sur le sens du sacrement en question et les motivations des personnes, ainsi que sur la préparation de la célébration.

II. Une énorme production de textes et de chants

Jamais sans doute, dans l'histoire de l'Eglise, on n'a écrit autant de textes en si peu de temps: prières, hymnes et cantiques, etc. On a le sentiment que la casserole bouillonnait et que, une fois le couvercle enlevé, son contenu s'est répandu à profusion.

Grâce à ces productions, les chrétiens soucieux de prier en leur langue trouvaient des textes de qualité, et les assemblées ont acquis petit à petit un répertoire de valeur, pourvu qu'elles s'obligent à trier parmi les trop nombreuses productions.

III. Un souci d'adaptation

Ces textes et ces chants sont souvent écrits avec le souci de pouvoir adapter l'action liturgique aux circonstances diverses de la célébration: petit ou grand groupe, groupe d'âge, célébration occasionnelle, etc. Les messes de petit groupe ont fleuri, à cette époque, de même que les messes de jeunes. La Congrégation pour le Culte divin a elle-même publié des documents à ce propos: l'Instruction *Actio pastoralis Ecclesiae* sur les messes de groupes particuliers⁴⁰, adaptée au contexte de la France par une Note de la Commission épiscopale de Liturgie⁴¹, et un *Directoire des messes d'enfants*⁴².

C. L'intelligence de la liturgie

I. La mystagogie

On peut estimer qu'à partir des années 1985, le vent se met à tourner. Les chrétiens qui se

³⁹ Assemblée plénière de l'épiscopat français, *La pastorale du baptême des petits enfants*, dans *La documentation catholique* 62, 1966, p. 458-466.

⁴⁰ Instruction *Actio pastoralis Ecclesiae*, 15 mai 1969, dans EDIL I, p. 573-577 ; *La Documentation catholique* 1970, p. 213-215.

⁴¹ Commission épiscopale française de liturgie, *Les messes de petits groupes*, 5 février 1970, dans *La Documentation catholique* 67, 1970, p. 278-283, ou dans CNPL, *Pour célébrer la messe*, Paris, CLD, 1989, p. 117-132.

⁴² *Directorium de Missis cum pueris*, 1 novembre 1973, dans EDIL I, p. 968-980 ; en français, dans la publication citée à la note précédente, p. 99-116, ou dans CNPL, *Célébrer la messe avec des enfants*, Ed. Chalet-Tardy, 1974, 1998³. On vit paraître aussi des Lectionnaires pour assemblées d'enfants.

sont habitués aux nouvelles formes liturgiques, et qui les habitent allègrement, se rendent cependant compte qu'ils n'en comprennent pas toujours le bien-fondé. Les années précédentes ont été occupées par les nouveautés à mettre en œuvre; maintenant qu'elles ne sont plus neuves, mais qu'elles sont devenues «la liturgie», sans plus, on s'interroge sur leur signification, et l'on aime savoir pourquoi on a introduit des changements, quel en est le sens, et comment enfin «participer» à la liturgie qui a été rénovée dans ce but. L'intérêt se porte sur le contenu de la liturgie. Une des expressions de cette requête tourne autour de la notion de participation. Au temps du concile, celle-ci était facilement liée à l'usage de la langue vivante et à l'autel face au peuple. On fit un pas de plus par la proclamation de la Parole de Dieu, le chant du psaume et la rédaction de la prière universelle. On se rendit compte aussi, petit à petit, que l'on assimilait rapidement participation et activité, notamment avec les enfants. Cette compréhension activiste de la participation révéla ses limites, et beaucoup de chrétiens manifestèrent le souhait de pouvoir se nourrir de la liturgie sans nécessairement devoir être «mis à contribution»; on entendit des prêtres, par ailleurs, se plaindre de devoir «faire prier» les autres, au risque de ne plus prier eux-mêmes.

Cette évolution fit se développer une compréhension plus mystagogique de la liturgie. La mystagogie, c'est la manière de la célébrer avec la conscience vive du mystère qu'elle recèle; c'est aussi la façon d'y introduire et de pouvoir y entrer. Petit à petit, les textes en français firent leur chemin dans le cœur des chrétiens; ceux des chants d'abord, que l'on retient plus facilement; ceux des prières ensuite, celles du moins que l'on entend souvent. Cette mémoire fit son œuvre; des participants découvrirent progressivement à quel point ils étaient maintenant nourris intérieurement par cette liturgie qu'ils habitaient nouvellement. A la frénésie de la nouveauté succéda le désir d'une intensité renouvelée, d'une intériorité plus grande. Cette évolution des attentes liturgiques n'est pas indépendante, évidemment, des évolutions que connaissent la société et l'Eglise; les conditions mêmes de la célébration y contribuèrent beaucoup.

II. L'art de célébrer

Au long de ces années de familiarisation avec la liturgie renouvelée, les ministres de la liturgie furent mis à rude épreuve. Leurs réflexes durent changer; il ne s'agissait plus maintenant de «dire la messe», mais de présider une assemblée. Le défi est considérable; certains ne s'en sont jamais rendus compte; beaucoup ont appris à travailler leur manière de célébrer. Les deux dimensions principales du défi sont ecclésiologiques et corporelles. Jusque dans les années soixante, le prêtre qui disait la messe n'avait guère qu'à s'occuper de lui seul. Aujourd'hui, on lui demande de présider une assemblée; c'est une tout autre manière de se situer. L'objectif consiste à transformer un conglomerat d'individus en une assemblée célébrante, et à la faire entrer dans le mystère célébré. Pour ce faire, le prêtre doit coordonner des ministres divers, organiste, lecteurs, et autres, tout en étant lui-même le premier priant. La gageure n'est pas toujours facile à tenir ! Ou plutôt, elle demande une véritable formation.

L'autre dimension impliquée dans la présidence, et plus largement dans l'ensemble de la célébration, est le corps. Jusqu'ici mis à l'écart au profit de la prière intérieure, le voici appelé à se tenir en présence de soi-même, des autres et de Dieu; il est convoqué à chanter, à écouter, à se recueillir. Le manque évident d'habitudes, en ce domaine, a suscité ici et là des sessions de formation à l'art de célébrer; retrouvailles ecclésiologiques et corporelles de toute première importance qui, bien loin de se limiter à un «exercice», met en œuvre l'apprentissage à la prière en Eglise.

D. L'évaluation papale de 1988

En 1988, le pape Jean-Paul II écrivit une Lettre apostolique sur la sainte liturgie à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la Constitution conciliaire⁴³. Il y propose une excellente analyse de la situation. Le pape met d'abord en relief les principes directeurs de la Constitution: l'actualisation du mystère pascal, la lecture plus abondante de la parole de Dieu, et la manifestation de l'Eglise à elle-même (SC 41). Il salue ensuite, dans l'application concrète de la réforme, des points positifs:

«Il faut rendre grâce à Dieu pour le passage de son Esprit dans son Eglise qu'a été le renouveau liturgique (SC 43); pour la table de la parole de Dieu désormais largement ouverte à tous; pour l'immense effort entrepris à travers le monde afin de fournir au peuple chrétien des traductions de la Bible, du Missel et des autres livres liturgiques; pour la participation accrue des fidèles, par les prières et les chants, les attitudes et le silence, à l'Eucharistie et aux autres sacrements; pour les ministères accomplis par les laïcs, et les responsabilités qu'ils ont prises en vertu du sacerdoce commun dans lequel ils sont établis par le baptême et la confirmation; pour la vitalité rayonnante de tant de communautés chrétiennes, puisées à la source de la liturgie» (n° 12).

Mais le pape observe aussi des applications erronées de la réforme, et des déviations dues notamment à des initiatives intempestives. Remarquons que le pape ne critique pas la réforme, mais sa mise en œuvre. Constatant donc que la réception de la réforme n'est pas terminée, il cite quatre points d'attention pour l'avenir: la formation biblique et liturgique, le problème de l'adaptation (dont on parlera ci-dessous), l'attention aux problèmes nouveaux (comme par exemple 'les fonctions confiées à des laïcs, hommes et femmes, dans les célébrations'), et enfin les relations entre la liturgie et la piété populaire.

La valeur de ce document tient notamment à son autorité, et au regard universel qui est porté dans l'analyse proposée; à ce niveau, il ne fait aucun doute que la restauration de la liturgie peut être considérée comme 'un passage du Saint-Esprit dans son Eglise'. On souhaite que pareil bilan puisse encore être fait pour le 50^e anniversaire de la Constitution !

E. Demain, l'inculturation

Ce grand mouvement de réappropriation de la prière de l'Eglise par l'ensemble des chrétiens provoqua aussi des surprises. Comme l'a dit un humoriste, une fois la liturgie traduite dans les langues vivantes, «on comprit que l'on ne comprenait pas». Car un fossé culturel séparait les expressions de la prière et celles de la vie quotidienne. D'où la tentation de mettre «la liturgie dans la vie», ce qui revint souvent à la banaliser et à lui faire perdre son caractère et son altérité. D'où, plus profondément, un souhait d'inculturation, c'est-à-dire une tentative d'exprimer en des formes culturelles actuelles les données liturgiques essentielles, telles qu'elles sont véhiculées par la tradition.

Cette nécessité fut ressentie plus fortement encore en Afrique et en Asie, ou en Amérique Latine. Pour prendre un exemple qui ne dépend de la volonté de personne, il suffit de s'être rendu une fois dans l'hémisphère sud pour se rendre compte que l'année liturgique est bâtie selon le rythme de l'hémisphère nord; nous fêtons la résurrection au printemps, lorsque la création renaît ! Mais au sud de l'équateur, la même date tombe à un moment où l'hiver est aux portes ! Redoutable, mais inévitable inculturation ! Elle nous fait prendre vive conscience du caractère historique de la foi chrétienne, née du judaïsme et développée autour du bassin méditerranéen; elle nous oblige aujourd'hui à élargir le regard aux dimensions cosmiques.

⁴³ Jean-Paul II, Lettre apostolique *Vicesimus Quintus Annus*, dans EDIL III, p. 430-444 ; éd. du Centurion, Paris, 1989.

Pour relever le défi, les historiens de la liturgie n'ont guère de mal à montrer que la liturgie romaine est née sur les bords du Tibre; même si, au moyen âge, elle a fait le tour de l'Europe, s'implantant en Gaule, puis en Germanie, revenant en Italie, il n'était pas dans l'intention du pape Léon le Grand, au milieu du 5^e siècle, d'écrire des oraisons pour les chrétiens de Séoul, de Sao Paulo ou de Kinshasa. Pas même pour les parisiens !

Plusieurs pays ont travaillé à ce chantier. Ceux dont les efforts ont été le mieux couronnés sont les chrétiens du Congo; en 1988 fut approuvé un *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*⁴⁴. Ils auraient bien aimé qu'on le nomme «rite zaïrois»; mais l'appellation officielle inclut l'idée, essentielle en ce qui nous concerne, qu'il n'existe plus aujourd'hui un unique Missel romain ! La Congrégation pour le Culte divin a publié en 1994 sa 4^e Instruction pour l'application de la réforme conciliaire; elle est entièrement consacrée à la question de l'inculturation, pour préciser les numéros 37-40 de la Constitution. L'expérience de nombreux pays, en ce domaine, prouve que l'inculturation, étant une rencontre de cultures, est nécessairement un processus de longue haleine; comme le dit le P. Gy, à côté du temps court des décisions, il y a le temps long de la réception. L'inculturation consiste en effet en la réception, par un peuple et une culture, de données qui ne proviennent pas d'elle-même; elle ne se décide donc pas en des bureaux ! A l'expérience, elle commence par des réalités toute simples, comme les chants, qui mettent en branle l'expression poétique d'un peuple, sa musique et son rythme. Mais l'inculturation n'est pas une question réservée au Tiers-Monde...

Conclusions

A relire les évolutions liturgiques du 20^e siècle, on reste saisi par l'ampleur du travail accompli et des modifications réalisées; les célébrations ont considérablement évolué, et les chrétiens d'aujourd'hui peuvent y trouver une nourriture beaucoup plus riche que leurs prédécesseurs. En fait, ce n'est pas seulement le visage des célébrations qui a changé; c'est plus profondément la conception de la liturgie et la place des célébrations dans la vie des chrétiens. Par ailleurs, on reste stupéfait de constater le temps qu'il a fallu pour que ces idées soient reçues. Dom Guéranger a repris la vie bénédictine à Solesmes en 1833; il a fallu plus d'un siècle pour que ces idées atteignent des couches profondes du peuple chrétien. Malgré d'énormes efforts intellectuels et pastoraux, couronnés par une Constitution conciliaire, on est parfois stupéfait de constater le peu de sensibilité liturgique, et le manque d'intelligence de la liturgie. Au cours des dernières années du siècle, on assiste même à un retour de formes liturgiques et dévotionnelles que l'on croyait dépassées; elles sont le signe à la fois du temps nécessaire à l'accueil de modifications aussi importantes, après une quinzaine de siècle de pratiques différentes, et d'insatisfactions quant à certaines réalisations liturgiques actuelles, qui ne correspondent plus aux nécessités des jeunes générations notamment. Cependant, la réforme liturgique opérée au 20^e siècle est irréversible, dans sa visée; sa mise en œuvre ne cessera de s'adapter, comme on le constate tout au long de l'histoire de la liturgie. Il faudra toujours veiller à l'amélioration des réalisations concrètes, afin que la liturgie nourrisse toujours mieux la vie des chrétiens et leur activité dans la société, et qu'elle élève leur cœur pour rendre grâce à Dieu !

⁴⁴ Conférence épiscopale du Zaïre, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Kinshasa, 1989.

LE MOUVEMENT LITURGIQUE

ECLESIA NOULUI TESTAMENT ȘI BISERICA INSTITUȚIONALĂ LA EMIL BRUNNER

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. *The Ecclesia of New Testament and the Institutional Church at Emil Brunner.* Representative of Dialectical Theology or Theology of Crisis, Emil Brunner feeds the wish of a return to the forms of primary Church.

He affirms that the word **eclesia** have not to be translated by Church. From this wrong translation follows the misunderstanding of the greek new testamentary term, which designates a real, spiritual, visible brotherhood.

Ecclesia is non-worshiping, non-sacramental, but it is a fellowship or community. The real Church is the invisible one. Church is the sacralization or sacramental understanding of Christ. The Reform was a trial to restore Ecclesia but an unsuccessful one.

Emil Brunner is an adept of branch theory and he remains an opponent of sacramental hierarchy, because the Ecclesia's organization was of charismatical, spiritual order.

Being consciously of the importance of ecclesiology in the present epoch Brunner affirms: The problem of Church being is the decisive problem of Theology, and the problem of Church is really the unsettled problem of Protestantism.

Reprezentant al Teologiei dialectice sau a crizei, ca și Karl Barth de care se desparte în 1934, pastorul reformat Emil Brunner (1889-1965), profesor de Teologie Sistematică și Practică la Universitatea din Zürich, nutrește dorința apropierii de omul modern, întoarcerii la formele Bisericii primare, descrise în Faptele Apostolilor și epistolele pauline.

Cuvântul "Ecclesia" nu trebuie tradus prin Biserică, de la această traducere greșită urmează răstălmăcirea termenului grecesc neotestamentar *ἐκκλησία* care desemnează o adevărată frăție spirituală, vizibilă. "Biserica nu este concepută niciodată ca instituție, ci numai ca o relație, părtășie cu Iisus Hristos, a Duhului Sfânt și a lui Hristos. A fi în Biserică prin credință și a fi în această părtășie este același lucru. Ecclesia este această nouă umanitate care este reconciliată cu Dumnezeu de Dumnezeu, în care fiecare este în părtășie cu fratele său".¹ Vorbește aici despre comuniunea sau părtășie cu Iisus Hristos și prin El cu semenii, dar nu explică cum se produce aceasta. Redând cele trei definiții clasice ale Bisericii: a) adunarea celor aleși, pentru că Bazele Bisericii se află în alegerea din veci; Ca și la Calvin, Biserica este condiționată de predestinație "Creator al Bisericii este exclusiv Dumnezeu prin alegerea și prin chemarea Sa... Biserica este exclusivă lucrare a lui Dumnezeu, cel care alege și face eficace alegerea Sa";² b) trupul lui Hristos, Cf. I Cor. 12, unde Sf. Pavel prezintă Ecclesia ca organismul condus de Hristos, Capul; "Biserica nu este doar o sumă de inși singulari... ci ea este adevărată unire a credincioșilor cu Acela în Care și prin Care credem și prin această adevărată unitate

¹ Emil Brunner – *The christian doctrine of the church, faith and the consumation. Dogmatics* vol.III, The Westminsterpress Philadelphia, 1960, p.21.

² Idem – *Um die Erneuerung der Kirche*, Gotthelf Verlag, Bonn-Leipzig, 1934, p. 7.

de viață a membrilor întreolaltă”³; c) comuniune a sfinților, înțeleasă ca și comuniune a credincioșilor. “Unitatea lui *Corpus Christi* se constituie în comunitate de fapt, reală și personală, cuprinzând laolaltă pe creștinii singurari.”⁴ Brunner arată care sunt cele trei fundamente ale Bisericii: transcendent; istoric-obiectiv; spiritual-subiectiv și spune că “numai cele trei aspecte în unitate pot produce realitatea Ecclesiei, dacă este luat în considerare doar unul, făcându-se abstracție de celelalte rezultă: fie un intelectualism spiritual abstract; fie un ierarhism sacramental; fie un individualism emoțional-pietist. *Communio sanctorum* înseamnă părtășie relație, nu colectivism spiritual. Ecclesia este vizibilă numai prin credință, nu cu ochii naturali”⁵.

Ecclesia este realizarea poruncii de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele.

Și Luther a avut întotdeauna o aversiune pentru cuvântul Biserică, dar nu a făcut o distincție clară între Biserică și Ecclesia. Atât el cât și Zwingli și Calvin influențați de Fer. Augustin au vorbit despre Biserică în două sensuri: adevărata Biserică și Biserica instituțională.⁶

Biserica este instrumentul proclamării Cuvântului, care poartă și transmite Cuvântul, iar norma de proclamare este predica Apostolilor. Ea este podul prin care Cuvântul ajunge la noi “Biserica este puntea care duce peste curentul veacurilor cuvântul Bibliei în prezent. Cuvântul, vestirea Bisericii este după ființa ei actualizare a cuvântului Bibliei”⁷.

Brunner este de acord cu Calvin, care numea Biserica școală a credinței, căci ea, ca instituție este numai suportul extern al credinței. “Între credință și Biserică nu există o relație internă, necesară, ci numai una accidentală, în subsidiar, în care credința este privită ca ceva individual, relația cu credința fiindu-i adăugată ca ceva care nu aparține naturii sale”⁸. De asemenea accentuează misiunea ei propovăduitoare, căci Ecclesia este precondiția nașterii credinței.

Ecclesia este non-cultică, non-sacramentală, ci o frățietate spirituală care trăiește în credință și supunere față de Domnul ei, Hristos.

Conceptul dublu al Bisericii – Biserica văzută și nevăzută dezvoltat de Fer. Augustin este străin de Noul Testament. Există în acesta o singură Ecclesia, care este în același timp spirituală și invizibilă (inteligibilă numai prin credință) și comunitatea care poate fi recunoscută de către toți. Forma socială a Bisericii a fost o consecință necesară a credinței... Există o diferență fundamentală între Ecclesia, frățietate spirituală și Biserica instituțională. Acestea sunt cu adevărat incompatibile.⁹ Totuși teologul respinge termenul “asociație” pentru Biserică, căci ea este părtășie, frățietate, comunitate.

Constatăm o mai mare aplecare a lui Brunner asupra legăturii Hristos-Biserică “este corect să spunem că Ecclesia nu poate fi înțeleasă decât prin Hristos și în El Ecclesiologia este hristologie”¹⁰. Noul Testament zice el, “nu cunoaște o doctrină omogenă despre Biserică”¹¹, în Biserica primară au existat diferite tipuri de congregații: “adevărata Ecclesie nu a existat niciodată, ceea ce descrie Sf. Pavel este o imagine ideală”¹².

Și Protestantismul utilizează în mod inevitabil cuvântul Biserică, pe care îl încătușează însă în răstălmăcirea dată de catolicismul roman.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Idem - Dogmatics*, p.23.

⁶ *Ibidem*, p.31.

⁷ *Idem – Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941, p. 139.

⁸ *Idem – Dogmatics*, p. 19.

⁹ *Ibidem*, p.29 – 30.

¹⁰ *Ibidem*, p.35.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

¹² *Ibidem*, p.37.

În decursul istoriei a avut loc “un regres dezastruos al cărui produs final este Biserica. Motivul transformării Ecclesiei în Biserică este sacralizarea sau sacramentalizarea înțelegerii lui Hristos”.¹³

Teologul Emil Brunner enumeră drept cauze care au condus la criza Bisericii (eclesiologiei) în Europa: Înțelegerea Bisericii ca întrunire pentru adorare, Sacramentele și împărtășirea sau distribuirea mântuirii, Biserica propovăduitoare și transformarea slujirilor în oficii. De asemenea el enumeră șapte note socotite drept criterii ale Bisericii, toate acestea fiind formulate de alții înaintea lui: vestirea cuvântului (predica), credința, mărturisirea dimpreună cu fapta, disciplina bisericească, funcția predicatorială, cultul, crucea (suferința pentru Hristos) și al optălea criteriu adăugat de el misiunea, căci “adevărata Biserică este ființial misionară”.¹⁴

Brunner neagă prefacerea elementelor de pâine și vin în Trupul și Sângele lui Hristos, prezența reală a lui Hristos în Euharistie. Ultima Cină despre care vorbește este doar un simbol, un miracol al grației lui Dumnezeu, într-adevăr, “la Cina Domnului s-a instituit Eclesia ca părtășie, frățietate”.¹⁵ Cina Domnului din creștinătatea primară este fundamental diferită de ceea ce s-a numit mai târziu Sacramentul altarului sau Taina Euharistiei; când Cina Domnului este concepută ca sacrament se produce o schimbare sociologică fundamentată în structura Ecclesiei. “Ecclesia, frățietatea sau părtășia unora cu alții, înrădăcinată în părtășie cu Hristos se transformă într-o asociație pentru profit”¹⁶, astfel “frățietatea în Hristos este transformată într-o Biserică sacramentală clericală”,¹⁷ deoarece “Din Cină a comunității, cum era la început, ea devine un lucru împărțit de preoți. Ea nu mai este Trupul lui Hristos pe care îl primim”.¹⁸

Adevărata Biserică rămâne cea invizibilă, căci în concepția Sf. Ap. Pavel “Ecclesia este invizibilă și se manifestă în comunități individuale... unde sunt doi sau trei adunați este Ecclesia, nu unde este episcopul, cum afirmă Ignatie al Antiohiei”.¹⁹

Pot fi observate însă tendințe îmbucurătoare de recunoaștere a caracterului vizibil; Brunner văzând separația între Biserica văzută și cea nevăzută ca pe o viclenie a diavolului “Biserica trăiește din cuvântul vorbit și scris al lui Dumnezeu ajuns la noi prin predică și Scriptură, primind în sacrament și o formă văzută, specială, originea Bisericii stă într-un fapt istoric, văzut comunitatea sfinților este realitate istorică ea se arată în comunitate de cult, în comunitate de viață practică morală și în organizația bisericească”²⁰ sau “Așa precum Hristos preia pentru Sine, nu sufletele noastre, ci omul în întregime cu trup și suflet, tot atât de adevărat este că orice exprimare exterioară (Ausserlichkeit) a Bisericii pe care ea o întrebuițează și o creează pentru exprimarea vieții ei, este cu adevărat Biserică... Biserica văzută este adevărata Biserică, și nu numai ca aceasta văzută este ea cea adevărată. Căci exprimarea și corporalitatea aparțin, ca și nouă, ființei Bisericii”²¹

¹³ *Ibidem*, p.52.

¹⁴ *Idem – Um die Erneuerung*, p. 21, 28-30.

¹⁵ *Idem – Dogmatics*, p.62.

¹⁶ *Ibidem*, p.64.

¹⁷ *Ibidem*, p.66.

¹⁸ *Idem – Das Missverständnis der Kirche*, Zwingli Verlag, Zürich, 1951, p. 127-128.

¹⁹ *Idem -Dogmatics*, p.68.

²⁰ *Idem – Um die Erneuerung* p. 18.

²¹ *Ibidem*, p. 18-19.

De asemenea autorul recunoaște prezența păcătoșilor în Biserică “este o comunitate de oameni păcătoși, nu de îngeri”.²² Toate aceste afirmații venind în contradicție cu concepția sa despre Ecclesia Nouului Testament.

O altă cauză care a condus la această răstălmăcire – Biserica instituțională este tradiția sau fixarea în scris a învățaturii de către Biserică în dogme, iar un pas semnificativ în transformarea Ecclesiei în Biserică instituțională este trecerea de la Biserica mărturisitoare, persecutată la Biserica de stat, obligatorie.

Brunner enumeră câțiva factori care s-au opus acestui proces de transformare: novațienii, donatiștii și mișcările monastice (cea de la mănăstirea Cluny, cistercienii, franciscanii) care au luptat împotriva acestui creștinism sacramental, necorespunzător. Reforma a fost o încercare de a restaura Ecclesia. Luther se apropie de Ecclesia Nouului Testament, dar Zwingli și Calvin nu apreciază fundamental opoziția între Ecclesia și Biserica instituțională, dar Bisericile reformate nu și-au atins scopul, chiar prin faptul că se numesc Biserici se asimilează în caracterul instituțional.²³ În cugetarea asupra Bisericii, teologia reformatoare n-a ajuns la sfârșit și n-a pătruns totul și tot așa în corespondență cu această cugetare, Reforma în genere n-a determinat întru totul structura Bisericii.²⁴ Reforma s-a născut din constatarea că sistemul Bisericii romano-catolice nu corespunde Ecclesiei Nouului Testament.

În decursul timpului s-a ajuns ca ideea de Biserică să fie alterată, consideră Brunner, formându-se chiar unele caricaturi ale ei, prin exagerarea în chip unilateral a unui element de adevăr pe care îl conțin și enumeră cinci astfel de caricaturi:

- ierarhic-clericală sau clericalismul, obiectivarea întregului Bisericii față de membri luați în parte, ridicarea Bisericii, detașare a ei de masa credincioșilor, nemaifiind o comuniune a sfinților;

- ortodox-intelectuală sau teologismul, care își are originea în Teologia lui Melancton, accentuează cuvântul divin, căci Evanghelia este viața Bisericii, însă “Biserica nu este acolo unde numai se predică drept, ci acolo unde se și crede și anume se crede așa că această credință nu înseamnă numai dreaptă învățătură (Rechtgläubigkeit), ci o făptură nouă, o noua naștere”.²⁵

- pietist-subiectivistă sau pietismul, apărut ca reacție împotriva teologismului, credința este identificată cu anumite trăiri psihologice și conduce la separarea unui grup de credincioși;

- spiritualist-individualistă sau spiritualismul individualist, conform căreia comunitatea nu are nici un rol, fiind accentuată doar credința individuală se ajunge la conceptul de “Biserică-sumă”;

- utopic-teocratică sau utopismul teocratic care pune în opoziție Biserica și Împărăția lui Dumnezeu, luând în considerare doar mesajul evanghelic cu privire la Împărăția lui Dumnezeu, la Parusie.

Brunner se ridică împotriva Bisericii romane papale, care s-a dezvoltat din Ecclesia, dezvoltarea a însemnat de fapt un regres, rezultând o structură totalitară. În timp ce Ecclesia Nouului Testament își are temeiul în scrierile Sf. Pavel, Biserica romano-catolică se întemeiază pe Codexul de canoane. Un motiv care a condus la această răstălmăcire este sensul sacramental al mântuirii. Cu toate acestea recunoaște că Biserica Romană pentru secole a fost singurul canal care a mediat mesajul evanghelic, recunoaște rolul ei istoric în Evul Mediu de stăvilire a islamului etc; aceleași aprecieri aplicându-le și Bisericii Ortodoxe Grecești.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ *Idem – Dogmatics*, p.85.

²⁴ *Idem – Um die Erneuerung*, p.6.

²⁵ *Ibidem*, p. 11.

Adept al teoriei ramurilor, Brunner afirmă: “nici una dintre Bisericile care au ajuns la existență în decursul secolelor nu este Eclesia Noului Testament... Toate aceste Biserici cred în Iisus Hristos ca Domn... ceva din Duhul Sfânt există și lucrează în ele”.²⁶

Un timp Bisericile au fost vase care conțineau *ἐκκλησία*. Actual ele trebuie să se curățească. Dacă ecumenismul, care este necesar, ar reuni Bisericile istorice ar însemna că apucă pe un drum greșit, punând bază pe instituție. “Nici o Biserică nu poate deveni *ἐκκλησία*. Toate Bisericile trebuie să considere ca elemente ale Ecclesiei în devenire, căci Bisericile clasice s-au distanțat de aceasta”.²⁷

Brunner nu vorbește despre prezența reală a lui Hristos în Biserică, prin Duhul Sfânt, Hristos pnevmatic, eclesial, ci doar despre prezența Duhului Sfânt prin credință și cuvânt “relația cu Dumnezeu în prezent este posibilă prin prezența Duhului Sfânt și lucrarea lui în inimi, în credință și în comunitatea creștină”.²⁸

Ca și Barth, Brunner rămâne un opozant al ierarhiei sacramentale “Nu găsim în Eclesia – frățietate nici o distincție între cei care posedă și cei care primesc, între preoți și laici... În Eclesia comunitatea se adună ca să celebreze împreună Cina. Nu este pus nici un accent special pe administrare, nici un cuvânt nu este spus despre diferențierea între cei care administrează și cei care primesc”.²⁹ În toate religiile funcția principală a preotului este să aducă jertfe, dar preoția jertfitoare a Vechiului Testament a fost abolită odată pentru totdeauna conform epistolei către Evrei.

În eclesia paulină organizarea era de ordin spiritual – harismatic (de la harismă, ca dar special). Duhul Sfânt asigură ordinea în comunitate, împărțind fiecărei persoane un dar special și diferite slujiri. Harismele nu crează ranguri, putere de conducere sau drepturi.

Pavel nu știa nimic despre organizarea presbiteriană sau episcopală. Eclesia este o frățietate, un organism spiritual, care exclude orice element legal. Nu există legi sau legiuiri bisericești, pentru că natura Bisericii este incompatibilă cu natura legii sau a Dreptului. La Pavel eclesia este și vizibilă și invizibilă, dar și cea vizibilă e formată de credința în Domnul cel nevăzut.

În epoca apostolică chiar și în comunitățile care se organizau după principiul presbiterian al sinagogii, acest element era subordonat aspectului comunitar. Ceea ce nu se mai întâmplă în epoca post-apostolică când “cuvântul cedează prioritatea sacramentului. Episcopul, cum îl găsim în scrierile lui Ignatie este punctul central în jurul căruia este constituită Biserica. El o ține împreună, el mereu prin sacramentele pe care le oferă spre împărtășire. Prin poziția predominantă pe care și-o ia, părtașia a fost transformată dintr-o frățietate spirituală într-un grup de laici, care sunt sfințiți numai prin repetarea administrării sacramentelor de către el”.³⁰

Autorul se pronunță împotriva a ceea ce se înțelege în Protestantism prin *ministerium* și consideră că transmiterea autorității apostolice episcopilor este imposibilă.

Această înțelegere a Bisericii pe sine înseși ca ceva Sfânt, divin, care stă deasupra credinței creștinului individual, acesta este pasul decisiv al devierii de la Eclesia Noului Testament, nu numai în forma paulină, dar și în cea iudeo-creștină.³¹

²⁶ Idem - *Dogmatics*, p. 85.

²⁷ Idem – *Das Missverständnis*, p. 127-128, p. 87.

²⁸ Idem- *Dogmatics*, p.87.

²⁹ *Ibidem*, p. 64 – 65.

³⁰ *Ibidem*, p.67.

³¹ *Ibidem*, p.68.

Pentru Crez, Emil Brunner consideră mai potrivită formula: “Cred că Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească există”, nu “cred în Biserică”, pentru că nu se poate crede în Biserică la fel cum se crede în Dumnezeu, este o consecință logică a conceptului de Biserică, ce nu este înțeles ca organism divino-uman.

Unitatea se va produce doar atunci când se va realiza cu adevărat Eclesia, până atunci nici măcar “o unire a Bisericilor protestante nu este posibilă, deoarece ele întruchipează principii de structură ireconciliabile, chiar antitetice”,³² identificându-se Biserica înseși cu aspectul său de instituție.

Eclesia este sfântă pentru că e comuniune a sfinților, creștinii fiind sfinți prin primirea Cuvântului și prin credință, nu este o instituție sfântă. Pavel n-a vorbit niciodată despre “Sfânta Eclesie”. Expresia *communio sanctorum* își pierde sensul ei neotestamentar fiind pusă în legătură cu sfințirea prin sacramente.

Eclesia nu este participare la lucruri sfinte, ci comuniune, frățietate. “Eclesia este destinată lumii întregi. Toți oamenii, fără deosebire trebuie priviți în lumina lui Hristos, ca destinați pentru Eclesie”.³³ “Atributul *catolică* al Bisericii a fost întotdeauna cea mai puternică motivație misionară”.³⁴ Aceste afirmații sunt ortodoxe.

La întrebarea cum poate cineva ajunge membru al Bisericii, Brunner răspunde: “numai și numai prin credință, izvorâtă din inimă față de cuvântul lui Dumnezeu și prin supunerea nețărmurită”.³⁵

Cuvântul *apostolică*, introdus târziu în Crez a fost înțeles atunci când a apărut într-un sens străin de gândirea Apostolilor și de fapt în parte în contrast cu ea. Nu există în ideea originară despre Eclesia pe care o găsim la Pavel nici cea mai slabă urmă a gândului de a garanta fidelitatea tradiției prin legitimitatea succesiunii apostolice.³⁶ “Apostolii nu au fost investiți cu administrarea harului ci cu înnoirea Eclesiei – frățietate pe fundamentul ei Iisus Hristos”.³⁷

Biserica este apostolică numai dacă stă în continuitate istorică cu Eclesia creștină primară.

Brunner face chiar un pas spre recunoașterea unei oarecare autorități a Bisericii “Fără Biserică nu există Biblie... Biblia o datorăm cu totul Bisericii... Biserica este aceea care face înțeleasă Biblia, printr-un neîntrerupt lanț de interpretări, de-a lungul tuturor veacurilor”.³⁸

Misiunea Bisericii este de a vesti cuvântul, de a transmite tradiția înțeleasă ca Scriptură: “Biserica este puterea care duce peste curentul veacurilor cuvântul Bibliei în prezent, cuvântul, vestirea Bisericii este după ființa ei actualizare a cuvântului Bibliei”.³⁹

Așadar “Biserica (Eclesia) este locul de unde se propagă mesajul Evangheliei”.⁴⁰

Conștient de importanța eclesiologiei în Protestantism în contextul actualei epoci, a eforturilor pentru refacerea unității creștine Emil Brunner afirma: “problema despre ființa Bisericii este problema hotărâtoare a Teologiei. Problema Bisericii este într-adevăr problema cea nerezolvată a Teologiei protestante”,⁴¹ o constatare obiectivă și sinceră, care poate duce la aprofundarea în continuare a eclesiologiei protestante.

³² *Ibidem*, p. 127.

³³ *Ibidem*, p.122.

³⁴ *Ibidem*, p. 124.

³⁵ *Idem – A mi hitiink*, Sylvester Kiadás, Budapest, 1935, p. 147.

³⁶ *Idem – Dogmatics*, p.119-120.

³⁷ *Ibidem*, p.125.

³⁸ Emil Brunner – *Offenbarung und Vernunft*, p. 138.

³⁹ *Ibidem*, p.139.

⁴⁰ *Ibidem – A mi hitiink*, p.144.

⁴¹ *Idem – Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen, 1966, p. 508.

SFINȚENIA CREȘTINĂ ÎN RAPORT CU INIȚIEREA EZOTERICĂ. STUDIU COMPARATIV

CĂLIN MATEI POPOVICI

RÉSUMÉ. La sainteté chrétienne en parallèle avec l'initiation esotérique. L'Étude comparatif. L'étude met en parallèle la sainteté chrétienne – avec des exemples extraits de plusieurs de ses traditions – et l'initiation dans les cultes qui s'inspirent des religions orientales. Les différences sont assez visibles: d'un côté l'union avec Dieu implique l'homme dans son intégralité; de l'autre l'extase est surtout intellectuelle. D'un côté il s'agit d'une rencontre avec un Dieu personnel, de l'autre la perfection consiste dans une dissolution de la personnalité. D'un côté il y a la prière, qui relie le croyant avec Dieu, de l'autre l'effort est à l'homme seul. D'un côté déification, de l'autre gnose humaine.

Sfințenia Bisericii ca organism divino-uman, este sfințenia Mântuitorului Iisus Hristos. Iar sfințenia divină este acordul desăvârșit dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu.¹ Alături de întreg cosmosul, dreptcredincioșii creștini sunt mădulare, sau părți ale trupului eclesial, înțeles ca extensie a trupului mistic al lui Hristos, iar sfințenia lor vine de la însuși Fiul lui Dumnezeu - capul acestui trup universal. Din acest motiv se și spune că „Viețile sfinților” – adevărat manual pedagogic al teologiei mistice ortodoxe - este o reeditare a vieții Mântuitorului petrecută de astă dată în diferite persoane umane, sub diferite moduri², „Căci – după cuvântul Sf. Ap. Pavel - *Cel ce se sfințește și cei ce se sfințesc dintr-unul sunt toți*”³ De asemenea, Biserica este sfântă și pentru că este locaș al Duhului Sfânt, Cel care împărtășește harul sfinților. În viziunea ortodoxă, există două tipuri de sfințenii umane, complementare, care numai împreună alcătuiesc adevărata sfințenie a omului, iar Sfinții Părinți prin trăirea sfințeniei în propria lor viață spun hotărât, că dobândirea uneia singure nu este suficientă pentru mântuire.

Întâia sfințenie este cea sacramentală. Ea este așa numita sfințenie trans-subiectivă⁴ aferentă mântuirii obiective, subiectul primind virtual-ontologic plămada sfințeniei ca dar desăvârșit adus omului de jertfa restauratoare a Mântuitorului Iisus Hristos. Când creștinii cad în păcate, această sfințenie baptismală se estompează dar nu dispăre, tot așa precum jarul nu se stinge sub cenușa încă fierbinte. În măsura în care ei se îndepărtează de viața sfântă a lui Dumnezeu întunecându-se prin lipsă de iubire și patimi, acest "jar" al harului ascuns în sufletul omului se înconjoară de o cenușă tot mai groasă și mai rece, dar, spre deosebire de focul fizic, harul baptismal nu se stinge niciodată, putându-se oricând reaprinde și "arde" cu vâlvătaie puternică. Atunci sfințenia sacramentală rodește în sfințenia lui Hristos, devenind din virtuală sau potențială, reală, sau, mai exact: actuală. Membrii Bisericii, spre deosebire de cei din afara ei sunt sfințiți întotdeauna în adâncul ființei lor prin Sfânta Taină a Botezului care la modul cel mai concret i-a îmbrăcat ființial în Hristos. Odată ce omul a fost cufundat în

¹ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petruță – *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Vol. 1, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, pag. 278

² Arhimandritul Iustin Popovici – *Omul și Dumnezeu – om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pag. 98

³ Evrei 2:11.

⁴ *ibidem*, pag. 88

apa botezului, trupul și sufletul său rămân îmbrăcate în har, omul fiind mântuit obiectiv din moartea sufletească. Prin Botez, omului i se dă posibilitatea curățirii de întinare și i se oferă șansa unei învieri sufletești din starea de păcat, acolo unde alunecă mereu ca într-o groapă de mormânt ce caută să-l înghită. Subiectiv, omul nu se mântuiește singur, așa cum nici Dumnezeu nu-l mântuiește singur, dar el poate participa activ ca împreună lucrător cu Sf. Treime la propria sa mântuire, prin puterea primită de la Dumnezeu. Mijlocul de realizare al acestei mântuirii subiective îl reprezintă acceptarea deliberată a altor două Sf. Taine ale Bisericii: Pocăința și Euharistia. Fără purificarea căinței și dorința de înălțare nu putem să-L primim pe Dumnezeu în ființa noastră, rămânând mereu întunecați și neputincioși. Plinătatea și desăvârșirea sfințeniei și a luminării nu se poate realiza decât în Sfântă Euharistie.⁵ Sf. Nicolae Cabasila spune că „*prin lucrarea acestor Sfinte Taine, Soarele Dreptății intră, ca printr-o mare deschizătură a firii, în această lume întunecată și omoară tot ce-i pieritor în ea, împrăștiind peste tot duh de viață nemuritoare...*”⁶

În opoziție cu această viziune vine însă observația devalorizatoare a lui Rudolf Steiner, pentru care Tainele sau Sacramentele Bisericii sunt doar forme ori simboluri exterioare, reduse doar la o valoare didactică de îndrumare spre Hristos. El spune că antroposofii au „*parcurs un nou pas, o nouă etapă de evoluție*”, având „*dovada sigură că forța creștinismului este independentă de formele sale exterioare*”. El face o comparație, afirmând că „*în timp ce creștinul neevoluat își putea căuta prin Euharistie, prin Cină, calea sa spre Hristos, creștinul evoluat cunoaște, datorită progresului științei spirituale, figura lui Hristos și se ridică prin spirit spre ceea ce va deveni progresiv în viitor drumul exoteric al omenirii.*”⁷

Dumnezeu dorește sfințenia noastră⁸ pentru că dorește să ne integreze sfințeniei Sale, în casa etern luminoasă și împodobită cu nespusă bucurie, în care noi nu putem intra murdari sau morți sufletește. Mântuitorul Însuși se coboară pe Sine pentru a ne învăța urcușul, spunând în dialogul Său cu Tatăl: „*Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr.*”⁹ Referindu-se la necesitatea atingerii acestei ținte a sfințeniei noastre, ne dă cu mare cutremurare sufletească Sf. Ap. Pavel motivația întrupării, a jertfei, dar mai ales a semnificației Botezului lui Hristos, ca și a Botezului nostru: „*Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Sesi, Biserica slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană.*”¹⁰ Sfânta Taină a Botezului aduce nu numai o curățire de păcate ci și inundă sufletul cu lumina dumnezeiască. Prin el, spune Sf. Nicolae Cabasila „*răsare în sufletul credincioșilor o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu.*”¹¹ Dar nu cunoașterea este cea mai importantă, ci puterea iubirii primită prin înfiere, căci celor ce L-au primit pe Domnul „*le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu.*”¹²

⁵ *ibidem*, pag. 88

⁶ Nicolae Cabasila – *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, pag. 46

⁷ Rudolf Steiner – *De la Iisus la Hristos. Christian Rosenkruz: viața, opera și misiunea*, Editura Arhetip, București, 1998, pag. 224

⁸ I Tes. 4:3.

⁹ Ioan 17:19.

¹⁰ Col. 5:25-27.

¹¹ Nicolae Cabasila – *op. cit.*, pag. 182

¹² Ioan 1:12.

La Sf. Taină a Botezului celui îmbrăcat în Hristos¹³ prin cufundarea în apa sfințită, se adaugă și Sf. Taină a Mirungerii. Ungerea cu Sf. Mir se constituie într-o adevărată 'cincizecime personală', credinciosul primindu-L în ființa sa pe Sf. Duh: „*Pocăți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt.*”¹⁴ Sf. Simeon Noul Teolog apreciază că toți creștinii, odată ce au fost botezați, sunt capabili să ajungă la contemplație, punând în sprijinul afirmației sale o întrebare retorică axată pe teologia paulină: „*cum poți să fii îmbrăcat în Hristos și să nu-l simți?*”¹⁵ Deci primirea Sfântului Duh este condiționată de primirea Sfințelor Taine! De ce sunt fundamentale Sfințele Taine? Pentru că numai prin ele sunt dărmate cele trei ziduri de care vorbește Sf. Nicolae Cabasila: „*...trei piedici stau în calea omului spre Dumnezeu: firea, păcatul și moartea. De toate aceste trei piedici Domnul îi dă omului putere să se elibereze, ba încă chiar să se și unească cu Sine, după ce le-a înlăturat pe toate una după alta: pe cea a firii prin întrupare, pe cea a păcatului prin răstignire, iar zidul cel din urmă, al morții celei tiranice – din care a ridicat toată firea – prin înviere.*”¹⁶ Iar prin Sfințele Taine, Hristos face în ființele noastră de nenumărate ori, ceea ce El a făcut în persoana Sa divino-umană o singură dată: se întrupează, se jertfește, moare, învie și se înalță înapoi în slava Treimică, ducându-ne odată cu El și pe noi la Tatăl - cei ce vrem -, dar nu oricum, ci îmbrăcați în natura Lui umană și luminați interior de Duhul Sfânt.

Pentru îmbrăcarea în Hristos trebuie însă să permanentizăm Botezul nostru, iar pentru luminarea în Duhul trebuie să permanentizăm Mirungerea noastră, primite în dar imediat după naștere. Cele două evenimente mistice sunt menite să ne încarce atât material cât și spiritual, pentru a ne face capabili să ne hrănim cu Hristosul Euharistic, căci numai astfel devenim și noi trup din trupul mistic al Logosului. Această permanentizare presupune deja lucrarea subiectivă a omului, căci mântuirea așa cum am mai spus, nu este înfăptuită numai de Dumnezeu cum cred predestinaționiștii și nici numai de om cum cred pelagienii în frunte cu ezoteriștii, ci este sinergia, împreună-lucrarea dintre Dumnezeu și om. Deci, pentru intrarea în Împărăție e necesar ca omul să facă și el un efort, prin care, venind în întâmpinarea harului care este energie întăritoare trimisă de Dumnezeu, să poată urca cele trei trepte duhovnicești, despre care vorbește Sf. Dionisie Areopagitul:

1. purificarea – *katharsis* – corespunzând stării suflatești de „nepățimire” – *apateia*;
2. iluminarea – *photismos* – corespunzând „vederii lui Dumnezeu” – *theoria*;
3. desăvârșirea – *teliosis* – corespunzând „îndumnezeirii” sau „unirii cu Dumnezeu” – *theologia*.¹⁷

Apelând riscant la o categorisire de tip scolastic, s-ar putea spune că sfințenia este doar începutul și prima parte a îndumnezeirii omului: eliberarea de patimi și iluminarea Sf. Duh fiind simultane cu instalarea stării de sfințenie. Dacă primul pas, purificarea de patimi este o adevărată refacere ontologică a firii umane¹⁸ și deci începutul sfințeniei, atunci ultimul pas - unirea în har cu Dumnezeu sau îndumnezeirea, poate fi numit drept apogeul sfințeniei.

¹³ Gal. 3:27.

¹⁴ Fapte 2:38.

¹⁵ Nicolae Mladin – *Prelegeri de Mistică ortodoxă*, Editura Veritas, Târgu-Mureș, 1996, pag. 66

¹⁶ Nicolae Cabasila – *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, pag. 187

¹⁷ Ioan Gh. Savin – *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996, pag. 123

¹⁸ Preot Ioan C. Teșu – *Omul – Taină teologică*, Editura Christiana, București, 2002, pag. 168

Prima etapă a creșterii spirituale, purificarea, începe cu asceza. Iar primul adevăr despre asceză este identitatea ei de ipostază subiectivizată a botezului, ca „*permanentizare*” asumată pe calea voinței personale a „*morții și învierii baptismale*”.¹⁹ Dacă Botezul aduce în dar omului mântuirea obiectivă din starea sa de degradare existențială, purificarea prin asceză este primul pas pe calea mântuirii subiective a acestuia. Asceza este pe de-o parte instrumentul ortodox al curățirii trupului și sufletului de patimi, iar pe de altă parte este modul smerit și nobil prin care omul răspunde jertfindu-se tuturor darurilor bunătații lui Dumnezeu, demonstrându-i astfel Creatorului reciproca dragostei: a iubi pe Dăruitorul mai mult decât toate darurile Sale. Potrivit marelui teolog catolic Urs von Baltazar, creștinismul e ascetic sau nu e. Asceza presupune lepădarea de lume și lepădarea de tine însuși, urmând a pune în aplicare recomandarea Mântuitorului: „*Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie.*”²⁰ Nevoia de purificare pornește de la constatarea unei nedorite realități: păcatul, de a cărui apariție este vinovat omul în exclusivitate, „*căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om.*”²¹ Curățirea inimii de toate aceste mizerii reprezintă primul pas extrem de important pentru apropierea reală de Dumnezeu. Toate aceste păcate reprezintă „concupiscentă”, adică înclinarea spre rău a voinței omenești. Dar despre toate acestea, antroposofia și mișcarea New-Age nu vorbesc mai deloc, deoarece ele reduc răul din om doar la o stare de ignoranță, de neștiință, nevoind să creadă că ființa omului e parazitată de această buruiană otrăvitoare care este „ființa păcatului”, după cum o numește Sf. Ap. Pavel.

Pentru a înțelege în ce constă nevoia de purificare, ca primă treaptă a vieții duhovnicești, trebuie mai întâi înțeles în ce constă starea de păcătoșenie a omului, sclavia lui neputincioasă în lanțul ce pare adeseori imposibil de sfărâmat: cel al patimilor. Patima omenească este singurul lucru irațional dintr-o lume rațională, pentru că e un adevărat „*nod de contradicții*”, apărut ca rezultat al egoismului uman.²² Omul pătimaș, spune Sf. Maxim Mărturisitorul „*se află într-o continuă preocupare cu nimicul*” și este capabil de a reduce persoana umană la caracterul de obiect, „*iar setea infinită a patimii în sine se explică prin faptul că ea manifestă tendința omului după infinit, întoarsă însă de la autenticul infinit care e de ordin spiritual, spre lume, care dă numai iluzia infinitului*”²³ Patimile sunt născute prin „*mișcarea afectelor*”, iar afectele reprezintă aspectul animalic al firii noastre. Toate afectele firii rămân trăsături naturale în granița biologicului, dar când setea de infinit a omului nu se manifestă în plan spiritual, ci este deturnată spre planul biologic, ele, fără a fi păcătoase prin ele însele, pot deveni însă adevărate otrăvuri în fire²⁴, generând patimi ca în-ființări ale păcatului. Iar existența patimii duce la distrugerea firii. Potrivit Sf. Maxim, afectele nu depind de noi, în vreme ce patimile, cel puțin până când nu devin puternice, depind de noi, de voia noastră.²⁵

¹⁹ Mitropolitul Nicolae Mladin – *Asceza și Mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, pag. 127

²⁰ Marcu 8:34.

²¹ Marcu 7:21-23.

²² D. Stăniloae – *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa cărții de știință, Cluj-Napoca, 1993, pag. 67

²³ *ibidem*, pag. 66

²⁴ *ibidem*, pag. 70-71

²⁵ *ibidem*, pag. 88

Primul lucru pe care trebuie să-l facă omul înainte de a porni pe calea purificării este să-și întărească credința primită la botez prin voință. Dar aceasta nu se poate realiza fără rugăciune, fără ajutorul lui Dumnezeu primit ca răspuns al rugăciunii curate făcute din adâncul inimii.²⁶ Apoi, pentru micșorarea până la extirpare a concupiscentei, Biserica recomandă soluția ascezei, sau simpla înfrânare de la poftele rele. Demonii, ca vectori ai ispitei, nu sunt decât gestionarii și agenții comerciali ai acestor pofte care ne pierd. Mântuitorul Însuși spune că există un anumit soi de demoni care nu ies decât numai „*cu post și rugăciune*”²⁷ Postul nu se rezumă doar la privațiuni destinate trupului, ci mai ales la paza inimii de gânduri rele, la ferirea ei de puternica ispită a egocentrismului, etc. Potrivit Sfântului Nicodim Aghioritul întoarcerea spiritului în inimă „*trebuie înlesnită de asceza psihologică, adică de paza simțurilor și a imaginației*.”²⁸ Dar, cu toate acestea, reducerea neconținută a patimilor prin ceea ce mării sfinți și asceți numesc „paza inimii”, este abia „*lucrarea copilăriei spirituale*”²⁹

Pentru ca revelarea prematură a lui Dumnezeu în viața noastră spirituală să nu devină pricină de cădere în mândria luciferică, ispită care nedepășită ne-ar putea arunca în situația demonilor, Dumnezeu se ascunde de la fața omului, dând totuși în compensație și spre ajutor anumite semne și puteri, care să-l stimuleze pe om a-L căuta. Dacă mă iubești mă vei găsi pare a spune Dumnezeu, în mod discret, fiecărui om. Astfel Creatorul însuși, ca răspuns la invitația omului animă voința noastră, fără de care nu ni se descoperă. În consecință, ne încurajează Părintele Stăniloae: „*creința crește cu vremea la o evidență atotluminosă. Dar crește pe măsură ce împlinim poruncile și dobândim virtuțile. Aceasta înseamnă că ea persistă, crescând continuu în toate virtuțile ce le dobândim ulterior. De altfel fiecare virtute odată dobândită nu se mai pierde, dacă persistăm pe drumul ascendent al vieții creștine duhovnicești, ci rămâne și după ce se nasc din ea virtuțile următoare crescând și primind modificări calitative superioare, sub înrăurirea noilor virtuți, pentru a se coordona cu acelea. Creința e prima virtute cu care pornim la drum. E pârlăiașul căruia i se adaugă pe urmă pârlăiașele altor virtuți, devenind împreună fluviul larg, atotcuprinzător și de neîntors al unei vieți total virtuoză. Astfel, iubirea adună în ea toate virtuțile.*”³⁰ Părintele Iustin Popovici vorbește despre „*nevoințele-virtuți*” ca mijloace divino-umane de unire spirituală a tuturor oamenilor între ei și cu Hristos, în Biserică și prin Sfintele Taine. Întâia nevoie (asceză) este a creinței, ca virtute suprarățională, universală, atotunificatoare treimică. A doua este cea a rugăciunii și a postului, ca metode de viață a poporului ortodox menite să curețe sufletul și trupul de necurății și de păcate. A treia virtute divino-umană este cea a iubirii, ea neavând limite, pentru că nu întrebă cine este vrednic de ea, după modelul iubirii lui Hristos, care este atotiubirea. Cea de-a patra virtute este cea a blândeții și a smereniei, tot după cuvintele Mântuitorului: „*Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima...*”³¹ A cincea virtute divino-umană este cea a răbdării și a umilinței, conștientizarea tristei realități că oamenii nu-i suferă pe purtătorii de Hristos, nesuferindu-L pe

²⁶ *ibidem*, pag. 112

²⁷ Marcu 9:29.

²⁸ Nichifor Crainic – *Sfințenia – împlinirea umanului*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, pag. 142

²⁹ *ibidem*, pag. 130

³⁰ D. Stăniloae – *op. cit.*, pag. 115

³¹ Mat. 11:29.

însuși Hristos și acceptarea adevărului, că postura în care creștinul aduce cea mai mare roadă este cea de martir.³²

Urcușul spiritual începe cu realizarea stării de nepătimire și are ca prim obiectiv, potrivit părerii Sf. Grigorie de Nyssa, „*curățirea de mișcările senzuale*”³³ Împlinindu-se greu și în timp îndelungat, nepătimirea umple sufletul nevoitor de virtuți, în același fel în care învoirea spre păcat umple sufletele de patimi. Însă roada cea mai minunată a nepătimirii este curățenia inimii.³⁴ La curățenia inimii se ajunge începând cu pocăința și rugăciunea. Prin plângerea propriilor păcate cu lacrimi de adânc regret și căință, aprindem un foc lăuntric ce mistuie spinii urii, ai egoismului, ai trufiei și ai altor păcate ce învăluie inima noastră într-o crustă care oprește venirea harului. Iar fără harul lui Dumnezeu inima omului moare pietrificându-se. Părintele Stăniloae spune că în vreme ce egoismul este dușmanul și piedica cea mai mare în calea dragostei adevărate, pure și depline, căința este pe de altă parte „*ochiul critic și care nu se lasă amăgit de falsa măreție a manifestărilor eului nostru și ne oprește de a răspunde afirmativ chemărilor din adâncul de întuneric al oceanului de egoism.*”³⁵ Izvorul tuturor patimilor este mândria. Ea acționează cel mai eficient atunci când apare în forma egoismului. Singura armă de învingere a mândriei este umilința. „*Dacă mândria sfâșie firea omenească în tot atâtea bucăți în câți inși o înfățișează, umilința o readună. Dacă mândria deformează judecata și întunecă contemplarea corectă a realității, umilința restabilește vederea justă a lucrurilor.*”³⁶ Și totuși, eliberarea de patimi nu poate suprima mândria. Aici este punctul terminus al spiritualităților ezoterice, New-Age și altele asemenea lor. Eul lor "divin" sau "superior" are adeseori valențe de oracol distribuitor al adevărului despre trecut, prezent și viitor. Este izvorul "Științei Spirituale", așa cum este cazul lui Annie Bessant care a crezut că indică lumii pe noul Mesia în persoana unui tânăr hindus, sau cazul lui Rudolf Steiner care se crede adevăratul înțelegător al "Misteriului de pe Golgota", după ce, în viziunea lui, Biserica s-a înșelat persistând în eroare timp de două mii de ani...!?! Toți maestrii, șamanii, guru, fahirii, hierofanții, astrologii, ghicitorii, începătorii de secte - una mai eretică decât alta, magii sau vrăjitorii, au un jalnic numitor comun, care-i păstrează undeva aproape de viziuna îngrozitoare a diavolului: mândria.

Tot prin mândrie luciferică pot cădea și preoții Bisericii care suferă de veleitarism spiritual practicând cu orgoliul învăluit în mantia camuflantă a smereniei și pietății felurite tipuri de șamanisme "ortodoxe". Fariseismul sau fățarnicia nu cunoaște limitări confesionale, câtă vreme chiar unii dintre mari mistici creștini au trecut cu mare greutate cel mai dificil examen al vieții spirituale: umilința. Smerenia – antidotul și opusul mândriei, corelată cu dreapta credință apostolică sunt de altfel și ultima verificare în stabilirea autenticității vieții spirituale în Dumnezeu. Așadar, omul poate scăpa aparent de patimi, fără a scăpa de mama tuturor patimilor care i-a căzut pe umeri. Camuflată sub vălul strălucitor al egocentrismului, mândria este ispita cvasigenerală a "spiritualităților" fără Hristos și este firesc să fie așa de vreme ce orgoliul omenesc ajuns la apogeu, nu mai poate suferi o altă personalitate căruia să i se

³² Justin Popovici, *op. cit.*, pag. 77-79

³³ Dr. Irineu Slătineanu – *Omul ființă spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, pag. 121

³⁴ Dr. Irineu Slătineanu – *Omul ființă spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, pag. 124-125

³⁵ D. Stăniloae – *op. cit.*, pag. 128

³⁶ *ibidem*, pag. 165-166

prosterneze. Mândria îi atacă la fel de violent și pe creștini, dar aceștia au la îndemână modelul de necomparat al smereniei lui Hristos care-i poate trezi oricând din somnolența narcisismului. Din acest motiv, chiar și în respectabila mistică budistă unde se încearcă imposibilul și anume desprinderea iubirii de sine, de subiectivitatea egocentrismului printr-o apatie totală, nirvanică, atât față de lume cât și față de sine, există totuși o limită evidentă pe care omul nu o mai poate depăși fiind singur, adică fără Hristos. „*Ne curățim de patimile egoismului – scrie Părintele Stăniloae – pentru a dobândi altruismul iubirii și iubirea apare îndată ce apare nepățimirea, crescând apoi pe măsură ce progresăm în nepățimire. Aceasta e marea și radicala deosebire între nepățimirea creștină și apatia budistă. Acolo cel ajuns la apatie se dezinteresează total de oameni, din grija de a nu-și tulbura liniștea egoistă. De aceea oricât de totală s-ar prezenta dezinteresarea acolo, ea n-a eliminat lucrul cel mai grav: egoismul.*”³⁷

În ceea ce privește rugăciunea, ea este cheia acelei uși care desparte lumea omului de lumea sfântă a lui Dumnezeu, dar deschiderea ușii o asigură curățirea inimii și trăirea celei mai nobile iubiri care acceptă cu ușurință umilința și sacrificiul de sine. Numai „*cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu*”³⁸, căci sufletul curățit prin rugăciune, post, lacrimi de căință și faptele iubirii „*devine un loc teofanic*”, după condiția pusă de Sf. Grigorie de Nyssa: „*<<trebuie să fii curat pentru cel curat>>*”³⁹ Rugăciunea reprezintă invitația lui Dumnezeu în universul propriei noastre libertăți, deoarece numai astfel noi putem intra în lumea nespul de fericită a lui Dumnezeu. Sf. Nicolae Cabasila spunea că prin simpla rugăciune „Doamne miluiește” omul chiar cere direct Împărăția lui Dumnezeu.⁴⁰

Iluminarea este faza a doua a vieții spirituale pe care Sf. Maxim Mărturisitorul o numește „*theoria*”, cuvânt care înseamnă în limba vechilor greci „contemplație”. Sf. Vasile cel Mare vestește apofatismul acestei tainice luminări spunând: „*<<Razele frumuseții dumnezeiești sunt cu desăvârșire negrăite și nepovestite.>>*”⁴¹ În mod paradoxal, iluminarea mai este cunoscută în mistica ortodoxă ca vedere a „întunericului” lui Dumnezeu. Nicolaus Cusanus explică acest 'întuneric' nu ca pe o lipsă de lumină, sau ca pe un eventual amestec între lumină și întuneric, „*ci ca pe o abundență de lumină ce tocmai prin aceasta copleșește vederea.*”⁴² Întunericul dumnezeiesc este „*lumina neapropiată*”⁴³ în care locuiește Cel Preaînalt, El nefiind văzut „*din pricina strălucirii mai presus de toate și neapropiate, pentru covârșitoarea revărsare de lumină mai presus de ființă.*”⁴⁴ Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, mai mult chiar decât pentru Sf. Grigorie de Nyssa, vederea în negură a lui Dumnezeu este deja o îndumnezeire, adică o participare la Dumnezeu.⁴⁵ Pe treapta luminării duhovnicești, creștinul nevoitor intră în câmpul misticii, odată ce a fost întărit în asceză. Experiența mistică nu este dobândită ca urmare a practicilor ascetice, ci este un dar ce presupune deschiderea lui Dumnezeu față de om, dar numai ca rezultat al voinței Sale. Paradoxal, Dumnezeu se poate descoperi chiar și celor păcătoși care

³⁷ *ibidem*, pag. 174

³⁸ Matei 5:8.

³⁹ Dr. Irineu Slătineanu – *op. cit.*, pag. 150-151

⁴⁰ Nicolae Cabasila – *op. cit.*, pag. 46

⁴¹ Calist și Ignatie Xanthopol – *Metoda celor 100 de capete, în Filocalia*, Vol. 8, nota 320, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pag. 171

⁴² D. Stăniloae – *op. cit.*, pag. 225

⁴³ I Tim. 6:16.

⁴⁴ Calist și Ignatie Xanthopol – *op. cit.*, 1979, pag. 171

⁴⁵ John Meyendorff – *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1955, pag. 35

nu au făcut nici un efort ascetic, ceea ce-l determină pe mitropolitul Nicolae Mladin să tragă două concluzii importante:

1. Dincolo de pașii treptați care se fac, referitor la ascetică și mistică se poate spune că ele apar ca două aspecte: unul activ și altul pasiv ale aceluiași proces de îndumnezeire;

2. Asceza nu este cauza misticii, ci condiția ei.⁴⁶

În faza iluminativă se actualizează în ființa creștinului darurile Sfântului Duh primite prin Sfânta Taină a Mirungerii:

1. Darul sfatului sau cunoașterea intuitivă a căii drepte;

2. Darul evlaviei ca înclinație tot mai puternică spre viața duhovnicească;

3. Darul puterii, al tăriei sufletești de a învinge obstacolele;

4. Darul temerii față de propriile greșeli; (Tradiționala și greșita 'temere de Dumnezeu' trebuie interpretată ca temere de propria ta trădare și de dreptatea lui Dumnezeu. Nu ai de ce să te temi de Cel ce te iubește foarte mult.)

5. Darul științei prin care lumea și lucrurile sunt văzute în finalitatea lor eshatologică;

6. Darul înțelegerii prin care se pătrunde mai adânc în adevărul lăuntric al lucrurilor revelate, fără a epuiza vreodată misterul;

7. Darul înțelepciunii ca și gustare a lui Dumnezeu, a lucrurilor Sale divine.⁴⁷

Tot legate de această etapă spirituală, potrivit experiențelor și mărturiilor mistice ale Sfinților Părinți, sunt și fenomenele psiho-fiziologice, ce pot apărea de regulă în stare de extaz:

1. Levitația – ridicarea trupului de la pământ și plutirea prin aer;

2. Luminarea feței și a trupului ce apar înconjurat de o lumină transfiguratoare;

3. Izvorârea de mireasmă duhovnicească plăcut mirositoare din trupurile sfinților, înainte sau după moarte;

4. Reținerea de la mâncare și somn pe perioade îndelungate: săptămâni, luni, ani, existând cazuri ale unor sfinți care s-au hrănit vreme de mulți ani doar cu Sfânta Euharistie;

5. Fenomenul stigmatizării început prima dată cu Sf. Francisc de Assisi – apariția rănilor Domnului pe trupul misticului, fiind foarte frecventă în Apus.

Cea de-a treia treaptă a vieții spirituale ancorate în energiile divine este desăvârșirea prin unirea cu Dumnezeu sau prin îndumnezeire. Deși „*îndumnezeirea în sens larg începe de la botez*”⁴⁸, la această treaptă se poate ajunge numai trecând de primele două: purificarea și luminarea, în continuare lucrarea desăvârșirii umane înfăptuind-o Dumnezeu, ca urmare a rugăciunii curate, a rugăciunii adevărate. În acest stadiu de apropiere față de Dumnezeu rolul primordial îl are dragostea, pe care Ortodoxia o consideră drept energie necreată dumnezeiască și îndumnezeitoare, comunicată creaturilor personale prin Sfântul Duh, pentru a le face pe acestea, participante reale la viața de comuniune a Sfintei Treimi.⁴⁹ În faza a treia, unitivă, sufletul experiază contemplarea lui Dumnezeu simțindu-L în mod nemijlocit, direct și simplu.⁵⁰ Dumnezeu preia controlul tuturor facultăților sufletești pentru că omul trăiește liber prin participare pasivă, fericita predare de sine în universul personalizat al Împărăției divine, orice „impersonal” de tip panteist ezoteric occidental ori extrem-oriental, neavând nici o corespondență cu realitatea dumnezeiască.

⁴⁶ Nicolae Mladin – *Prelegeri de Mistică ortodoxă*, pag. 122

⁴⁷ *ibidem*, pag. 197-198

⁴⁸ D. Stăniloae – *op. cit.*, pag. 338

⁴⁹ *ibidem*, pag. 285

⁵⁰ Nicolae Mladin – *Prelegeri de Mistică ortodoxă*, pag. 213

Spre deosebire de mistica și ascetica ortodoxă, Rudolf Steiner concepe nepătimirea ca o acțiune tehnică înfăptuită prin exercițiul voinței îndreptat asupra pregătirii minții, pentru starea de meditație iluminatorie. În viziunea antroposofică, Yoga sau inițierea este o schimbare intimă neprecipitată, care se desfășoară sub forma unui antrenament lent și are misiunea de a separa sufletul superior de sufletul animal, aflate inițial în stare de fuzionare: „*Yoga trebuie să fie precedată de o disciplină severă și de anumite condiții din care cele dintâi sunt calmul și singurătatea. Morala obișnuită nu ajunge.*”⁵¹ Curățenia morală, fundamentală în Ortodoxie, este relativizată și văzută aici doar ca simplă condiție enumerată printre altele. Prepararea minții este în schimb totul, fără a se intra în amănunte. Tot astfel, ca în antroposofie, transformarea, în limbaj New-Age - „transpersonalizarea” -, se realizează prin așa-zisele psihotehnici, sau „psihotehnologii”, cum le numește Marilyn Ferguson și pornesc de la o nouă revelație a sinelui ca urmare a unui proces de „trezire” spirituală, inițiat de regulă prin „training autogen” asistat de un guru. Marilyn Ferguson spune că transformarea nu este doar simplă trezire a conștiinței, ci este starea „*de a te vedea pe tine văzând*”⁵². „*Conștiința minții de ea însăși este un pilot.(...) Minte, de fapt, este propriul său vehicul transformativ, inerent pregătită să gliseze în noi dimensiuni, dacă noi îi îngăduim acest lucru.*”⁵³ Rudolf Steiner sugerează și el în cuvinte diferite, practic, același lucru, vorbind în conferințele sale, despre o curioasă „*gândire asupra gândirii*”, adică despre acea meditație care face să apară în noi o dedublare: *cel care gândește și spectatorul acestei gândiri. Iar spectatorul este „Eul”*.⁵⁴ La fel ca în cazul ocultismului și în cazul New-Age, ajutor și revelații spirituale externe pentru subiectul cunoscător nu există. Totul este în fond o autorevelare provocată și coordonată de către „Eul spiritual” (New-Age), sau „Eul superior” (Antroposofie). „*Pentru Steiner nu există numai eul corespondent conștiinței treze, ci un <<alt sine>>, inconștient, dar capabil de conștiință în anumite condiții, <<eul superior>>.*”⁵⁵ Iar în ceea ce privește cunoștințele sale spirituale, antroposoful „*nu le prezenta drept viziuni, ci le considera investigații spirituale, punând accentul pe natura activă a acestor cercetări.*”⁵⁶ În plus, Rudolf Steiner, la fel ca și Annie Besant, vorbește despre așa numiții germeni spirituali, sau organele de percepție spirituală, care, ar exista în stare latentă „*în orice suflet omenesc*”, singura problemă rămânând dacă aceștia sunt, sau nu sunt dezvoltăți.⁵⁷

După cum putem observa, ideea de curățire sau purificare a misticii și asceticii ortodoxe este înlocuită în ocultism și new-age-ism cu ideea de transformare nu morală ci strict noetică, pur cognitivă, după cum cer parametrii standard ai științelor gnostice. Ezoterismul, întrucât consideră omul neiluminat prin cunoaștere doar un biet cadavru zăvorât în temnița materiei, cere o transformare radicală printr-un fel de metamorfozare transpersonală în vederea ieșirii în spiritual sau astral – adevărata lume, mergând până la anularea și negarea propriului trup dar și a lumii materiale, care oricum, nu e mai mult decât o biată iluzie

⁵¹ Rudolf Steiner – *Esoterismul creștin*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, pag. 46

⁵² Marilyn Ferguson – *The Aquarian Conspiracy*, Penguin Putnam Inc, New-York, 1987, pag. 68

⁵³ *ibidem*, pag. 69

⁵⁴ Simone Rihouet-Coroze - *Rudolf Steiner, o epopee a spiritului în secolul XX*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, pag. 168

⁵⁵ Gerhard Wehr – *Doi giganți: Jung și Steiner*, Editura Trei, București, 2002, pag. 109

⁵⁶ Simone Rihouet-Coroze - *op. cit.*, pag. 135

⁵⁷ Pere Joseph-Marie Verlinde – *Quand le voile se déchire... Le défi de l'esoterisme au christianisme, Tome I*, Editions Saint-Paul, Versailles, 2000, pag. 35-36

(maya). În opoziție cu această idee se află însă concepția purificării creștine care consideră atât sufletul cât și trupul elemente bune în ele însele, dar răpuse de boala patimilor păcătoase și a lipsei de iubire, boală din care însă se poate ușor ieși, dar nu prin cunoaștere rațională (decât în ultimul rând), ci prin smerenia recunoașterii că fără ajutorul lui Dumnezeu omul nu poate face nimic. Nu este vorba atât de o transformare a ceva ce este rău în ceva ce va fi bun ci de o restaurare a naturii, prin revenirea în sine sau în propria sa fire a ceva ce nu mai este ea însăși. Iar medicamentele acestei vindecări miraculoase a naturii umane sunt numai Sfintele Taine ale Bisericii, de care am amintit mai înainte. Prin Sf. Taine omul se reconectează asemeni unui făt încă neformat spiritual la cordonul ombilical al maternității divine. Așa cum Duhul Sfânt la momentul genezei a clocit practic încălzind apele primordiale, tot așa are nevoie și omul de căldura iubirii Sf. Treimi, singura care poate să topească inima pietrificată în răutate. Iubirea este suprema realitate, motiv pentru care Sf. Sofronie spune simplu: iubesc deci exist....

În realitate dezindividualuația culturii și religiei occidentale, atât de mult dorită, nu este altceva decât o gravă depersonalizare pe fondul trist al însingurării, o autodistrugere a personalității umane, ce stă parcă sub semnul nirvanei budiste. O imagine plastică și plină de relevanță ar fi șirurile de practicanți ai tehnicilor spirituale de tip New-Age, prosternați cu ochii închiși și în felurite poziții, menite a le “transforma” conștiințele în poli de recepție ai energiei cosmice, “iluminați” de privirile hipnotice ale unui guru atotînțelept. Evident, existența unui îndrumător spiritual este strict necesară și în creștinism, dar relația dintre învățator și ucenic, nu este la un nivel impersonal de tip emițător-receptor, ci ea este învăluită de dragoste sinceră și adânc respect reciproc. De multe ori sfântul care învață, se simte mai mic decât neofitul, deoarece îl cutremură responsabilitatea propriei îmbogățiri duhovnicești, care, într-o clipită, printr-un pas greșit, îl poate arunca mai prejos decât începătorul. Învățătorul (avva) este un model și un călăuzitor, dar nu unul determinant, pentru că și acesta poate greși. Dumnezeu viu și personal de deasupra celor doi, este în fond Cel care îndrumă pașii ucenicului, a cărui viață se raportează la Dumnezeu și nu la sine, sau la învățătorul său lumesc. Între cei trei există o separație a eurilor, menită să transforme apropierea dintre persoane într-o asimptotă ce tinde înspre unire “la infinit”, această stare de fapt, nefiind altceva decât expresia celei mai depline libertăți. Conceptul new-age-ist al „lărgirii conștiinței” prin fuziune cu marele întreg, sau cu energiile cosmice, nu este unul nou inventat cu acceptul fizicii relativiste, în cultura postmodernă a civilizației occidentale. Teologul ortodox Serghie Bulgacov anticipează un răspuns plin de adevăr, înainte chiar de cristalizarea spiritualității panteiste a New-Age-ismului, spunând într-una din cărțile sale: „*Spre o astfel de depersonalizare duc și căile lărgirii <<conștiinței cosmice>>, prin stingerea principiului personal; și extazul lui Plotin și nirvana budhistă și contopirea panteistă cu lumea.*”⁵⁸

Din păcate, căutătorii de spiritualitate ai occidentului, respingând un creștinism hiperrațional și juridic, nu mai par tentați a încerca să cunoască spiritualitatea dogmatică a creștinismului răsăritean. Modelele sociologizante, sau psihologizante, sunt mai comode și au binenteles, girul științei. Este mai simplu să soliciți tratamente, tehnici și terapii contra cost la domiciliu, care vor remedia mai devreme sau mai târziu disfuncționalitățile și nu tulbură neapărat confortul a-moral al omului trezind săcâitoare scrupule principiale de conștiință. Eșecul individualismului care a făcut cândva puternică civilizația greco-romană, precum și al creștinismului vestic îi determină pe occidentali să caute altceva, ajungând pe căi exotice la alte forme de individualism, mai rafinate. Lipsa rugăciunii este în aceste variate forme ale panteismului - supremul individualism. De altfel, în toate ezoterismele teosofico-antroposofice,

⁵⁸ Serghie Bulgacov – *Scara lui Iacov*, Paris, 1929, pag. 8

ca să nu mai vorbim de hinduismele de tip New-Age, ideea de rugăciune nu numai că nu există, dar nici nu ar avea sens, pentru că „divinul” tuturor acestora nu înseamnă alteritate ci vorba lui Steiner: „dezvoltarea egoității” ca sălaş al divinului. „<<Despre rugăciunea lui Iisus, care se săvârșește de minte în inimă>>” ori nu se pomenește deloc ori e asociată cu un fel de meditație, care nu e altceva decât un simulacru de „rugăciune a lui Iisus” afirmată în scop propagandistic și cameleonic. Cine disprețuiește botezând cu acest nume o altă practică "spirituală" străină de duhul misticii și asceticii ortodoxe, sau chiar e deschis împotriva „rugăciunii lui Iisus”, „se întemeiază <<pe nisipul minții sale stricate>>, [cum] zice starețul [Paisie Velicikovsky]”⁵⁹, într-o epistolă adresată unor călugări, pe care dorea să-i apere de raționalismul unui oarecare „revoltat” pe nume Teopemt. Într-adevăr, în cazul automatizării rugăciunii spre altcineva nu are sens. Panteistii, rămânând consecvenți filosofiei lor, nu acceptă realitatea că omul nu se poate mântui el pe el însuși, motiv pentru care modelul duhovnicesc al smereniei (în mod nemărturisit) le repugnă. Ei lucrează, după credința în dogmele lor, înarmarea mentalului cu energie cosmică, în vreme ce creștinul, nu atât știe cât simte, că mântuirea lui este o prerogativă absolută a lui Dumnezeu, iar el participă la ea ca invitat, prin ceea ce Sfinții numesc: credința lucrătoare prin iubire. Din toate aceste motive, rugăciunea-mantră a lui Rudolf Steiner nu este altceva decât o biată idolatrizare a sinelui:

*„Imaginea mea primară te contempla pe Tine
Mă contempla și pe mine însumi,
eu, cel care eram o parte din Tine
Tu erai”*⁶⁰,

în vreme ce rugăciunea plină de smerenie și profund personalizată a sfântului este o expresie a iubirii de Dumnezeu care renunță cu bucurie la orice iubire de sine:

*„Doamne – exclamă Sf. Efreim Sirul -, Cel ce ai deschis ochii orbului, deschide-mi ochii cei întunecați ai inimii mele. Cel ce cu cuvântul ai curățit leproșii, curăță întinăciunea sufletului meu! Facă-se darul Tău, Doamne, întru mine ca un foc, arzând necuratele gânduri cele din mine, că Tu ești singur Bun, Lumina cea mai presus de toată lumina, bucuria cea mai presus de toată bucuria, odihna cea mai presus de toată odihna, viața cea adevărată, mântuirea ceea ce petrece în veci.”*⁶¹

Fixați prin mândrie în iadul calm și rece al autodivinizării propriului „Eu”, imitatorii teosofico-antroposofico-new-age-iști ai spiritualității extrem-orientale (pe care însă nu reușesc să o altoiască într-o lume a personalismului comunitar), continuă să caute liniștea solitară, singurătatea, refuzul unei lumi disprețuite, etichetate ca fiind simplă iluzie, în contrast cu înaltele acorduri ale iubirii cosmice care se revarsă din Patericul și Hagiografiile creștinismului ortodox și universal. Ascetica ortodoxă nu este în nici un caz orientată spre negarea naturii ori disprețul materiei, ci dimpotrivă, dorește și lucrează în-dumnezeirea acesteia prin trupul mistic al lui Hristos. „Marele vizionar Isaac Sirul – scrie Nichifor Crainic -, din școala de îngrozitoare asceză și grandioasă poezie a Sfântului Efreim, are o inimă care se revarsă de milă clocotitoare pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru întreaga făptură și chiar pentru nefericiții diavoli. Franciscanismul cu lirismul său cosmic, - cu efuziunile dumnezeiești ale fondatorului său, serafimicul stigmatizat de pe Muntele Verna,

⁵⁹ Nichifor Crainic – *op. cit.*, pag. 152

⁶⁰ Rudolf Steiner – *Îndrumări pentru o educație ezoterică*, Editura Triade, Cluj-Napoca, 1997, pag. 64

⁶¹ Sf. Efreim Sirul – *Cuvinte și învățăături*, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, pag. 340

care predică păsărelelor despre porumbelul Duhului Sfânt, sau cu ucenicul său Anton de Padova care predica peștilor din ape Evanghelia lui Hristos -, alcătuiește cel mai înălțător capitol din toată cultura occidentală.”⁶²

Caracterul gnostic al tuturor teosofiilor, ca și al componentelor mișcării New-Age este în esență și cel care le diferențiază pe toate aceste „spiritualisme” sau „spiritualități”, de mistică religioasă tradițională. Părintele J.M. Verlinde este pe deplin îndreptățit să sugereze că toate aceste „spiritualități” emanate de ipostazele ezoterismului, nu pot depăși limitele ego-centralității ființei imobilizate în cel mai radical subiectivism, dar care crede că poate se se automântuiască prin gnoză, numai descoperindu-și propria natură divină și dând naștere, așa zisei „mistici” de natură monistă. „Drumul ezoterismului – spune teologul – nu este propriu zis vorbind cel al unei căi mistice, așa cum putem întâlni în diferitele Tradiții religioase. Chiar dacă ezoterismul face apel la tehnici propuse de misticele naturale – hinduism, budism, sufism – drumul său este cel al cunoașterii tot mai aprofundate a diferitelor nivele ale realului, până la luarea în posesie a Esenței ultime, divine, din care emană toate ființele fără excepție.”⁶³ Antoine Faivre vorbește și mai concis despre o interiorizare radicală a gnosticului ezoteric până la identificarea cu Logosul: „<<Ezoterismul autentic echivalează cu interiorizarea radicală a întregii sfere a Logosului, care trebuie înțeleasă și trăită de operator însuși ca proprie unite.>>”⁶⁴ Faivre face o foarte inspirată și veridică distincție între mistică și ezoterism, pornind de la divergența conținută în propriile lor noțiuni de meditație: „<<Am putea considera că misticul aspiră la suprimarea mai mult sau mai puțin completă a imaginilor și a intermediarilor, fiindcă devin pentru el obstacole în unirea cu Dumnezeu. În timp ce ezoteristul pare să se intereseze mai mult de intermediarii descoperiți privirii sale interioare de către virtutea imaginației sale creatoare, decât să tindă în mod esențial spre unirea cu divinul; el preferă să rămână pe scara lui Iacob, acolo unde urcă și coboară îngerii – și fără îndoială și alte entități – decât să meargă dincolo.”⁶⁵ Ca o confirmare imediată a celor afirmate avem spusele lui Rudolf Steiner către discipolii săi: „Vedem cum din <<Înțelepciunea Graalului>> rezultă cel mai înalt ideal al evoluției omenești pe care omul îl poate concepe: spiritualizarea pe care omul o dobândește prin propria sa muncă.”⁶⁶

În călătoria sa solitară prin universul lumii suprasensibile Rudolf Steiner pleacă de la același fundament epistemologic asemeni lui Plotin, pentru care „drumul către extaz trecea neapărat pe la catedră”⁶⁷. Steiner propovăduiește știința sa spirituală prin nenumărate conferințe, prelegeri, cursuri sau articole, menite să înțieze teoretic și practic auditorii săi pe calea extazului intelectual. În cartea sa intitulată „Știința Spirituală” antroposoful apreciază că prin disciplina spirituală descrisă de el „omul ajunge la o asemenea dezvoltare a gândirii sale, încât nu mai poate fi expus pericolului de a greși, cum presupun unii”⁶⁸. Logica este cât se poate de simplă: dacă Eul (în antroposofie), sau Sinele (în New-Age și hinduism) este de natură divină, atunci rațiunea Eului sau a Sinelui, ne arată, evident în stările excepționale de

⁶² Nichifor Crainic – *op. cit.*, pag. 162

⁶³ Pere Joseph-Marie Verlinde – *Quando le voile se dechire... Le defi de l'esoterisme au christianisme, Tome I*, Editions Saint-Paul, Versailles, 2000, pag. 32

⁶⁴ *ibidem*, pag. 32

⁶⁵ *ibidem*, pag. 32-33

⁶⁶ Rudolf Steiner – *Știința spirituală*, Editura Arhetip, București, 1994, pag. 391

⁶⁷ Platon – *Opere VII* – Editura Științifică, București, 1993, pag. 46

⁶⁸ Rudolf Steiner – *Știința ocultă*, Editura Arhetip, București, 1994, pag. 310

conștiință transformată, singurele cai infailibile. De aici pornind este mereu evocată acea starea de inefabilitate intelectuală, ca rezultat al evoluției spirituale parcurse pe calea antroposofiei/New-Age-ului. În esența lucrurilor, nodul gordian al misticismului New-Age-ist este tocmai acest raționalism excesiv, aflat la baza convergenței dintre hinduism și teosofia europeană (aici am inclus și antroposofia, care nu e altceva decât o nouă variantă teosofică). Ori această stare de spirit, e confluentă și mai departe prolifică, fiind pe aceeași lungime de undă, cu rațiunea tehnicistă a omului modern. Nu e deloc o întâmplare că cei mai proeminenți promotori ai New-Age-ului în occident sunt oameni de știință, în special fizicieni. În viziunea lui Gerhard Wehr „*se evidențiază în produsele ulterioare ale spiritului indian (de exemplu în filosofia Upanișadelor și Sankhyei) cum o conștiință veche clarvizionară caută trecerea într-una mai rațională, mai gânditoare, și este meritul lui Steiner de a fi arătat cum acea conștiință rațională care este astăzi pentru noi punctul de plecare al oricărei dezvoltări superioare însemna pentru vechiul indian un fel de dezvoltare aflat în viitor, căci el trebuia abia să depășească situația unei contemplații mai vechi clarvizionare, pentru a ajunge la raționalitatea de mai târziu și a stăpâni gândirea logică, pe care în India o găsim doar în faza ei incipientă, și nu în plenitudinea ei, așa ca în Grecia.*”⁶⁹

Înainte chiar de a contesta prin mărturia misticilor creștini, ortodocși sau catolici, unilateralitatea și reduționismul căii raționale de investigare a "lumii de dincolo", coborâtoare involuntar și implacabil spre terenul cețos, rece și mlăștinos al mirajelor intelectuale, ce nu pot fi altfel decât luciferice, merită din plin remarcată observația strălucită prin finețea și profunzimea adevărului său, a unuia dintre seniorii filosofiei românești contemporane: „*Într-adevăr – afirmă Andrei Cornea -, se pare că Dumnezeuul iudeo-creștin obișnuiește rar să angajeze un dialog direct cu savanții, sau să-și îmbrățișeze nemijlocit teologii, preoții, filosofi, dascălii; preferații săi sunt și au fost oameni simpli, copii, țărani, monahi inculți, 'fericiți', fiindcă au fost (sau au devenit) "săraci cu duhul". Apostolul Pavel, care nu aparținea acestor categorii, a trebuit totuși să fie orbit pentru știința Torei, pentru ca să-l vadă pe Iisus, iar mai apoi a susținut că misterul creștin este o nebunie din perspectiva filosofiei eline.*”⁷⁰ Aflat la antipodul acestui adevăr, incontestabil pentru un creștin autentic (nehalucinat de mistere și ocultisme), Rudolf Steiner, dimpotrivă susține în cartea sa „Creștinismul ca fapt mistic și misteriiile antichității” că „misteriul de pe Golgota” sau „evenimentul Hristos” nu poate fi înțeles decât pe baza misteriiilor antice grecești.

Și în creștinism, mântuirea vine tot prin intermediul cunoașterii, căci nu poți să iubești, să comunici și să crezi într-un Dumnezeu pe care nu-l cunoști, sau nu-l înțelegi. Deosebirea însă, față de toate metafizicile teiste ale filosofiei, la un loc cu toate misticismele de tip gnostic, în cazul creștinismului, este faptul că pe calea gnozei și salvării, omul merge din proprie voință (dar nu prin forțe proprii), în direcția unui Dumnezeu personal, care-l fortifică și-l ghidează pe acesta, ca pe un orb ce vine spre El. Organul de percepție principal e inima și nu mintea, iar instrumentul cel mai important de cunoaștere e credința și nu rațiunea. Sfinții Părinți spun că în actul contemplației, al rugăciunii isihaste, mintea trebuie să coboare în inimă, și să rămână într-o smerită așteptare, pentru că aceasta din urmă, inima, este cea care atrage norul energiilor necreate descinse din Sfânta Treime. Cunoașterea se realizează pe terenul lui Dumnezeu și nu al omului, cum crede Plotin, Steiner, New-Age-istii și toți ceilalți mistici idealiști, aspect care susține adevărul că mistica

⁶⁹ Gerhard Wehr – *Doi giganți: Jung și Steiner*, Editura Trei, București, 2002, pag. 177

⁷⁰ Plotin – *Opere I*, Humanitas, București, 2003, pag. 45

creștină este teocentrică, în vreme ce mistica monisto-panteistă este antropocentrică. Pentru că se intră pe terenul lumii suprasensibile, epistemologia creștină folosește mult antinomia și paradoxul, apofaticul și catafaticul, deopotrivă. Cunoașterea lui Dumnezeu este rațională și în același timp nu este rațională, ea nu este unificatoare prin contopire, ontologic vorbind, cu „Unul”, dar în același timp, este unificatoare prin participare la Izvorul tuturor existențelor.

Trainingul autogen, practicile de orice fel, care instrumentează și în același timp sunt instrumentate de către intelectul uman numit și mental, meditația zisă transcendentală de orice nuanță: New-Age, sau antroposofică, într-adevăr impresionează și îi convinge în mod hotărât pe adepți, deoarece dezvoltă potențialul extraordinar de autocontrol la care omul poate ajunge prin toate aceste practici. Ceea ce nu știu însă acești discipoli plecați ca niște aventurieri cutezători în căutarea „divinului” din ei înșiși, este că forțele pe care ajung să le stăpânească sunt în fond expresia reală a două tipuri de puteri care pot sălășlui în om:

1. potențialul natural excepțional care există neexplorat în om, sau în stare de adormire, ca să folosim o exprimare antroposofico-New-Age-istă și care poate fi activat printr-o armonizare intelect-voioță;

2. puterile demonice care intervin întotdeauna în orice demers uman de tip egolatu. Însuși Steiner recunoaște la un moment dat, imensa primejdie: „*Ceea ce percepem este puterea amorului propriu. Și în același timp simțim că suntem foarte puțin dispuși să ne debarasăm de acest amor propriu.*”⁷¹ Iar orice creștin știe că oriunde e amor propriu e și diavol pe aproape.

Impersonalismul magismului sau tehnicismului spiritualist nu are nimic în comun cu creștinismul. Tehnica trainingului autogen nu înseamnă pentru viața duhovnicească decât un nou prilej de exacerbare a mândriei; motiv pentru care a vorbi despre așa zisa Yoga creștină, cum se întâmplă prin unele biserici occidentale, e un non sens ce nu are nimic în comun cu revelarea lui Iisus Hristos. Au existat astfel de ispite și tentații amăgitoare chiar printre nevoitorii care doreau să practice "rugăciunea minții" sau "rugăciunea lui Iisus". Rătăcirea nu a rămas însă fără urmări, căci a fost corectată imediat de către cei îmbogățiți duhovnicește. În scrierile a doi călugări atoniți din secolul al XIV-lea găsim următoarea atenționare deosebit de pertinentă adresată celor care încercau să "exerseze" înfrânarea patimilor prin „*metoda naturală a respirației practică într-un loc liniștit și întunecat*”. Nu putem să nu sezizăm o uimitoare similaritate cu Yoga antroposofică. Unuia ca acestor nevoitori amăgiți, cei doi monahi - care umplu cu înțelepciunea lor paginile Filocaliei - îi spun următoarele: „*Să știi frate, că toate metodele, regulile și exercițiile nu au altă origine și altă explicație decât neputința noastră de a ne ruga în inima noastră în curăție și fără ca atenția noastră să fie perturbată. Atunci când, prin bunăvoința și prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, am reușit să ajungem la acestea, atunci lepădăm pluralitatea, diversitatea și diviziunea și ne unim imediat, în afara oricărei vorbiri, cu Acela, Unul, cu Simplul și cu Acela Care unifică.*”⁷² Contemplația mistică nu este o autoînvățare de a zbura cu mintea fără țintă prin lumea spirituală sau prin Devachan cu o numește Steiner, ci este realizarea unei uniri concrete cu Hristos – singurul Mijlocitor dintre cer și pământ. De aceea și spune Părintele Stăniloae: „*Creștinismul crede că oricare altă unire mistică cu Dumnezeu, care nu se realizează prin Hristos și în Biserică, este iluzie*”⁷³ Mistica creștină nu presupune neapărat o concentrare premeditată

⁷¹ Rudolf Steiner – *Pragul lumii spirituale. Un drum spre cunoașterea de sine*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, pag. 128

⁷² John Meyendorff – *op. cit.*, pag. 106

⁷³ D. Stăniloae – *op. cit.*, pag. 37

sau organizată voit în vederea deschiderii unor centrii, ceakre, etc, ci pur și simplu înseamnă un dialog cu Dumnezeu posibil în orice moment, voit sau nevoit, așa precum a fost cazul Sf. Ap. Pavel pe drumul Damascului. Ca odinioară profeților, Dumnezeu comunică dialogic cu cei aflați pe drumul spre îndumnezeire, la fel cum i s-a întâmplat și Sf. Francisc de Assisi: „*trecând prin fața unei bisericuțe părăsite și ruinate cu hramul <<Sf. Damian>>, în care conform obiceiului său el intra să se roage, în timpul rugii în care se aprofundase, un glas îi răsună din chipul crucifixului: <<Vade Francisco et repare Domum meum>>*”⁷⁴

Din perspectiva revelației supranaturale, cunoașterea omenească se desfășoară în general pe două planuri diferite. Unul este cel al cunoașterii materiale, al Științei și al Filosofiei, iar celălalt este planul cunoașterii spirituale. Cele două planuri nu se confundă, ci doar se intersectează în conștiința umană. Ori pornești pe un drum ori pe celălalt, dar nu poți să fi în același timp și într-un plan și-n celălalt. Rudolf Steiner este contrariat de contestația puternică pe care i-a adus-o Biserica catolică spunând: „*Dinspre latura catolică se aduce obiecția că antroposofia ar înlesni o gnoză falsă în măsura în care ea nesocotește diferența categorial-calitativă dintre credință și știință, iar între știința omenească și religioasă a revelației nu se face distincție sau nu se face o distincție suficient de clară.*”⁷⁵ În virtutea monismului ce așează coplanar cele două lumi distincte: materială și spirituală, el crede că poate intra în planul spiritual cu instrumentele științei și ale speculației raționale filosofice, lucru care inevitabil duce la deznodământul despre care a fost avertizat: eșuarea cunoașterii în iluzie sau gnoză falsă. Din acest motiv de distincție al celor două planuri Sf. Macarie cel Mare îi numea pe sfinți „filosofi ai Duhului Sfânt”⁷⁶ Filosofia creștină (Teologia) nu este o filosofare a omului despre lume și despre sine, ci o comunicare primită de la Sf. Treime prin intermediul lui Hristos și-al Duhului Sfânt.

Adeptii lui Steiner cred că prin cele afirmate în cartea acestuia intitulată „Filozofia libertății”, omul „*va cuceri într-o zi, pentru „experiența interioară condusă după metodele științifice”, dreptul de cetățenie în lumea gândirii.*”⁷⁷ Iar pentru Steiner gândirea este instrumentul spiritual care-ți dezvăluie toate tainele. El spune: „*gândirea este față de idei ceea ce este ochiul față de lumină, urechea față de sunet. Este un organ de percepție.*”⁷⁸ Dimpotrivă, misticii creștini afirmă limpede că rațiunea omului în lumea spirituală nu este descoperitoare ci receptoare. Aceasta este o gravă eroare, pe care o comite orice trufie de tip gnostic, căci nu gândirea, ci mintea este organul de percepție spirituală atunci și numai atunci, când ea este coborâtă în inima curățită în prealabil de patimi. Dacă inima nu rezonază cu Duhul Sfânt, atunci mintea este asemeni unui aparat de filmat închis, pe ecranul căreia nu se reflectă altceva decât numai niște umbre ireale. Misticul creștin cunoscând atenționarea primită de la Fiul lui Dumnezeu: „*fără Mine nu puteți face nimic*”⁷⁹ știe că peste prăpastia fără fund dintre creat și necreat nu se poate trece decât pietruind drumul rugăciunii pe podul înălțat prin trupul lui Hristos. Credința, nădejdea și dragostea sunt pilonii acestui pod al rugăciunii și-al faptelor minunate. Sfântul Nil spune că „*<<rugăciunea este urcușul minții la Dumnezeu>>*”

⁷⁴ Ioan Gh. Savin – *Mistica apuseană*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1996, pag. 62

⁷⁵ Gerhard Wehr – *op. cit.*, pag. 194

⁷⁶ Arhimandritul Iustin Popovici – *op. cit.*, pag. 111

⁷⁷ Simone Rihouet-Coroze - *Rudolf Steiner, o epopee a spiritului în secolul XX*, pag. 40

⁷⁸ *ibidem*, pag. 51

⁷⁹ Ioan 15:5.

sau „<<vorbitura minții cu Dumnezeu>>”⁸⁰. Rugăciunea, dublată de fapte bune și smerenie, bazându-se pe cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea nu-i lasă înafară pe cei nedotați cu minți pătrunzătoare.

Creștinismul nu este în nici un caz veleitar și elitist asemeni ezoterismelor, gnosticismelor, etc. Orice om simplu, fără o minte complicată poate avea o inimă curată și iubitoare, capabilă să devină altar pentru Sf. Treime. Rene Chateaubriand face în acest sens o mărturisire pe cât de importantă pe atât de emționantă zicând: „*Evanghelia a fost propovăduită celui sărac cu duhul și a fost înțeleasă de cel sărac cu duhul, este cartea cea mai limpede din câte există: doctrina ei nu-și are locul în minte, ci în inimă; nu ne învața ce e dezbaterea, ci buna viețuire. Și totuși nu e lipsită de taine. Cu adevărat inefabil în Scriptură este tocmai amestecul acesta continuu între misterele cele mai adânci și cea mai desăvârșită simplitate, de unde izvorăsc emoția și sublimul.*”⁸¹ Această fericită 'sărăcie cu duhul' este cea mai puternică și mai grea contestație care se aduce infatuării gnostice și este venită chiar din gura dumnezeiască a Mântuitorului.

Părintele Dumitru Stăniloae demască iubirea de sine și iubirea pentru păcat ascunsă în sufletul celor care cred orbește în propria lor inteligență și putere de fabulație, patimi care-i determină să respingă Revelația supranaturală în favoarea autorevelării personale, concertate de către vanitosul și gnosticul lor 'eu superior': „*Într-adevăr, astăzi, în numele filosofiei sau al intereselor politice și sociale rău înțelese ale neamurilor, se propovăduiesc fel de fel de mituri, sau basme, cum traduce textul românesc al Scripturii acest cuvânt al Apostolului Pavel. Mulți inși pledează azi pentru înlocuirea realității lui Dumnezeu așa cum ni s-a revelat și dăruit în Iisus Hristos, cu anumite mituri care n-au nici un conținut, ci sunt simple plăsmuiri înșelătoare. Aceștia vor ca lumea să părăsească puterea și ajutorul real al lui Dumnezeu dat nouă în Iisus Hristos și să îmbrățișeze o himeră, care la o privire mai de aproape se vedește a nu cuprinde nimic. În Iisus Hristos, Dumnezeu a ieșit din abisul inimaginabil și inaccesibil, venind aproape de noi, cu toată puterea lui de ajutor și de dragoste, făcându-ne să simțim și puținătatea noastră dar și mărirea Lui. Aceasta nu convine celor ce nu vor să se simtă stingheriți în orgoliul lor de prezența lui Dumnezeu cel revelat. Ei ar vrea ca Dumnezeu să nu se fi revelat, fie pentru a-și fixa ei înșiși, potrivit orgoliului lor, norma de comportare, lucrând cum vor ei, nu cum vrea Dumnezeu, fie pentru a putea declara pur și simplu că Dumnezeu nu există, în care caz omul iarăși s-ar simți cu patimile proprii la largul său.*”⁸² Așa cum reiese și din concluzia Părintelui Stăniloae, la rădăcina ereziei stă boală spirituală a mândriei și gustul cu efect narcotic al păcatului. Mulți dintre marii gânditori ai lumii, halucinați de grandooarea propriei lor rațiuni, au preferat cunoașterea luciferică, imitându-l pe Lucifer. Ei au preferat să întoarcă privirea de la Soarele divin, pentru a-și sesiza și promova mai bine scânteia aceluia "noos", primită în dar tot de la Dumnezeu, ce însă licărea "atât de frumos" în propriul lor spirit.

Spre deosebire de ocultști și filosofi care în reduționismul lor tind să unilateralizeze realitatea doar în direcția gimnasticilor intelectuale, misticii creștini vorbesc despre alte dimensiuni, mult mai ample și mai complexe ale vieții spirituale. Sf. Tereza de Avila spicuește direct din propria sa experiență mistică despre starea spirituală, morală și intelectuală din

⁸⁰ Calist și Ignatie Xanthopol – *op. cit.*, pag. 78

⁸¹ Rene de Chateaubriand – *Geniul creștinismului*, Editura Anastasia, 1998, pag. 54

⁸² Dumitru Stăniloae – *Poziția Domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1997, pag. 127-128

momentul tainic al extazului. Mărturia ei este un puternic vot de blam adus la adresa pretențiilor de cunoaștere ocult-magică, tipică oricărui fel de gnosticism. În teologia mistică, afirmă Sf. Tereza, judecata omului își pierde puterea de a opera, pentru că o suspendă Dumnezeu. „Nici să nu ne gândim să o suspendăm noi, - scrie ea pentru ucenicele sale - o spun cu toată tăria, nici să nu renunțăm la a o folosi, pentru că astfel am rămâne tâmpi și nepăsători și nu vom face nimic; că atunci când Domnul suspendă judecata făcând-o să se oprească îi dă cu ce să se ocupe și de ce să se înspăimânte și o face să înțeleagă, fără să se gândească sau să mediteze, cât a-i rosti un Credo mai mult decât putem noi înțelege, cu toate eforturile noastre pământeste în mulți ani. (...) Când Domnul vrea, într-o clipă te învață tot, că te înspăimâți, nu altceva; (...) și fără să o vreau sau să cer (...) m-a făcut Domnul dintr-o dată să înțeleg cu toată claritatea și să pot și vorbi despre ceea ce înțelesesem, de se înspăimântau toți, iar eu, chiar mai mult decât confesorii mei, pentru că-mi cunoșteam mult mai bine stângăcia. Și astfel ceea ce Domnul nu m-a învățat, nu încerc și nu voi încerca să învăț, decât dacă va fi ceva cu privire la conștiința mea. Și mă întorc încă o dată și spun că să nu fie înălțat spiritul dacă Domnul nu-l înalță; ce se întâmplă dacă se face altfel, se poate înțelege fără prea mare greutate (...) că ar putea Diavolul să amăgească...”⁸³ Așadar Diavolul poate ușor să deturneze totul atunci când omul nu deține adevărata smerenie. De aceea Sf. Tereza avertizează ferm că „e nevoie să înțelegem cum trebuie această umilință, deoarece Diavolul face multă pagubă împiedecându-i pe cei care țin rugăciune să meargă mai departe, făcându-i să înțeleagă rău despre umilință, dându-le a înțelege că nu par trufie dorințele prea mari și strădanile de a-i imita pe sfinți și de a dori să fie martiri.”⁸⁴ La fel și Rudolf Steiner pare conștient de importanța umilinței când declară că „înălțimea spiritului poate fi escaladată numai dacă se pășește pe poarta smereniei”⁸⁵, dar, în momentul în care crede că prin dezvoltarea gândirii oferite de către Știința Spirituală (inventată chiar de către el însuși), nu poate greși sub nici o formă, toate cele afirmate teoretic, rămân doar o biată vorbă în vânt.

Spre deosebire de antroposof, care afișează în fața discipolilor săi o siguranță ce se vrea dezarmantă, dincolo de orice dubiu, Sf. Tereza e mereu vigilentă și deosebit de temătoare ca nu cumva pășind în lumea primejdioasă a spiritului, să cadă în vreo eroare sau iluzie, sub amăgirea celui rău. În vârtoarea chinuitoare a îndoielilor că ea, nevrednica, se află pe drumul cel bun al cunoașterii spirituale, toată orbecăiala disperată din labirintul acestei lumi necunoscute, se transformă într-un impresionant imn de slavă și iubire către Cel dorit, tășnit din vulcanul de credință și dăruire al unei inimi prosternate: „Multe sunt minciunile și amăgirile Diavolului, astfel că nici o certitudine nu poate să fie atât de mare, încât să ne alunge teama și să ne facă să nu fim cu grijă și să nu ne luăm un îndrumător învățat căruia să nu-i trecem nimic sub tăcere (...) Așa că, fiind eu singură, fără de nimeni cu care să mă mai pot liniști vorbind, nu puteam nici să mă rog, nici să citesc, înspăimântată, fără încetare, de atâta zdruncin și de teama că m-ar putea înșela Diavolul, chinuită și ostentă, neștiind ce să mă fac (...) Am rămas eu așa, patru sau cinci ore în oratoriu, fără nici o alinare, nici din Cer și nici de pe pământ, suferind peste toate de vrerea Domnului, și temându-mă de mii de primejdii. Doamne, Dumnezeul meu, cum ești Tu prietenul cel adevărat și cât de atotputernic ești, că, atunci când vrei, poți și niciodată nu renunți la a iubi (...); Laudă-Te toți și toate de pe această lume, Doamne al meu! Doamne în toată lumea

⁸³ Sfânta Tereza din Avila – *Cartea vieții mele*, Editura Institutul European, Iași, 1994, pag. 75-76

⁸⁴ *Ibidem*, pag. 77

⁸⁵ Gerhard Wehr – *op. cit.*, pag. 138

*de s-ar cânta credința Ta pentru prietenii Tăi! Toți și toate greșesc; Tu, Doamne al tuturor, nu greșești niciodată*⁸⁶

În altă ordine de idei trebuie spus că în vreme ce 'imaginația' la Steiner este cea de-a doua treaptă a cunoașterii, precedând cunoașterea intuitivă, la sfinți orice memorie, imaginare sau imaginație personală, în actul revelației mistice este vehement contestată, ca fiind în mod cert o disturbare a percepției spirituale reale. Sfânta Tereza de Avila susținea că în timpul extazului mistic „*memoria rămâne liberă dar, împreună cu imaginația, văzându-se singură, în loc să laude pe Domnul pentru câte face El, caută numai să neliniștească sufletul. Pe mine ea mă obosește – scrie sfânta - și eu o urăsc și, de multe ori, îl rog în genunchi pe Domnul, ca, de vreme ce atâta mă tulbură, să o îndepărteze de mine în aceste clipe de unire.(...) Spun că mi se întâmplă uneori (...), să văd desfăcându-mi-se sufletul, ca să se vadă unit cu El, dar neputând să se unească, din cauza războiului pe care i l-au declarat memoria și imaginația;(...) iar cum judecata nu prea ajută nici ea, se tot zbate sufletul între cele două, aidoma acelor fluturi de noapte neliniștiți și supărători.*”⁸⁷

Potrivit părintelui Dumitru Stăniloae, există cel puțin două aspecte referitoare la problema imaginației care perturbă calea spre extazul mistic îndus de starea de rugăciune. În primul rând, în ceea ce privește lumea exterioară a sufletului, „*imaginația leagă în general sufletul de lumea sensibilă, construind chipurile după asemănarea lor. De aceea de ea nu trebuie să faci uz sufletul când se gândește la Dumnezeu. Căci ea împiedică sufletul să se înalțe la Dumnezeu, sau construiește despre Dumnezeu năluciri necorespunzătoare.*”⁸⁸ Pe de altă parte, în al doilea rând, referitor la cele interioare sufletului, „*închipuirile, sau produsele imaginației și în general orice fel de chipuri, împart mintea, sau atenția ei și o fac să treacă dintr-o stare în alta; mai mult, aceste chipuri nu numai o împart și o mărginesc, ci o și coboară la starea luminoasă nehotărnicită în care se află prin fire, umbrind-o sau întunecând-o după sentimentele ce i le inspiră chipurile.*”⁸⁹ Din rebeliunea și anarhia provocată de gânduri și în special de imaginație, credinciosul nu poate scăpa decât cu ajutorul venit de la Dumnezeu, care aduce pacea inimii și liniștirea gândului, tot după cuvântul Părintelui Stăniloae care zice: „*Numai Duhul poate opri mintea din rătăcirile ei. Căci El e Dumnezeu cel ce vine în suflet cu o putere covârșitoare și deschide minții orizontul lui Dumnezeu cel nesfârșit.*”⁹⁰ Întorcându-se de la imaginile legate de mediul ambiant și de la imaginațiile despre sine însuși, omul, chiar dacă nu-l va putea niciodată cuprinde, se deschide infinitului divin, făcându-se capabil de acea creștere spirituală continuă pe care Sf. Grigorie de Nyssa o numește epectază⁹¹ În totală opoziție cu gnosticismul, care practic circulă pe contrasensul adevăratului drum spiritual, marii mistici ai creștinismului recomandă insistent blocarea acțiunii mentale: „*<<Fericită este mintea –spune Sfântul Nil - care în vremea rugăciunii a dobândit o desăvârșită lipsă de formă. Iar Sfântul Filotei zice: <<Rar se pot afla cei ce se liniștesc cu cugetarea. Aceasta e propriu numai acelor care reușesc să aibă, prin aceasta, pururea, în*

⁸⁶ Sfânta Tereza din Avila – *op. cit.*, pag. 157-158

⁸⁷ *ibidem*, pag. 103

⁸⁸ Calist și Ignatie Xanthopol – *Metoda celor 100 de capete, în Filocalia*, Vol. 8, nota 320, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pag. 152

⁸⁹ *ibidem*, pag. 154.

⁹⁰ *ibidem*, pag. 154

⁹¹ Dr. Irineu Slătineanu – *op. cit.*, pag. 179

ei bucuria și mângâierea dumnezeiască>>.”⁹² Deci, rugăciunea adevărată tinde a păstra mintea nefurată de gânduri, pe care încearcă să le alunge deplin.⁹³ tocmai pentru a fi liberă să-L primească pe Dumnezeu și adevărul Lui. Rugăciunea curată este aceea „în vremea căreia mintea nu mai are nici o idee, nici un gând, afară de gândul fără de formă, fără contur al lui Dumnezeu, adică afară de simțirea sigură dar îndeplinită a prezenței Lui.”⁹⁴

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre trei feluri de rugăciuni. Primele două sunt amăgitoare, în vreme ce abia cel de-al treilea tip este „<<născător de lumină>>”. Întâiul fel de rugăciune este însoțit de lucrarea imaginației, când cel ce se roagă se lasă pradă închipuirilor de tot felul de lucruri pe care el le consideră dumnezeiești, scoțând chiar lacrimi. El se mândrește în sinea lui crezând că starea sa se datorează harului dumnezeiesc de care s-ar fi învrednicit. E chiar posibil să aibă viziuni luminoase, senzații de parfumuri, glasuri ireale. În cel de-al doilea fel de rugăciune, mintea întorcându-se de la gânduri și senzații exterioare, începe examinarea gândurilor care-l asaltează, căutând un mod cum să le alunge. Deși este un progres, deși modul acesta față de primul fel de rugăciune este ca noaptea cu lună plină față de noaptea fără lună și fără stele, expune totuși rugătorul la marele risc al căderii în slava deșartă și disprețuirea celorlalți. Cel de-al treilea fel de rugăciune, la care nu se poate ajunge dintr-o dată „*începe prin ascultare*” și constă din cererea care pornește din adâncul inimii aflate sub paza minții, fiind rugăciunea unui suflet ajuns la bărbăția și maturitatea duhovnicească a nepătimirii, după ce în prealabil și-a mortificat trupul. „*Mintea acestuia nu mai poate fi atrasă de diavol prin nici o meșteșugire la multele gânduri, ci rămâne liberă de toate, putând să alunge ușor orice gând ii vine, ca să se roage cu inima curată. Acesta e începutul de lungă durată al rugăciunii desăvârșite.*”⁹⁵ În opoziție radicală cu tehnica extazului intelectual propusă de către Rudolf Steiner pe scara: imaginație – inspirație – intuiție, Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește despre completa imobilitate a minții necesară extazului mistic creștin prin care rugătorul așteaptă cu prosternată pasivitate venirea lui Dumnezeu la întâlnire: „*Mintea stă atunci neclintită în sine, fixată într-o imobilitate totală, invocând înțelepciunea divină, abisul cu adevărat de netrecut, ca să-i dea un svon al cascadelor sale.*”⁹⁶ Părintele Stăniloae găsește trei caracteristici ale acestei opriri a activității mintale în timpul celui mai înalt stadiu de rugăciune:

1. Oprirea se produce când mintea a ajuns deasupra tuturor obiectelor finite ale cugetării, renunțând la orice înțelegere bazată pe definire, conștientizând faptul că „*orice cugetare având ca bază cele definite nu poate viza pe Dumnezeu.*”

2. Oprirea este „*provocată de experiența directă a indefinitului divin.*”

3. Pe de-o parte „*experiența lui Dumnezeu prin imobilitate e superioară cunoașterii dobândite prin activitate*”, nemșcarea nefiind insensibilitate spirituală, „*ci o experiență în bloc a realității divine*”, iar pe de altă parte „*mintea se află într-o stare de rugăciune tăcută care nu exclude imobilitatea.*”⁹⁷

⁹² Calist și Ignatie Xanthopol – *Metoda celor 100 de capete, în Filocalia*, Vol. 8, nota 320, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pag. 160

⁹³ D. Stăniloae – *Ascețică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, pag. 235

⁹⁴ *ibidem*, pag. 236

⁹⁵ *ibidem*, pag. 243

⁹⁶ *ibidem*, pag. 279-280

⁹⁷ *ibidem*, pag. 280-281

Atât rațiunea cât și credința pot fi vehicule care duc pe om spre Dumnezeu, dar cunoașterea pe care o aduc este deosebită și limitată. În mod cert, creștinismul vorbește despre o cunoaștere prin credință a lui Dumnezeu care este mult superioară cunoașterii prin rațiune. „*Credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute.*”⁹⁸ Mîntea omului rîvnește după o cunoaștere pozitivă, catafatică, descriptibilă a lui Dumnezeu, care însă nu poate niciodată să depășească măsura limitării umane. Iar din cauza finitudinii ei în comparație cu adîncul infinitului divin, ea duce inevitabil la plăsmuiri intelectuale, fantasme de factură spiritistă, sau mai grav, chiar la conectări demonice. „*Inteligența noastră – afirmă Nichifor Crainic - nu poate ajunge, prin urmare, în atingere nemijlocită cu Dumnezeu, pe calea afirmativă, adică acumulând în ea ideile lucrurilor și orînduindu-le după logica rațiunii. Fiindcă aceste idei sunt în disproporție prăpăstioasă cu nemărginirea lui Dumnezeu. Astfel, conținutul afirmativ al inteligenței noastre e de natură mai mult să împiedice unirea cu Dumnezeu decât să s-o înlesnească. Metoda negativă cere o eliberare de acest conținut.*”⁹⁹ Nu știu și nu înțeleg cine, ce și cum este ființa lui Dumnezeu, ar spune misticul creștin, dar cred în prezența și dragostea Lui nemijlocită pentru mine, pe care de altfel o și simt cu toată ființa mea, fără a o putea defini. E trăirea inefabilă în care inima nu substituie dar covârșește rațiunea, în vreme ce rațiunii îi este îngăduit să se manifeste doar ca și credință avidă de o apropiere și mai mare față de o realitate coplesitoare atât intelectual cât și emoțional, ascunsă în întuneric nu e inertă ci doar tăcută, încercând să asculte ceea ce aude și nu vede, ceea ce e supraluminos e al Tainei dumnezeiești. Rațiunea simte și nu înțelege.

Sfințenia omului este luminoasă, pentru că omul curățit de păcate și atras de iubirea lui Dumnezeu devine transparent. El iradiază nu lumina lui proprie, căci așa ceva nici nu există, ci umplut de lumina ce se revarsă din atotbunătatea divină, se face asemeni cristalului devenit strălucitor în bătaia razelor de soare. Împrăștiind lumina iubirii de Dumnezeu, sfântul devine un far strălucitor care emite o lumină caldă în întunericul existenței. El atrage la sine și celelalte suflete stinse, rătăcite în beznă asemeni fluturilor de noapte, care orbi fiind, din instinct caută lumina iubirii și a bunătații pierdute. Prin puterea Duhului Sfânt care-l animă, sfântul aprinde focul iubirii de Dumnezeu mai întâi în inima pietrificată, începând să o topească. Lumina acestui foc va lumina și mîntea acelei inimi, care văzându-și dintr-o dată neputința vanitoasă în toată urâciunea ei filfizonică-narcisiacă se va lepăda de sine, preferând anonimatul ascultării și smerenia „irațională” a credinței. Chateaubriand spune referindu-se la eretici și filosofi: „*se afirma, odată cu Arius, Celsus și Porfirios, că religia noastră e o țesătură de subtilități care nu oferă nimic nici imaginației și nici inimii și pe care le susțin numai nebunii și imbecilii*”¹⁰⁰ Într-adevăr cine descoperă iubirea răstignită a Celui ce S-a lăsat spânzurat pe cruce, prin adevărată credință, devine asemeni marelui Pavel și multor alora: „nebuni în Hristos” și frați cu „Idiotul” etern neînțeles al lui Dostoevski. Bătut cu pietre sau cu biciul, hulit ori batjocorit, sfântul rămâne mereu egal cu sine însuși în dragostea lui incorigibilă („habotnică” și „puerilă” cum ar spune liber-cugetătorii) pentru Hristos și întreaga creație – care nu este nici iluzie și nici rea, pentru simplul fapt că e opera plină de splendoare și grație a Dumnezeului Cel mult iubit.

Sfântul creștinismului dreptcredincios va rămâne pururi prilej de scandal pentru omul suficient sieși, animat de slavă deșartă și idealuri materiale, pentru că, urmându-L pe

⁹⁸ Evrei 11:1.

⁹⁹ Nichifor Crainic – *op. cit.*, pag. 99

¹⁰⁰ Rene de Chateaubriand – *op. cit.*, pag. 50

Hristos, el iese din tiparele și din „paginile” istoriei acestei lumi trecătoare, pentru a intra în calendarul creștin, adică în istoria netrecătoare a unei alte lumi, al cărei trecut este prezent și viitor în același timp. Sfinții conviețuiesc sentimental cu cei vii dincolo de ușa care desparte lumea văzută de cea nevăzută, ca mijlocitori și împreună rugători cu noi. Cultul sfinților din calendar, în și prin Biserică, nu e altceva decât cultul iubirii fără frontiere de timp și de spațiu între oamenii care ne-voit Îl impresionează pe Dumnezeu cu iubirea lor. Dumnezeu Însuși sparge zidul dintre Rai și Iad văzând că persistă și dincolo de moarte dragostea dintre creștinul sau sfântul rugător și cel auto-osândit. Cererea din iubire a sfântului încovoie chiar și dreptatea lui Dumnezeu (cum crede și vestitul monah de la Rohia) obligându-L să revarse mai mult har purificator chiar și asupra celui nevrednic, care singur s-a zăvorât în Iad. De fapt, singurul mod prin care omul Îl poate obliga pe Dumnezeu la ceva anume este rugăciunea din iubire, așa precum oarecând, împotriva planului Său divin, cu ocazia unei banale și anonime nunți din Cana Galileii, S-a lăsat înduplecat de rugăciunea Prea Sfintei Fecioare și Maică a lui Dumnezeu.

Părintele Dumitru Stăniloae creionează în cuvinte simple dar pline de expresivitate portretului plin de har al sfântului, oferind lumii un model existențial ce-L portretizează în final chiar pe Hristos: „*În delicatețea sfântului – spune părintele, el însuși cu viață simplă de om sfânt – este transparentă autoritatea lui Dumnezeu. În același timp recomandarea lui îți dă o putere care te eliberează de neputința în care te aflai, de neîncrederea ce o aveai în tine, pentru că o simți ca o putere dumnezeiască. Simți că el îți dă lumină și putere din ultimul izvor de lumină și de putere, cu o bunătate din ultimul izvor de bunătate, care vrea să te mântuiască. Te temi de privirea lui în sufletul tău, cum te temi de descoperirea adevărului din partea unui medic de neîndoieinică destoinicie și prietenie, dar o aștepti ca pe aceea a celui din urmă, pentru că știi că-ți va da, odată cu diagnosticul, și leacul sigur al salvării tale dintr-o boală, pe care simțai că este spre moarte. În extrema lui delicatețe, blândețe și smerenie, simți o putere ajutătoare pe care nici o putere din lume nu o poate încovoia, putere ce-i vine de la Dumnezeu, din predarea sa totală lui Dumnezeu și din voința de a sluji semenilor, din porunca și cu trimiterea lui Dumnezeu, ca să se mântuiască. Cine se apropie de sfânt, descoperă în el piscul bunătății, al purității și al puterii duhovnicești, acoperit de vălul smereniei. Trebuie să te străduiești ca să descoperi faptele mari ale ascezei și iubirii lui de oameni, dar înălțimea lui se impune prin aerul de bunătate și de puritate ce-l înconjoară. El e ilustrarea măreției și puterii în cheneză*”¹⁰¹ pentru că, asemenea lui Hristos, este oricând gata să renunțe la bogăția experiențelor lui mistice, pentru a veni lângă tine, să-ți arate cea mai simplă, dar totodată și cea mai profundă iubire, acolo unde te aflii, în sărăcia și neputința ta. „*Din sfânt iradiază o imperturbabilă liniște sau pace și, în același timp, o participare până la lacrimi la durerea celorlalți. El e înrădăcinat în stabilitatea iubitoare și suferitoare a lui Dumnezeu cel întrupat și se odihnește în eternitatea puterii și bunătății lui Dumnezeu, cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind întreg imprimat de prezența lui Dumnezeu... (...) Aceasta e <<odihna>>, sau stabilitatea, sau <<sabatul>> în care au intrat sfinții (Evr. 3:18; 4:11), ca unii ce au ieșit din Egiptul pasiunilor, iar nu din sabatul nirvanei nesimțitoare.*”¹⁰²

¹⁰¹ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, pag. 186-187

¹⁰² *ibidem*, pag. 187

ADEVĂR EVANGHELIC ȘI TERMINOLOGIE FILOSOFICĂ ÎN COMBATERICA ARIANISMULUI

CIPRIAN VIDICAN

RÉSUMÉ. *Vérité évangélique et terminologie philosophique dans le combat contre l'arianisme.* Les différences fondamentales qui séparent arianisme et orthodoxie impliquent la doctrine, pas la méthode d'exégèse. Mais on peut se demander si deux visions interprétatives divergeantes ne sont pas à découvrir derrière l'hérésie d'un côté et la doctrine de l'Église de l'autre. Visiblement, l'arianisme est plus littéraliste, en rapportant, d'une manière simpliste, les passages de l'Écriture qui parlent d'une infériorité du Fils face au Père, à sa nature divine. Mais cette interprétation n'est qu'un prétexte, en réalité c'est la doctrine arienne qui dicte la lecture de la Bible, pas inversement. Pendant que l'arianisme se sépare donc de la tradition de l'Église, l'orthodoxie lui reste fidèle. L'attitude envers la Bible et envers la philosophie sont déterminées de cette situation de principe face à la tradition. Des exemples d'exégèse, aussi bien que des éléments de doctrine (surtout la controverse suscitée par le terme *homoousios*) sont enfin présentés dans une double perspective, arienne et orthodoxe.

I. INTERPRETAREA SCRIPTURII DIN PERSPECTIVĂ ARIANĂ ȘI ATANASIANĂ

Evident, diferențele fundamentale care despart arianismul de ortodoxie, fie în perioada din jurul sinodului de la Niceea, fie mai târziu, privesc puncte de doctrină, în speță dumnezeirea Fiului și modul întrupării. Mulți din cei care s-au ocupat însă mai îndeaproape de această dispută s-au întrebat dacă nu e legitim să presupunem că în spatele diferențelor doctrinare se ascunde și o diferență de metodă exegetică. Răspunsul la această întrebare ar fi mult mai ușor de dat dacă am ști mai multe despre mediul în care s-a format Arie, pentru că despre formația exegetică a Sfântului Atanasie știm mult mai multe, sau, acolo unde nu știm cu precizie, putem bănuși, fără riscuri atât de mari de a greși. În ce-l privește pe Arie, este cunoscut faptul că el, deși libian de loc, a studiat la școala catehetică din Antiohia Siriei, iar mai apoi a trăit în Alexandria, până la expulzarea sa din oraș petrecută în anul 321.¹ Faptul acesta îl face, în lipsa unor documente certe despre viața lui, destul de greu de încadrat în ambianța exegetică a unei școli sau a alteia. Binecunoscutul literalism antiohian l-ar fi putut influența în anii școlii în egală măsură ca și alegorismul alexandrin cu care a intrat mai apoi în contact.

Dincolo de aceste două etichete aplicate celor două școli catehetice, s-ar cere evident cunoscută situația "la zi" din acei ani ai sfârșitului de secol III și ai începutului de secol IV, cu personajele de atunci și cu particularitățile lor, inclusiv de orientare exegetică; ceea ce este o sarcină nu tocmai ușoară. Cei ce s-au încumetat să facă astfel de descrieri² n-au putut decât să constate sărăcia informațiilor de care dispunem. Știm bunăoară că dascălul în teologie al lui Arie a fost Lucian de Antiohia și că la școala acestuia Arie l-a avut coleg pe

¹ Ioan Rămureanu, *Lupta ortodoxiei contra arianismului*, p. 13 – 14.

² De exemplu T. E. Pollard, *The Origins of Arianism*, Jurnal of Theological Studies IX (1958), pp. 103-111, sau L. W. Barnard, *The Antecedents of Arius*, Theologisches Zeitschrift 28 (1972) 110-117.

Eusebie, viitorul episcop al Nicomidiei. Într-o scrisoare pe care i-o trimite³, după sinodul alexandrin care a dus la expulzarea sa de care am amintit mai sus și în care se plânge de tratamentul nedrept la care l-a supus episcopul său, Alexandru, Arie îi aduce aminte lui Eusebiu de anii de studiu petrecuți împreună și îl numeste “silucianist”, adică împreună discipol al lui Lucian. Cât despre învățătura acestui profesor antiohian, nu dispunem practic de nici o informație. ⁴ Ceea ce ar putea conduce la ideea unei amprente a metodei antiohiene asupra lecturii ariene a Scripturii este ceea ce T. E. Pollard⁵ numeste “literalismul selectiv” (selective literalism), aplicat de Arie, adică o paradigmă în general literalistă a interpretării, dar condusă cu abilitate și destul de maleabilă în funcție de interes. Din când în când ea va fi alternată cu o lectură mult mai permisivă și mai independentă în raport cu litera textului. Desigur o influență de acest gen din partea lui Lucian asupra lui Arie este posibilă numai în cazul în care Lucian s-ar încadra fără abatere în tradiția literalistă a școlii catehetice antiohiene. Ceea ce nu este un lucru pe deplin stabilit și nici nu va putea fi, atâta vreme cât nu cunoaștem practic nimic despre metoda lui și despre doctrina pe care a generat-o această metodă.

Această sărăcie documentară a permis nașterea unei alte ipoteze, ceva mai întemeiată decât cea de mai sus: plecând de la evidența aceleiași literalism arian, L. W. Barnard⁶ observă că “moda” exegetică era, oarecum paradoxal, și în Alexandria primului deceniu al secolului patru, tot literalistă. La conducerea școlii catehetice alexandrine se afla atunci un om despre care cunoaștem ceva mai multe decât despre Lucian: este vorba despre episcopul Petru Martirul. Din *Acta Martyrum* a lui Petru aflăm⁷ pe de o parte că în vremea lui era în desfășurare la Alexandria o adevărată schismă între origeniști și antiorigeniști, nelipsită de înverșunare și de conflicte între cele două tabere aflate în schismă; pe de altă parte mai aflăm că Petru se afla de partea anti-origenistă, și, retrospectiv, de partea episcopului Demetrius, contemporanul lui Origen și oponentul său totodată. Desigur relațiile dintre Arie și episcopul său Petru nu au fost nici ele amicale. Petru l-a chiar excomunicat pe Arie, probabil pentru complicitate în schisma meletiană, care intervenise și ea în Biserica Alexandriei. Dar situația conflictuală dintre cei doi nu exclude, pentru autorul nostru, posibilitatea unei influențe din partea lui Petru asupra atitudinii exegetice a lui Arie. O posibilitate introdusă și ea sub semnul îndoielii, de vreme ce nici aici o concluzie certă nu s-ar bucura de suportul unor surse documentare. Ceea ce este sigur și nu lipsit de însemnătate, este că în vremea despre care discutăm autoritatea lui Origen începe, în patria lui, Alexandria, să fie pusă la îndoială. Multă vreme, de fapt până chiar sub ultimul ei conducător, dinaintea lui Petru, preotul Pieriu, școala alexandrină a cinstit memoria lui Origen, respectându-i metoda exegetică și lăsându-se chiar sedusă de unele din învățăturile lui, al căror sfârșit de altfel nu îl vom vedea înainte de sinodul V ecumenic. Se pare însă că începutul secolului patru a adus în Alexandria, între altele și primele contestări serioase ale autorității lui Origen. Dacă disputele dintre origeniști și antiorigeniști erau mai vechi, urmând îndeaproape morții lui, din anul 254, o victorie mai clară a partidei antiorigeniste nu este vizibilă decât acum, în zorii secolului patru. Victorie al cărei principal artizan a fost episcopul Petru (episcop între 300 și

³ Scrisoarea lui Arie către episcopul Eusebiu de Nicomidia, în Teodoret de Cyr *Istoria Bisericească*, 15, în col. “Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 44, București, 1995, pp. 35-37.

⁴ G.C. Stead, *The Platonism of Arius*, în *Journal of Theological Studies*, vol. XV, 1964, p. 16.

⁵ T. E. Pollard, art. cit. p. 105 – 106.

⁶ Art. cit. p. 308.

⁷ Apud *ibidem* p. 307.

311), care a și eliminat din doctrina școlii multe din învățăturile concrete origeniste: preexistența sufletelor sau ne-identitatea dintre trupurile cu care intră oamenii în mormânt și cele cu care vor învia. L. W. Barnard nu spune deci mai mult, ca o concluzie a observațiilor sale, decât că literalismul lui Petru al Alexandriei *ar fi putut* să îl influențeze și pe disidentul său diacon (la vremea aceea) Arie.⁸

Ar putea să pară dezamăgitoare această sumară analiză a mediului care l-a produs pe Arie ca exeget și din care este foarte greu, dacă nu chiar imposibil să alegem acele elemente care au contat mai mult decât altele în cristalizarea metodei lui de interpretare a Scripturii. Dificultatea este explicabilă de vreme ce Arie nu și-a explicat niciodată această metodă și cu atât mai puțin a vorbit despre sursele ei. Nu este însă greu pentru noi să decelăm din ceea ce a lăsat scris și mai cu seamă din ce ne-au lăsat contemporanii lui, un oarecare literalism, care îl va face de pildă, așa cum voi arăta mai încolo să interpreteze fără nici o nuanță acele versete evanghelice care par să acorde o superioritate Tatălui față de Fiul. De aici plecând, cercetătorii mai noi ai gândirii lui au tras concluzia că metoda lui literalistă trebuie să se afle în continuitatea unei tradiții, și mai precis a unei școli, în sensul cel mai concret al cuvântului. Așa se face că, deși nu se știe practic nimic despre Lucian din Antiohia, dascălul lui, s-a presupus că și el a fost la fel de literalist. Dar mai mult decât o presupunere nu se poate formula. În ce privește mediul alexandrin în care Arie a ajuns după trecerea lui pe la Antiohia, despre acesta se știe mai mult și se știe, cu date certe, că era dominat într-adevăr de un curent mai literalist, după ce vreme îndelungată faima sa o făcuse alegoria. Dar nici aici nu se poate merge mai departe și nu se poate deloc concluziona că acest mediu l-a influențat decisiv. S-au încercat și alte ipoteze, iar profesorul G. C. Stead⁹ nu exclude posibilitatea ca Arie să se fi inspirat metodologic nu dintr-o tradiție creștină de interpretare a Scripturii, ci din metoda filosofului neoplatonic Atticus. Se pare că acesta supunea textele platonice unei interpretări care seamănă cu ceea ce va face Arie. Nici o dovadă însă, nici în acest sens, nu a fost adusă.

Sfântul Atanasie nu l-a acuzat niciodată pe Arie de literalism. Ar fi de fapt mai potrivit să spunem că nu i-a acuzat pe arieni, deoarece el nu a avut niciodată o dispută deschisă cu Arie însuși. Cel puțin nu una în scris. Primul tratat din cele trei îndreptate împotriva arienilor pomenește în treacăt, într-unul din primele capitole¹⁰, despre moartea lui Arie, ceea ce înseamnă că tot ce a scris el împotriva arienilor a scris după moartea ereziarhului. Disputa s-a purtat deci mai mult cu o tradiție ariană, ai cărei purtători erau mulți episcopi și preoți, și care nu era lipsită nici de personalități, între care un anume Asterie din Capadocia și episcopul Eusebiu al Nicomidiei. Cu toții însă profund îndatorați teologiei lui Arie. Așadar, ceea ce incrimina Sfântul Atanasie în raportul arienilor cu Sfânta Scriptură nu era atât o fidelitate prea mare față de literă cât utilizarea unor termeni și a unor citate scripturistice în sprijinul unor teze care nu au nimic de-a face cu învățătura fie a acelor texte, fie în ansamblu a Scripturii. Sfântul Părinte acuza la arieni, așa cum vor dovedi pasajele care vor fi citate imediat, pe de o parte o parte o lectură și selectivă și rău-intenționată a Bibliei, pe de altă parte o tactică vicleană a lor, care consta în folosirea unor citate scripturistice ca paravan al unor învățături eronate. "Haina" în care erau astfel prezentate era menită

⁸ *Ibidem* p. 308.

⁹ G. C. Stead, *The Platonism of Arius* în *Journal of Theological Studies* vol. XVI, 1964, p. 31.

¹⁰ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul întâi împotriva arienilor*, în *Scrieri, partea a II-a*, col. Părinti si Scriitori Bisericești vol. 16, București, 1988, p. 159.

să garanteze acuratețea acestor învățături. Desigur nu puțini s-au lăsat înșelați în felul acesta. Iată deci cuvintele Sfântului Atanasie: “ultima dintre aceste erezii, și cea din urmă, e cea numită ariană. Ea e plină de viclenie și de clevetire. De aceea, văzând cum aceste erezii surori mai bătrâne ale ei au fost date pe față, se îmbracă în chip prefăcut în cuvinte de-ale Scripturilor, ca și Tatăl ei, diavolul, și se silește să intre iarăși în raiul bisericii, ca, dându-și înfățișarea de creștină, să înșele pe unii să cugete contrar lui Hristos, prin aparența de adevăr a unor concepte mincinoase.”¹¹ Sau, un capitol mai încolo: “Așa și spurcatul Arie, ..., prefăcându-se că grăiește despre Dumnezeu și folosindu-se în acest scop de cuvintele Scripturii, e dat pe față ca necredincios, o dată ce tăgăduiește pe Fiul și Îl numără printre făpturi.”¹² Așadar nu numai că folosirea unor cuvinte din Scripturi nu garantează, în viziunea Sfântului Atanasie, adevărul unei doctrine, dar se întâmplă tocmai invers: falsitatea acestei doctrine invalidează metoda aparent scripturistică.

Se mai știe apoi că, tot pe acest teren al folosirii Scripturii în expunerea doctrinei, și arienii i-au acuzat pe părinții niceeni de folosirea unor termeni care nu se află în textul ei și care, în ciuda acestui fapt, au pătruns în crezul formulat la acest sinod. “Piatra de poticnire” a constituit-o termenul *homoousios*, singurul de fapt din crezul niceean pe care arienii, chiar atunci când s-au arătat mai moderați și mai dispuși la concesii, nu l-au putut accepta. Până și celaltă formulă, la fel de expres antiariană, *ek tes ousias tou patros* a fost la un moment dat acceptată, probabil mai mult din diplomație decât din convingere. În general arienii învățau că Fiul S-a născut nu din ființa, ci din voința Tatălui. Dar o scrisoare trimisă de un sinod semiarian către episcopii italieni în anul 344 sau 345 și reprodusă de Sfântul Atanasie într-una din lucrările lui¹³ erau anatematizați cei care cred că “Tatăl L-a născut pe Fiul prin voință”.

Termenul *homoousios* n-a fost însă niciodată tolerat nici de arieni nici de semiarieni. El concentra de fapt întreaga dogmă a consubstanțialității Fiului cu Tatăl. Se înțelege de ce s-au căutat toate mijloacele pentru discreditarea lui. Una din obiecțiile aduse viza tocmai lipsa lui din Scriptură. Sinodul semiarian de la Sirmium din anul 341 declanșează atacul și spune: “Iar fiindcă mulți se frământau despre așa-zisa în limba romană “substantia”, sau în elineste “ousia”, sau ca să se înțeleagă mai bine termenul “de o ființă” (*homoousion*) sau de o ființă asemănătoare (*homoiousion*), s-a hotărât că nu trebuie nicidecum să se facă vreo pomenire despre acestea, nici să se mai predice despre acestea în Biserică, din cauză și pentru rațiunea că nu s-a scris în dumnezeieștile Scripturi despre acestea și pentru că acestea sunt mai presus de înțelegerea și mintea omenească; și pentru că nimeni nu poate vorbi despre neamul Fiului, precum s-a scris: “Și neamul Lui cine-l va spune?”¹⁴

Întrebarea retorică a profetului Isaia (53,1) începe deci să constituie sursa unei “pioase” tăceri în privința neamului Fiului, adică a legăturii Lui cu Tatăl. Desigur motivele tăcerii erau cu totul altele și ele nu vin nici din lipsa de înțelegere a celor mulți, nici din lipsa acestor termeni din Scriptură.

Sinodul următor, desfășurat în două sesiuni, una la Rimini, pentru partea occidentală a Imperiului și una la Seleucia, pentru cea orientală, merge și mai departe și, după ce reformulează reținerea față de termenii derivați din “ousia”, găsește și un înlocuitor pentru “homoousios”: “Iar numele de ființă, pus de părinți pentru că e mai simplu, dar care,

¹¹ *Ibidem* I, I, p. 157.

¹² *Ibidem* I, IV, p. 160.

¹³ Sf Atanasie cel Mare, *Despre sinoade XXVI* în *Scrieri, partea a doua*, col. PSB vol. 16, p. 135.

¹⁴ *Ibidem*, XXVIII, p. 142.

neînțeles de noroade, aduce sminteală, pentru că nu e dat nici de Scripturi, s-a convenit să fie înlăturat și să nu se mai facă nicidecum pomenire de vreo ființă a lui Dumnezeu de aici înainte, pentru motivul că Scripturile nu pomenesc nicăieri de o ființă a Tatălui și a Fiului. Ci spunem că Fiul e *asemenea* (*homoion*) cu Tatăl întru toate, precum spun și învață și Sfintele Scripturi.”¹⁵ Inutil să mai spunem că nici *homoion* nu se află în Scripturi mai mult decât *homoousios*. El pare a fi dedus, cum arată o decizie a următorului sinod, ținut în Isauria, din expresia “chipul lui Dumnezeu” pe care o folosește sfântul Apostol Pavel în mai multe rânduri în legătură cu Fiul¹⁶: “Respingem termenul “de o ființă asemănătoare” ca străin Scripturilor, iar termenul “neasemenea” (*anomoion*) îl dăm anatemei. Iar că Fiul este “asemenea” (*homoion*) cu Tatăl o mărturisim în mod hotărât, potrivit apostolului, care zice despre Fiul: care este Chipul lui Dumnezeu cel nevăzut.”¹⁷ (Col 1,15).

Desigur toată strădania ariană cade de la sine, atâta timp cât arienii înșiși lucrează împotriva propriilor lor principii. I-am văzut protestând împotriva unui termen introdus în crezul niceean deși nu fusese folosit mai înainte în Scriptură, pentru ca apoi deciziile sinoadelor lor să introducă un altul, la fel de nescripturistic. În plus, ei înșiși folosesc termenul *ființă*, pe care l-au declarat nerecomandabil. Sfântul Atanasie punctează și această inconsecvență: “la Antiohia s-a folosit expresia “chipul ființei”, apoi la Isauria s-a respins termenul “ființă”¹⁸. Inconsecvența e de altfel pe deplin explicabilă, pentru că fidelitatea lor față de litera textului revelat nu era decât o stratagemă. Mult mai fideli erau de fapt învățăturii lor, pentru care un termen ca *homoousios* reprezenta o adevărată amenințare.

N-a fost deci greu pentru Sfântul Atanasie să le răspundă. Mai întâi, cele trei tratate împotriva arienilor sunt scrise înaintea acestor sinoade semiariene și deci înaintea planului lor sistematic de eliminare a cuvântului *ousia* și a celor derivate din el. De aceea nici Sfântul Atanasie nu a insistat atât de mult în aceste trei scrieri asupra lui. Comentatorii Sfântului Atanasie nu obosesc să observe că el apare în textul lor doar o singură dată.¹⁹ Dar tot acolo mai apare și o justificare ce lămurește atitudinea sinodului de la Niceea și a Sfântului Atanasie însuși: “Mai întâi (arieni) sunt vrednici de osândă și pentru că disprețuiesc pe episcopii adunați la Niceea, fiindcă s-au folosit de cuvinte neafiate în Scripturi, deși necontrare credinței. Dar spre desființarea necredinței lor au făcut acest lucru, folosind cuvinte neafiate în Scripturi.”²⁰ Dar miza discuției va crește o dată ce arienii vor ataca fățiș cuvântul *homoousios*, în pasaje pe care le-am reprodus mai sus.

Înainte de a schița răspunsul Sfântului Atanasie, mai trebuie să dezvăluim un aspect. Lucrarea “De decretis” (“Despre sinoade”) a Sfântului Atanasie reproduce 11 formule de credință ariene și semiariene, datorate fie unor sinoade, fie unor episcopi. Unele (cum e, de pildă, cea a sinodului din Antiohia din 339 sau a lui Teofronie, episcopul Tyanelor) sunt mai aproape de mărturisirea de la Niceea, altele (cum sunt mărturisirile din care am citat mai sus, de la Sirmium, Rimini și Isauria) au o tentă manifest anti-niceeană. Se fac, în aceste mărturisiri, multe concesii. Se renunță la doctrine ariene, primindu-se în schimb formule înscrise în crezul niceean. Așa s-a ajuns să fie anatematizați cei care spun că “este

¹⁵ *Ibidem*, VIII, p.113.

¹⁶ De exemplu în Col. 1,15; Ev. 1,3; Fil. 2,6.

¹⁷ *Ibidem*, XXX, p. 146.

¹⁸ *Ibidem* XXXVII, p. 151-152.

¹⁹ De exemplu diac. Constantin Voicu, *Problema lui homoousios la Sfântul Atanasie cel Mare*, în Mitropolia Olteniei, nr. 1-2/1963, nota 68, p. 18: termenul apare în *Contra arienilor* I,9.

²⁰ Sf Atanasie cel Mare Cuv I, XXX, p. 193.

sau a fost fie timp, fie vreme, sau veac înainte de a se naște Fiul.”²¹ La fel, au fost anatematizați cei care spuneau că Tatăl L-a născut pe Fiul prin voință.²² Mai mult decât atât, în punctul de maximă apropiere de ortodoxie, s-a admis chiar că Fiul este “desăvârșit Dumnezeu după fire și adevărat”²³. S-a renunțat și la alte formule ariene²⁴, s-au acceptat și alte expresii niceene, dar *homoousios* nu numai că nu a fost acceptat, dar a mai stârnit și o vie opoziție. Toate acestea sunt proba unei atitudini pe jumătate conciliante, a unei disponibilități de a face compromisuri, dar a unei rețineri totuși în fața actului ultim, acela al acceptării consubstantialității Fiului cu Tatăl și astfel a învățaturii despre dumnezeirea deplină a Lui.

Reacția Sfântului Atanasie este menită și ea să ne surprindă. Mai întâi o atitudine intransigentă: “Cel credincios, chiar dacă îi spune cineva cuvinte neafiate în Scripturi, nu le respinge, cât timp au un înțeles bine credincios. Dar omul eretic, chiar dacă folosește cuvintele din Scripturi, fiind bănuitor și cu mintea stricată, va auzi de la Duhul: “Pentru ce povestești dreptățile Mele și iei legământul Meu în gura ta? (Ps. 49,17). Astfel diavolului, deși vorbea din Scripturi, Mântuitorul i-a închis gura.”²⁵ Nu lipsește evident observația că și arienii, care acuzau folosirea unor cuvinte nescripturistice, fac ei înșiși ceea ce acuză la părinții niceeni: “dar să spună de unde sau din ce loc din Scriptură scot cuvintele: “prin voință” sau “prin hotărâre” acești născocitori de cuvinte suspecte și proprii necredinței?”²⁶ sau: “Dar nu s-au scris acestea, zic ei, și înlăturăm aceste cuvinte ca nescrise. Dar și acesta le este un pretext nerușinat. Căci dacă socotesc că trebuie să respingă cele nescrise, pentru ce nu s-au opus celor din jurul lui Arie, care au născocit din cele nescrise o grămadă așa de mare de cuvinte ca: “din cele ce nu sunt”, “Fiul nu era înainte de a se naște”, și “a fost odată când n-a fost” și că “e schimbător” și că “Tatăl e negrăit și nevăzut de către Fiul” și că “Fiul nu cunoaște ființa Lui” și toate cele ce le-a vomitat Arie în Thalia necredincioasă și caraghioasă, născocind ale lui; ci mai degrabă luptă pentru ele și se războiesc pentru ele cu Părintii lor?”²⁷

Acesta este tonul general al disputei. Totuși nu singurul, pentru că îl vom vedea pe Sfântul Atanasie adoptând și atitudini mai conciliante. Probabil semiarianismul cel mai temperat și cel mai proxim ortodoxiei a fost formulat într-o scriere a episcopului Vasile din Ancyra, față de care Sfântul Atanasie va manifesta o surprinzătoare înțelegere. Episcopul acesta scrisese nu doar că Fiul este “de o ființă asemănătoare” cu Tatăl, ci, în plus, și că este din ființa Tatălui. Două expresii care, împreună, se apropie de *homoousios* –ul niceean: “Dar pentru respingerea celor ce tăgăduiesc în întregime sinodul ajung cele spuse. Iar despre cei ce primesc toate celelalte ale celor stabilite la Niceea, îndoindu-se numai despre termenul “de o ființă”, nu trebuie să-i socotim ca pe niște dușmani, nici să ne împotrivim lor ca unora ce se războiesc cu Părinții, ci să stăm de vorbă cu ei ca și cu niște frați, care înțeleg lucrurile la fel cu noi, deosebindu-se numai în privința cuvântului. Căci mărturisind că Fiul e din ființa Tatălui și nu din alt ipostas și că nu e creatură, nici făptură, ci că El coexistă, ca născut adevărat și prin fire din eternitate cu Tatăl, fiind Cuvântul și Înțelepciunea Lui, nu sunt departe de a primi și termenul “de o ființă”. Așa este Vasile din Ancyra, care a scris despre credință. De fapt a spune numai “asemenea după ființă” nu înseamnă și din ființă, fiind o

²¹ În crezul formulat de un sinod ținut la Antiohia în 339 (*Despre sinoade* XXIII, p. 131-132).

²² În scrisoarea trimisă în Italia de un sinod ținut tot la Antiohia, în 344/345 (*ibidem* XXVI, p. 134).

²³ *Ibidem*, p. 136.

²⁴ “Căci nu e corect a zice că Fiul e din cele ce nu sînt...”, *ibidem*, p. 135.

²⁵ *Ibidem* XL, p. 154.

²⁶ *Cuvântul al doilea împotriva arienilor* LIX, p. 390-391.

²⁷ *Despre sinoade* XXXVI, p. 151.

expresie care singură, precum zic ei înșiși, nu arată pe Fiul adevărat al Tatălui. ... dar spunând ei că El este și “din ființă” și “de o ființă asemănătoare”, ce altceva indică prin aceasta decât că e “de o ființă”?”²⁸ Într-o notă de subsol atașată acestui pasaj²⁹ Părintele Stăniloae citează opinia teologului Otto Bardenhewer, care crede că a găsit aici dovada că Sfântul Atanasie nu ținea în mod deosebit la termenul *homoousios*, la care ar fi fost dispus să renunțe: “El nu are în general formule ... Chiar față de termenul *homoousios* a păstrat o deplină libertate”. Pentru Părintele Stăniloae însă fidelitatea Sfântului Atanasie față de acest termen este mai mare decât i se pare teologului citat. Aparenta detașare față de el, pe care o arată aici nu este decât temporară și prin ea, arată, pe drept cuvânt, părintele Stăniloae, Sfântul Părinte voia să ușureze revenirea la termenul niceean. Într-adevăr e greu de crezut că el ar fi fost dispus să renunțe la acest termen care nu doar că avea acceptul Părinților adunați în sinod, dar care, în contextul disputelor acestea post-niceene, risca să fie înlocuit cu un altul, mult mai puțin categoric și până la urmă chiar eretic.

Ca o concluzie a celor spuse până aici, Arie și arienii își extrăgeau învățătura lor nu dintr-o metodă exegetică proprie. Exegeza lor era posterioară și nu era menită decât să ofere suport și autoritate unei doctrine deja conturate. Nu e mai puțin adevărat că textele scripturistice invocate erau înțelese într-un mod care ne face să ne gândim la literalismul practicat la Antiohia, literalism care, așa cum am văzut, fusese importat și la Alexandria. În plus, nu numai că nu exista rigoare în exegeza ariană, dar, așa cum ne prezintă Sfântul Atanasie situația, mai exista și multă viclenie, vizibilă în disimularea unei doctrine străine Scripturii în citate chiar din Scriptură. De vreme ce sursa erorii ariene nu o constituie o metodă exegetică, această sursă trebuie căutată în altă parte. Iar ea poate fi găsită în faptul că Arie, cel dintâi, și cei ce i-au urmat, după aceea, se separă cu bună știință de tradiția Bisericii. Se separă, desigur, de învățătura ei, dar se separă și de modul în care Biserica și-a formulat credința: plecând de la adevărul revelației și acomodându-și rațiunea la acest adevăr. Arie a făcut invers: el și-a construit el însuși un sistem, pe baza propriei lui rațiuni și cu ajutorul lui a încercat să se apropie de înțelegerea lui Dumnezeu. Ceea ce a rezultat a fost însă o imagine a unui Dumnezeu care nu mai păstrează nimic din atributele pe care i le dă Revelația. Monada lui se izolează într-o transcendență care o face incomunicabilă. Nici Fiul, cea mai nobilă dintre creaturi, nu se poate împărtăși de ea și deci nu o poate împărtăși nici altora. E limpede că arianismul nu este doar o erezie care desfigurează învățătura despre Fiul. Nu doar Fiul devine, în arianism, mai puțin decât este. Același lucru se întâmplă și cu Tatăl, care este izolat în sine, și care pentru a face lumea are nevoie de o intermediere. Desigur nici de iubire nu poate fi vorba într-un Dumnezeu înțeles astfel. Dar arianismul pune în pericol și mântuirea creaturilor, de vreme ce Tatăl e prea transcendent ca să o facă, iar Fiul, deși se întrupează, nu ne poate pune în legătură cu Tatăl, nefiind El Însuși mai întâi într-o astfel de legătură. Întreaga opera de mântuire este astfel subminată.

Sfântul Atanasie, în ce-l privește, este un exeget care nu pune o distanță între doctrină și Scriptură. Învățătura lui este cea a autorilor Bibliei, iar dogma pe care o propovăduiește și pasajele pe care le comentează se confirmă reciproc. Nimic din ceea ce nu consumă cu tradiția creștină nu pătrunde în gândirea sa. Desigur Sfântul Atanasie a avut raporturi și cu filosofia. Dar nu s-a lăsat condus și dominat de o influență filosofică sau alta, ci s-a păstrat fidel Revelației și credinței Bisericii. Modul în care l-a înțeles pe Dumnezeu și în care a

²⁸ *Ibidem* XLI, p. 155.

²⁹ Nota 109 b, p.155.

înțeles taina deoființimii Fiului cu Tatăl a fost împrumutat revelației și n-a fost modelat de gândirea sa independentă. Dacă am privi în paralel metodologia lui Arie și a Sfântului Atanasie, am observa imediat tocmai această diferență: Arie pleacă de jos în sus, de la gândirea filosofiei antice spre Dumnezeu, pentru a explica taina Lui. Dimpotrivă, Sfântul Atanasie pleacă de sus în jos, de la Revelație, de la Dumnezeu spre cele create. Cu multă îndreptățire spune despre el Părintele I. G. Coman: “Baza gândirii atanasiene o constituie Revelația cuprinsă în Sfânta Scriptură ... Sfântul Atanasie folosește Filosofia, mai ales în opera sa adresată păgânilor, dar nu spre a demonstra prin ea adevărurile revelate, cum făcuse parțial mai ales Origen, ci spre a le face mai accesibile necredincioșilor.”³⁰ Aceasta este de altfel “metoda” Bisericii: „Adevărul Bisericii nu e un sistem de explicații furnizate de logica umană separată de Dumnezeu cel viu, de interpretări mai mult sau mai puțin adecvate unei realități sărăcite prin ignorarea acestui Dumnezeu, ci mărturisirea fidelă a Adevărului întrupat – Hristos, Fiul lui Dumnezeu, unul din Treime.”³¹

II. HRISTOLOGIA LUI ARIE

Nu este ușor să reconstituim doctrina lui Arie nici în privința triadologiei, nici în privința hristologiei. Scrise de mâna lui Arie n-au rămas decât trei scrisori: în ordine cronologică, una trimisă fostului său coleg de școală și actual susținător, Eusebiu de Nicomidia³², redactată imediat după depunerea și expulzarea sa din Alexandria, petrecută în 321, apoi una justificativă trimisă din Nicomidia episcopului Alexandru al Alexandriei³³ și, în fine, una, foarte scurtă, scrisă după sinodul de la Niceea și trimisă împăratului Constantin.³⁴ Pe lângă aceste scrisori au mai rămas doar câteva fragmente din lucrarea sa *Thalia*, risipite în lucrările Sfântului Atanasie³⁵, dar care sunt parafrazări și nu citări riguroase. Teologia lor concordă însă impecabil cu cea a celor trei scrisori, în așa fel încât Sfântul Atanasie este ferit de orice bănuială de falsificare. Tot Sfântul Atanasie mai consemnează și fragmente din scrierile unui alt arian, Asterie, care se pare că a devenit, după moartea lui Arie (întâmplată în 336), teoreticianul arianismului. Despre el, lucrarea *Despre sinoade*³⁶ a Sfântului Atanasie ne spune doar atât că era un tânăr din Capadocia care în timpul prigoanei lui Liciniu jertfise idolilor și căruia, din această pricină, i se refuzase primirea în cler. Cum Arie murise, iar acest Asterie încă trăia și scria, el este citat mult mai des de sfântul Atanasie³⁷.

În ciuda puținătății acestor surse și a aridității lor, esența doctrinei ariene poate fi totuși reconstituită. Cred că nu ne-am abate de la scopul acestui studiu dacă am vedea, rezumativ, cum arătau triadologia și hristologia lui Arie și a urmașului lui direct, Asterie. Trebuie spus mai întâi că sinoadele semiariene ale căror decizii ne sunt prezentate în detaliu de către Sfântul

³⁰ I. G. Coman, *Patrologia* vol. III Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 182.

³¹ Dumitru Popescu, Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, ed. Libra, București, 1997, p. 14.

³² Redată de Teodoret, episcopul Cirului în *Istoria Bisericească I,5*, în traducere românească în col. PSB vol. 44, București 1995, p. 35-37.

³³ Redată de Sfântul Atanasie cel Mare în *Despre sinoade XVI*, p. 123-125.

³⁴ Redată de istoricul Socrates în *Ecclesiastical History I*, 26, tradusă în limba română de dr. Nicu Dumitrascu în *Cele șapte personalități de la Niceea*, ed. Napoca Star Cluj, 2001, p. 40.

³⁵ În *Despre sinoade XV*, p. 120-123 și în *Cele trei cuvinte... I, V; I,VI*.

³⁶ XVIII, p. 127.

³⁷ În *ibidem* XVIII-XIX, p. 127-128 și în *Cele trei tratate I, V* p. 160 (probabil despre el e vorba); I, XXXII p. 194-195; II, XXXVII, p. 273; II, XL, p. 276; III, II p. 327; III, LX p. 392.

Atanasie în *Despre sinoade* au marcat o cotitură față de tradiția acestora doi. Din rațiuni care nu au fost fără legătură cu politicul, episcopii adunați în aceste sinoade au îndulcit mult tonul și au marcat încă din start o distanță față de ereziarhul Arie. Primul din aceste sinoade, ținut la Antiohia în 339, deci la trei ani după moartea acestuia, conține această decizie: “Noi nu ne-am făcut următori ai lui Arie. Căci cum am putea, fiind episcopi, să urmăm unui presbiter? Dar, examinând și cercetând credința lui, mai degrabă l-am primit decât i-am urmat.”³⁸ Se înțelege deci că cu atât mai puțin i-ar fi urmat acești episcopi lui Asterie, care nu era nici măcar presbiter. Însă în ce-l privește pe Asterie însuși, el nu numai că nu s-a lepădat de Arie, dar învățătura lui este o copie perfectă a aceluia. Cele două pot fi descrise împreună, ceea ce, așa cum am văzut, nu se poate spune despre învățătura episcopilor semiarieni - care au convocat acele sinoade – și cea a lui Arie, respectiv Asterie.

Învățătura despre Tatăl a lui Arie ar părea să nu se abată de la ortodoxie: “Credința noastră din strămoși, pe care am învățat-o de la tine, fericite Papă, îi scrie el episcopului Alexandru, este aceasta: cunoaștem un Dumnezeu, singur nenăscut, singur veșnic, singur fără de început, singur adevărat, singur având nemurire, singur înțelept, singur stăpânitor, singur judecător, singur cărmuitor, iconom, neschimbat, drept și bun, pe Dumnezeu legii și al prorocilor și al Noului Testament.”³⁹ Desigur insistența asupra unicității Tatălui ca posesor al acestor atribute (repetarea obsesivă a lui *monas*) nu este dezinteresată. Ea se va dovedi utilă pentru Arie mai încolo, când i le va refuza pe toate acestea Fiului. Tatăl, spune Arie în continuare, are o Înțelepciune veșnică, nefăcută, dar care a luat totuși existență din voința nu din ființa Lui. Ea se numește înțelepciune, dar se poate numi și altfel: duh, putere, slava lui Dumnezeu, adevăr, chip sau Cuvânt. Ba chiar și Fiu. Fiul lui Dumnezeu, al doilea ipostas al Treimii este însă altul. El nu este veșnic (deși Arie se ferește să spună despre el că este temporal), este creat și este ipostazierea a ceea ce Arie descriesese ca fiind Înțelepciunea veșnică, dar neipostatică totuși, a lui Dumnezeu: “(îl cunoaștem deci) ca pe cel ce, prin voia lui Dumnezeu, născut înainte de timpuri și de veacuri, a primit de la Tatăl viața și existența, Tatăl ipostaziindu-și împreună cu El (prin el) măririle sale.”⁴⁰ Fiul este deci o creatură în care Tatăl își ipostaziază măririle Sale, care sunt necreate, dar și neipostaziate, adică lipsite de subzistență proprie. În Fiul ele există de sine subzistente, dar totodată micșorate, pe măsura statutului creat al Fiului. La fel ca în această mărturisire de credință trimisă episcopului Alexandru, Arie va mai descrie, încă o dată, statutul Fiului și în lucrarea sa *Thalia*: “Deci spunem că există două înțelepciuni, una proprie și existând împreună cu Dumnezeu; iar Fiul a fost făcut de această înțelepciune și împărțându-se de ea a fost numit el singur înțelepciunea și Cuvântul. Căci Înțelepciunea (adică Fiul) a existat prin înțelepciunea (cea veșnică) și voința lui Dumnezeu. Astfel spunem că există și alt Cuvânt decât Fiul cel din Dumnezeu și cel ce s-a împărțit de el s-a numit și el Fiul, adică Fiul și Cuvântul după har.”⁴¹

La fel gândea și Asterie, sprijinindu-se în plus și pe citate scripturistice, pe care le înțelegea în sensul deschis mai înainte de Arie. Astfel, referindu-se la cuvântul Sfântului Pavel către corinteni, în care spune: “Iar noi propovăduim pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu” (I Cor. 1,23), Asterie glosează: “Fericitul Pavel n-a spus că el predică pe Hristos, puterea lui Dumnezeu sau înțelepciunea Lui, ci fără articol, o putere a lui

³⁸ *Despre sinoade* XXII, p. 130.

³⁹ Apud *ibidem* XVI, p. 123.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Trei cuvinte ...* I,V.

Dumnezeu și o înțelepciune a Lui. El a propovăduit că alta este puterea proprie a lui Dumnezeu, puterea lui naturală, coexistentă cu El, fără să fie făcută, dar născătoare a lui Hristos și făcătoare a lumii întregi.”⁴² Iar despre textul din Romani 1,20: “Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii ... adică veșnica lui putere și dumnezeire”, Asterie crede, în același paragraf: “Deci veșnica lui putere și înțelepciunea, pe care cugetarea adevărată o declară fără început și nenăscută, e una și aceeași. Iar cele create de El în parte sunt multe, una dintre ele fiind Hristos, Cel primul născut și unul născut.” Așadar există o înțelepciune necreată a lui Dumnezeu, împreună veșnică cu el, și există o înțelepciune creată: Fiul. La fel, de vreme ce Înțelepciunea aceasta are multe nume, se poate spune că există un cuvânt necreat și unul creat, sau că există o Putere necreată și una creată, sau o Viață necreată și una creată. Fiul este toate acestea prin participare și nu prin fire. El se împărtășește de Înțelepciunea divină în același fel în care toate ființele raționale se împărtășesc. La fel de Viață, de duh, de putere și de toate celelalte. Ceea ce sunt acestea în sine, din veșnicie, aceea este Fiul, prin participare și începând de cândva. De aceea numele care i se dau lui, inclusiv cel de Cuvânt sau de Fiu, i se atribuie în mod impropriu, în mod propriu atribuindu-i-se înțelepciunii veșnice a lui Dumnezeu.⁴³

Un alt aspect notabil îl constituie importanța deosebită care i se dă în arianism voinței: “Arianismul este o învățătură ale cărei concepte se sprijină cel mai mult pe categoriile voinței, și mai puțin pe cele ale esenței”.⁴⁴ Voința e prezentă în arianism cel puțin în două locuri în care ea lipsește din ortodoxie: în explicarea venirii Fiului la existență și în descrierea modului în care și-a dobândit el dumnezeirea. În primul caz Tatăl îl creează pe Fiul din voință: “Înțelepciunea a existat prin înțelepciunea și voința lui Dumnezeu” spune Arie.⁴⁵ Când i se atrage atenția asupra netemeinicii acestei afirmații, Asterie va răspunde și el: “Dacă e nedemn de Creator să facă prin voință, să se înlăture voința în toate, ca să se păstreze demnitatea lui neștirbită. Dar dacă ține de Dumnezeu să voiască, trebuie să se arate ceea ce e demn de el și față de primul născut. Căci nu e cu putință ca unuia și aceluiași Dumnezeu să i se potrivească a voi în cazul celor făcute și a nu voi.”⁴⁶ Apoi, și ridicarea Fiului la demnitatea dumnezeiască s-a făcut tot în urma unui act al liberei sale voințe: “Și Cuvântul, ca și noi toți, este prin fire schimbător, dar prin libertatea Sa rămâne bun câtă

⁴² Sf. Atanasie, *Despre sinoade XVIII*, p. 127.

⁴³ Am insistat asupra acestor lucruri pentru a mă detașa de modul în care interpretează pasajele de acest gen, fie din Arie, fie din Asterie, T. E. Pollard, într-un articol despre originile arianismului. (T. E. Pollard, *The Origins of Arianism*, în *Journal of Theological Studies*, vol. IX, 1958, p. 103-111). Vrând să vadă o continuitate între doctrina lui Paul de Samosata și cea a lui Arie, el crede că observă la ambii aceeași diferență care se face între Logos, pe de o parte, și Fiul, pe de altă parte. Logosul fiind veșnic împreună cu Tatăl, iar Fiul fiind creat. În cazul acesta numele de Logos care i se dă Fiului fiind deci nelegitim și acceptabil doar ca vorbire impropriu. În schimb numele de Fiu fiindu-i, se înțelege, potrivit. Textele citate mai sus însă din Arie însuși și din urmașul său, Asterie, mă conduc la o altă concluzie: și numele de Logos, și cel de Fiu se atribuie atât Logosului veșnic al lui Dumnezeu cât și celui creat. La fel și toate celelalte nume. Și toate se atribuie în primul caz într-un mod propriu, iar în cel de-al doilea, când vorbim de Fiul creat, în mod impropriu. Fiul este tot ce este Logosul necreat al Tatălui, deci merită toate numele care i se dau aceluia, dar este astfel doar ca o creatură, situată mai jos ontologic, iar numele devin, în felul acesta, improprii.

⁴⁴ Nicu Dumitrascu, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare* ed. Napoca Star, cluj, 1999 p. 24.

⁴⁵ Apud Sf Atanasie, *Trei cuvinte I,V*, p. 160.

⁴⁶ Apud *ibidem* III, LX, p. 392.

vreme voiește. Dar când voiește se poate schimba și El ca noi, având o fire schimbătoare. De aceea, Dumnezeu cunoscând de mai înainte că El va rămâne bun, luându-i-o înainte i-a dat această slavă, pe care a avut-o și după aceea ca om prin virtute. De aceea Dumnezeu L-a făcut mai dinainte să fie așa, pentru faptele Lui, pe care le-a știut de mai înainte” spune Arie în Talia.⁴⁷

E de presupus că gândirea lui Origen trebuie să fi lăsat o urmă în acest mod de a gândi al arienilor. Sufletul omenesc al lui Hristos se comporta și el, după Origen, așa cum se comportă Fiul în ansamblu, după arieni. Sufletul era liber și fără un statut aparte față de celelalte suflete. Dar prin stăruința în bine nu numai că n-a căzut, ca și celelalte suflete omenesti, dar s-a făcut vrednic să se unească cu Fiul lui Dumnezeu. Opinie care seamănă izbitor cu cea desfășurată de arieni.

Desigur trebuie să ne întrebăm care au fost influențele pe care le-a suferit Arie din partea filosofiei vremii lui și, nu mai puțin important, din partea gândirii teologice dezvoltate până atunci. Un pasaj din Thalia ne-ar pune, într-adevăr pe urmele unei concepții neoplatonice: “Înțelege că a fost întâi unitatea (monada), iar doimea n-a fost înainte de a exista în mod concret. Dumnezeu Tatăl este înainte de a fi Fiul. Până ce nu e încă Fiul (căci a luat existență prin voia părintească) exista un Dumnezeu Unul născut și acesta e străin ambilor.”⁴⁸ De la bun început trebuie spus că problema influențelor din partea filosofiei grecești, și în special a neoplatonismului, este una atât de dificilă încât probabil niciodată nu va putea primi o rezolvare satisfăcătoare. Mult prea puține scrieri din perioada la care ne referim au rămas. Din cele rămase nu putem ști pe care le-a cunoscut Arie și pe care nu. Apoi pe unele le-ar fi putut cunoaște fără să se lase influențat de ele, în timp ce pe altele ar fi putut, la fel de bine, să nu le cunoască direct, adică să nu le fi citit, dar să fi fost influențat de o “vulgată” a lor, concretizată în variante orale ale ei care circulau atunci mult mai liber decât astăzi. Oamenii discutau pe stradă filosofie, cum discutau epicureicii și stoicii pe care i-a întâlnit sfântul Apostol Pavel în Atena. Nu era nevoie să te afunzi în bibliotecă pentru a te familiariza cu un sistem de gândire sau altul. Ne aflăm deci în situația, destul de inconfortabilă, în care putem să decelăm asemănări între un gânditor dinaintea lui Arie și Arie însuși, dar practic nu putem să tragem de aici concluzia unei influențe.

În ce privește textul citat mai sus, el ne pune în fața unei dileme, și ea, ca și celelalte, foarte greu de înfruntat: e limpede că învățătura ariană despre Fiul e departe și de Scriptură și de ortodoxie; cât de scripturistică este însă învățătura lui despre Tatăl? Se poate desigur răspunde în două feluri: mai întâi, s-a argumentat că “monada” ariană este de sorginte filosofică. T. E. Pollard agreează această ipoteză: “Nu poate fi nici o îndoială că leit-motivul arianismului a fost dorința de a păstra un monoteism strict, dar acesta nu înseamnă că monoteismul lui era biblic. Dumnezeul pe care arienii Îl declară ca fiind “Unul” nu este Dumnezeul cel viu al Bibliei, ci mai degrabă Absolutul școlilor filosofice”.⁴⁹ Mai cu seamă prezența în fragmentul citat mai sus din scrisoarea lui Arie către Alexandru, a atributului *agenetos*, străin discursului Scripturii, i-a slujit ca argument lui T. E. Pollard, deși el n-a indicat o altă sursă a lui, măcar posibilă, în filosofie. C. G. Stead însă a considerat această concluzie pripită. Pentru el atributele nebiblice date Tatălui, inclusiv acel *agenetos* nu înlătură atributele biblice, ci doar li se adaugă. Dumnezeul arian nu este mai puțin viu prin aceea că

⁴⁷ Apud *ibidem* I,V, p. 161.

⁴⁸ Apud *Despre sinoade* XV, p. 122.

⁴⁹ T. E. Pollard, art cit. p. 104.

este negenerat.⁵⁰ Indiferent însă cât de biblice sau nebiblice sunt aceste atribute, e limpede că Tatăl, așa cum îl descrie Arie, e diferit de cel al Bibliei. Ne fiind propriu-zis Tată decât după crearea Fiului, adică nu dintotdeauna, închis într-o transcendență care Îl împiedică să creeze El însuși lumea, nedescoperindu-se complet în Întruparea Fiului – de vreme ce Fiul, în care Se descoperă, nu este decât o creatură - ne fiind cunoscut de nimeni, nici măcar de Fiul, Dumnezeuul arian este, oricum L-am privi, profund nerscripturistic și în orice caz departe de Dumnezeuul iubirii.

Aceeași întrebare asupra originilor se poate pune și în privința statutului Fiului și a relației Lui cu Tatăl. Suportul biblic al lui Arie este aici cu mult mai fragil, iar ceea ce învață el seamănă încă și mai puțin cu ceea ce învață Scriptura. Pe de o parte prezența acelei Înțelepciuni veșnice a lui Dumnezeu, necreată și cu multe nume, nu are în ea nimic eretic. În ce-L privește pe Fiul însă, El este așezat, ca înțelepciune creată, *sub* Înțelepciunea necreată, a cărei imagine micșorată este, și la care se raportează prin participare. Fiul se împărtășește, într-adevăr de ea.⁵¹ Împărtășindu-se, el o are în sine, dar evident la scara lui, care este riguros condiționată de statutul său de creatură. Iar față de Tatăl Însuși, Fiul este pur și simplu neasemenea.⁵² Desigur când auzim cuvântul participare (*metousia*) ne gândim imediat la Platon. La fel fac toți cei ce s-au ocupat de Arie și au ajuns la acest punct, dar toți atrag atenția că această prezență a unui concept platonice în gândirea lui Arie nu trebuie în nici un caz privită ca o influență directă, sfidând secolele de tradiție platonice ce s-au scurs între timp.

În ce privește imaginea Logosului ca depozitar creat și ipostatic al Înțelepciunii divine, se poate observa că și Filon din Alexandria gândea la fel. Și pentru el existau “gânduri” sau “idei divine”, al căror loc este Logosul. Și care erau, evident, interioare Logosului. O concepție asemănătoare ne întâmpină și la Origen.⁵³ Iar concepția despre un Dumnezeu desăvârșit și un altul, inferior dar totuși divin, poate fi găsită cel puțin la filosoful medio-platonice Numenius din Apameea, pentru care exista un *theos hyperouranios* și un *theos epiouranios*.⁵⁴ Concluzia unei influențe este, încă o dată, foarte greu de dovedit pe bază de texte, dar, așa cum arată toți cercetătorii, mediul filosofic al acelei confluente între secolele III și IV, îmbibat de neoplatonism, n-a rămas fără ecou asupra gândirii lui Arie. Neoplatonismul în genere a fost un curent care a privilegiat existența unui prim principiu, “Unul” în general, a cărui situație ontologică s-a făcut în termeni de transcendență absolută în raport cu realitățile posterioare și derivate. Influența e mai mult presupusă decât dovedită, dar concepția lui Arie îndreptățește această presupunere.

Mai trebuie probabil spus că Arie avea o teologie a Treimii, pe care a expus-o în mai multe locuri, bunăoară în Thalia: “Treimii nu-i sunt proprii asemănările, căci ipostasurile sunt neamestecate între ele. Unul e mai slăvit decât alții la nesfârșit.”⁵⁵ Sau, și mai categoric: “Și ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh este împărțită prin fire, fiind diferite și despărțite, străine și nepărtașe între ele, iar aceștia sunt cu totul și infinit neasemenea prin ființa și slava lor.”⁵⁶ Există deci noțiunea de Treime, există și cea de ipostas, dar în rest totul ne trimite mai degrabă la Plotin decât la Biblie.

⁵⁰ C. G. Stead, art. cit. p. 19.

⁵¹ În *Thalia*, apud Sf Atanasie, *Cele trei cuvinte* I, V, p. 160.

⁵² Apud *ibidem*.

⁵³ Cf. C. G. Stead - art. cit. p. 21.

⁵⁴ Numenius, *Fragmente* 20 – 29, apud L. W. Barnard, art. cit. p. 291 sau Nicu Dumitrescu, *Hristologia ...* p. 28.

⁵⁵ apud Sf Atanasie, *Despre sinoade* XV, p. 120.

⁵⁶ apud idem, *Trei cuvinte ...* I, VI, p. 161.

III. DUMNEZEIREA FIULUI, ÎN SCRIPTURĂ ȘI ÎN DOGMĂ

Acest capitol va urmări mai îndeaproape exegeza atanasiană. “Teoreticienii” arianismului, Arie și Asterie nu ne-au lăsat decât rare exerciții de interpretare a Scripturii, Arie de fapt aproape deloc, iar Asterie doar câteva între care cele pe marginea textelor din I Cor. 1, 23 sau Rom. 1, 20, pe care le-am redat mai sus. Sfântul Atanasie însă s-a confruntat cu mult mai multe mostre de exegeză biblică ariană, așa cum ne dovedesc scrierile lui, ceea ce ne conduce la concluzia că trebuie să fi existat o “kerigmă” orală ariană destul de consistentă și în orice caz mult mai substanțială decât volumul scrierilor ariene rămase. Prezența lor în corpusul atanasian ne oferă prilejul de a înțelege și cum vedeau arienii aceste texte și cum le vedeau, în replică, Sfântul Atanasie.

Primul “cuvânt” împotriva arienilor dă o listă de patru pasaje scripturistice care păreau să susțină, în ochii adversarilor, doctrina subordinaționistă. Ele vor fi discutate pe lungimea nu doar a primului “cuvânt”, ci și pe a celui de-al doilea. “Cuvântul” al treilea aduce nu o nouă listă, ci alte patru astfel de pasaje, dispersate în cuprinsul lucrării și discutate pe rând. Desigur explicația acestui mod în care apar ele în această triadă apologetică și polemică totodată a Sfântului Atanasie constă în aceea că argumentația arienilor, inclusiv cea scripturistică, nu era deloc statică. Apar mereu noi idei, se descoperă mereu noi citate biblice. Pe măsură ce se descoperă sunt aruncate în luptă, obligându-l pe Sfântul Părinte să le dea înțelesul ortodox de asemenea pe rând. Primele patru sunt următoarele : “Domnul *m-a zidit* început al căilor Sale spre faptele Sale” (Pilde 8,23); “*Făcându-se* cu atât mai presus decât îngerii, cu cât a moștenit un nume mai deosebit decât ei” (Ev. 1,4); Pentru aceea, frați sfinți, părtași chemării cerești, cugetați la Apostolul și Arhiepiscopul mărturisirii voastre, la Iisus, Care *a fost credincios* Celui ce L-a făcut pe El” (Ev. 3,1-2) și, în fine, “Cunoscut deci să vă fie tuturor, casa lui Israel, că Domn și Hristos *L-a făcut* Dumnezeu pe acest Iisus, pe Care voi L-ați răstignit” (Fapte 2,36).⁵⁷

Desigur arienii înțelegeau foarte primar toate aceste texte, atribuindu-le pur și simplu Fiului, fără să facă nici o diferență între Fiul Cel de dinainte de întrupare și Fiul întrupat. Nu va fi foarte greu pentru Sfântul Atanasie să restabilească adevărul și să observe că toate aceste pasaje sunt înrudite și că toate se referă la trupul lui Hrisos, despre care se poate într-adevăr spune că a fost făcut. Argumentația atanasiană, de o bogăție și o stăruință care o fac aproape exhaustivă, s-ar putea rezuma la o frază ca aceasta: “și să înțelegeți că expresia *făcându-Se* se referă la slujirea și la iconomia împlinită de El. Iar cum *s-a făcut mai presus prin slujire, fiind mai presus în fire* (subl. mea) decât cele create, o arată cele spuse înainte.”⁵⁸ Imperfecțiunile hristologiei atanasiene îl împiedică însă să dea întotdeauna răspunsul cel mai bun. E vorba în primul rând de perspectiva instrumentalistă asupra Întrupării. Trupul nu este altceva, pentru Sfântul Atanasie decât un organ⁵⁹ pe care îl ia Cuvântul și de care se folosește, dar care, oricât s-ar insista asupra unității astfel constituite, îi rămâne totuși exterior. Atunci actele pe care le suferă trupul sunt pur și simplu ale trupului și nu ale Cuvântului. Ele doar se atribuie Cuvântului, întrucât trupul este al Cuvântului, iar Cuvântul se află în el. Așa se explică de exemplu moartea Domnului despre care a vorbit de exemplu sfântul Apostol Pavel în Filipeni 2,8. Ea este de fapt moartea trupului, de vreme ce Cuvântul, nemuritor fiind, nu putea muri. Cum însă trupul nu era al altuia decât al

⁵⁷ Apud ibidem, I,LIII, p. 219.

⁵⁸ *Ibidem* I,LXII, p. 228.

⁵⁹ *Idem, Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*, în PSB 15, București, 1987, p. 101 sau p. 139.

Domnului, care se afla în el, *se zice* că a murit Fiul. I se atribuie doar moartea, fără să fie la propriu, a Lui.⁶⁰ La fel, întorcându-ne la textele luate înainte în discuție, acolo despre Fiul *se zice* că S-a făcut, în vreme ce propriu-zis s-a făcut trupul, nu Fiul. În orice caz trimiterile iconomice ale acestui tip de discurs scripturistic, referitor la “facerea” Fiului sunt admirabil puse în evidență. Iată un exemplu: “Hristos nu se face, când este trimis, *mai mult* Dumnezeu, nici nu începe atunci să fie Domn și Împărat, ci ceea ce era pururea aceea s-a făcut atunci și după trup”.⁶¹

Dar pasaje de felul acesta pot fi înțelese, pentru cine are mintea pregătită, chiar și “teologic”, nu doar “iconomic”, chiar privindu-L deci pe Fiu în afara întrupării. Când Pavel spune despre El că S-a făcut credincios celui ce L-a făcut, Sf Atanasie înțelege și că Fiul este “demn de crezare” așa cum este Tatăl însuși, despre Care zice tot Apostolul Pavel: “credincios este Cel ce ne-a chemat pe noi, Care va și împlini.” (I Tes. 5,24): “Prin aceasta a arătat că chiar făcându-Se om, Iisus Hristos este ieri și azi același și rămâne neschimbat în veci.”⁶² Poate că pasajul din Evrei 1,4 care, referindu-se la Fiul, zice: “Făcându-se cu atât *mai presus* decât îngerii...” merită o aprofundare mai bună. Mai ales că Îl plasează pe Fiul într-un context angelologic și nu puțini au fost cei ce au observat⁶³ că hristologia ariană intră în zona a ceea ce numim “hristologie angelică”. Deși Arie nu Îl numește nicăieri înger, ba chiar încearcă să Îl delimiteze de îngeri, atunci când zice că este creatură, dar nu ca una dintre creaturi, totuși resturi ale gândirii gnostice pot fi ușor reperate în discursul arian. Deși se evită terminologia angelică la adresa Fiului, este limpede că poziția Lui față de Tatăl nu este alta decât era a unui eon superior în gnosticism. Acum, arienii invocau acest text nu pentru a aduce în discuție angelicitatea Fiului, ci pentru a arăta că Apostolul Pavel însuși a zis despre Fiul că *S-a făcut*, anticipând astfel doctrina lor asupra caracterului Său creat. Atanasie tâlcuiește, așa cum am văzut, iconomic aceste cuvinte, referindu-le la timpul Întrupării, însă se folosește de ivirea lor în cadrul discuției pentru a lămuri și poziția Fiului față de îngeri. Așadar după firea Sa Fiul este nu “mai mare” decât îngerii, ci “mai presus” (*kretton*) decât ei. Așa cum s-a observat,⁶⁴ dacă pentru arienii acest “mai presus” însemna o diferență doar de grad, pentru Sfântul Atanasie el desemnează o diferență de natură. Cum însă textul nu se referă atât la firea (divină) Cuvântului cât la umanitatea asumată, înseamnă că în cele din urmă Fiul se face și după umanitate mai presus de îngeri, așa cum *era* după dumnezeire: “S-a făcut, spune Sfântul Părinte, mai presus în slujire, fiind mai presus în fire.”⁶⁵

“Cuvântul” al treilea introduce alte patru texte, ceva mai diversificate dar toate la fel de literal și de simplist înțelese de arieni: expresia “Întâiul Născut” (Rom. 8,29; Col. 1,15); “Eu sunt singurul” (Deut. 32,39); Părinte Sfinte, păzește-i întru numele Tău pe cei pe care Mi i-ai dat, ca să fie una ca și Noi” sau, paralel cu acesta: “Nu numai pentru aceștia mă rog ci și

⁶⁰ *Ibidem* 114-116..

⁶¹ Sf. Atanasie, *Trei cuvinte* II,XIV, p. 246.

⁶² *Ibidem* II,X, p. 241.

⁶³ De exemplu Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern, 1941, apud Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină – O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I, ed. Polirom 2004 p. 220.

⁶⁴ Dominique Gonnepet – *L'utilisation Christologique de l'épître aux Hébreux dans les "Orations contra arianos" d'Athanase d'Alexandrie*, în *Studia patristica* ... p. 21.

⁶⁵ *Trei cuvinte* I,LXII, p. 22.

pentru cei care vor crede prin cuvântul lor, ca să fie una, precum și noi una sîntem.”; și, în fine; “Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii, nici Fiul” (Mc. 13,23)⁶⁶

Primului text invocat Sfântul Atanasie îi răspunde că expresia “Întăiul Născut” se referă la nașterea iconomică a Fiului, din Fecioara Maria, în timp ce o altă expresie, ioaneică, se referă la nașterea lui din Tatăl, și aceasta este: Unul-Născut. În privința unității absolute a lui Dumnezeu, proclamate de citatul din Deuteronom, răspunsul Sfântului Atanasie este simplu: “Mărturisim că Unul este Dumnezeu în treime.”⁶⁷ Cele două pasaje din Ioan care fac o apropiere între unitatea dintre Tatăl și Fiul și unitatea dintre creștini, vrînd să o relativizeze deci pe cea dintâi, după modelul celei de-a doua, sunt înțelepte de Sfântul Atanasie ca oferirea unui model suprem, care întrece în mod vădit posibilitățile noastre de realizare, dar care, tocmai prin aceasta, subliniază înălțimea chemării noastre. La fel a mai zis Mântuitorul: “Fiți milostivi ca Tatăl vostru Cel din ceruri” (Luca 6,36) și: “Fiti desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este.” (Matei 5,48).⁶⁸ Iar cuvântul redat de evangheliștii sinoptici despre ignoranța Fiului în legătură cu ziua și ceasul sfârșitului, el privește umanitatea lui Hristos, a cărei ignoranță nu este decât proba realității și a integralității ei, întru totul asemănătoare umanității noastre. Aceasta nu înseamnă însă că Fiul nu știa. Dimpotrivă.⁶⁹

Învățătura atanasiană despre Fiul nu obosește deci să sublinieze, împotriva lui Arie și a aderenților lui, deplina Sa dumnezeire și egalitate cu Tatăl. În același timp în care subliniază, împotriva acelorași și a gnosticului Valentin, că și înomenirea Fiului este la fel de reală ca și dumnezeirea Lui. Altfel mântuirea noastră ar fi pusă în pericol: “Căci n-am fi avut nici un folos nici dacă Cuvântul n-ar fi fost Dumnezeu prin fire, nici dacă n-ar fi fost trup adevărat cel pe care l-a luat. Dar a luat trup adevărat, chiar dacă se înfurie Valentin. Și Cuvântul a fost prin fire și cu adevărat Dumnezeu, chiar dacă se înfurie arienii.”⁷⁰ Respingerea satutului de creatură pe care îl primește Fiul în arianism se bazează în primul rând pe sublinierea relațiilor ființiale care îl leagă de Tatăl. Aceasta în contextul în care, încă o dată spun, arienii privilegiau aici relațiile de voință. Generarea prin voință a Fiului însemna pe de o parte exterioritatea Lui față de Tatăl, ca a oricărei creaturi, iar pe de altă parte o poziție de inferioritate ontologică. Mai însemna și ne-veșnicia Fiului, apariția Lui la un moment dat, și introducea totodată o nuanță de contingentă a Lui: Tatăl ar fi putut să îl genereze (adică să îl creeze), sau să nu îl genereze, dacă totul atîrnă de voința Lui, pe care nimic nu poate să o constrîngă. Se pare că nici Origen nu era străin de acest mod de a privi lucrurile, și pentru el nașterea Fiului și voința Tatălui fiind asociate. Analog, și pentru el Fiul era într-o poziție de subordonare față de Tatăl. Numai că pentru el Fiul nu era totuși creatură. Deși subordonat Tatălui, era totuși numit Dumnezeu și nu creatură. De aceea arianismul pare a fi, în această privință, un origenism radicalizat.⁷¹

Pentru Sfântul Atanasie lucrurile stau cu totul altfel. Fiul este “propriu ființei” Tatălui, expresie care revine cu insistență în scrierile lui. Ea înseamnă mai întâi că Fiul este născut din ființa Tatălui și nu făcut din voința Lui. Auzind aceasta arienii trebuie să se fi scandalizat, pentru că au bănuit imediat că un act ființial, care nu face recurs la voință, ar

⁶⁶ Cele patru texte apar în *Cuvântul* al treilea, respectiv în: I, p. 326; VII, p. 331; XVII, p. 343; XLII, p. 373.

⁶⁷ *Trei cuvinte* III,XV, p. 341.

⁶⁸ *Ibidem* XIX, p. 344.

⁶⁹ *Ibidem* III, XLII-L, p. 373-381.

⁷⁰ *Ibidem* II, LXXI, p. 310.

⁷¹ Nicu Dumitrașcu, *Hristologia ...* p. 38-39.

introduce o necesitate în Dumnezeu. Sfântul Atanasie se explică: “Ei văd ceea ce e opus voinței. Dar nu văd ceea ce e mai mare și superior ei. Căci precum se opune voinței ceea ce e contrar voinței, așa se suprapune și premerge voinței ceea ce e după fire.”⁷² Sau, apostrofându-i în alt loc: “Desființând ceea ce e după fire, cum nu vă rușinați voind să preferați ceea ce e după voință?”⁷³ Așadar faptul că Tatăl nu L-a generat pe Fiul din voință nu înseamnă că L-a generat împotriva voinței, fără să-L fi vrut, ci înseamnă că în generarea lui a fost implicată, spre deosebire de cazul creaturilor, mai mult decât voința. Trebuie însă să lămurim și termenii care se foloseau pentru denumirea actelor de naștere, respectiv facere. Ceea ce ne miră când privim aceste dispute este tocmai lipsa unei terminologii limpezi, în care fiecare cuvânt să aibă un sens și numai unul. Desigur, sinodul de la Niceea a făcut o astfel de clarificare, când a spus despre Fiul că este *născut, nu făcut* (*gennethenta ouk poiethenta*)⁷⁴. Expresie pe care, în ciuda aparentei ei precizii, arienii au acceptat-o și trebuie să o fi semnat la Niceea fără mustrări de cuget. Și aceasta pentru că termenul *gennethenta* impus de sinod era încărcat și cu o altă semnificație. El putea să însemne născut, dar putea să însemne și pur și simplu generat, având un sens mult mai vag și mai puțin precizat și pe care desigur arienii îl primeau cu ușurință. Sinoadele semiariene îl folosesc frecvent în acest sens. De aici s-a născut termenul *agenetos* care, atribuit Tatălui, va juca un mare rol în disputele eunomiene. Deocamdată însă sensul lui nu era destul de bine rafinat.

Ceea ce spune deci Sfântul Atanasie despre nașterea Fiului nu este decât o dezvoltare a foarte sinteticei formule din crezul niceean care declară că Fiul este “din ființa Tatălui” (*ek tes ousias tou Patros*). Tot în crez apare și termenul *homoousios*, dar el trebuie să fie analizat separat, cel puțin din cauza tumultului pe care îl va genera în deceniile următoare, dar și din cauza trecutului lui, nu mai puțin interesant. În orice caz, ceea ce mai trebuie notat aici este grija Sfântului Atanasie de a delimita doctrina nașterii Fiului de cea a emanației, care făcuse carieră prin scrierile gnosticilor. Nașterea nu este emanație.⁷⁵ În mod ciudat această delimitare a nașterii de emanație i-a lăsat pe unii cercetători mai noi neconvinși. A. Meredith, într-un scurt studiu⁷⁶, consideră că Sfântul Atanasie, deși a criticat teoria emanației, nu s-a eliberat el însuși suficient de ea. Într-adevăr, recunoaște A. Meredith, termenul emanație (*aporroia*) lipsește din corpusul atanasian, mai mult, se pot cita numeroase locuri care îl resping⁷⁷, împreună cu doctrina pe care o exprimă, dar metaforele Sfântului Atanasie seamănă cu cele ale autorilor, păgâni sau creștini, care au profesat această doctrină. Se spune despre Fiul că este “lumină din lumină”, expresie care aduce aminte de Plotin, iar Fiul este comparat cu strălucirea luminii, care este strâns legată de lumina însăși, comparație care a mai fost făcută de scriitorul Theognostus, scriitor creștin, dar adept al doctrinei emanționiste. Nu este greu să observăm totuși slăbiciunea acestor argumente. Folosirea aceleiași metafore nu înseamnă nimic, de vreme ce doctrinele care stau în spatele ei sunt atât de diferite. În plus metafora este întotdeauna o exemplificare imperfectă a unei doctrine și nu se pot trage concluzii doar pe baza ei. Pe de altă parte, imaginea Fiului ca strălucire a luminii este de origine scripturistică și se poate găsi cel puțin la Apostolul Pavel în aceeași

⁷² *Ibidem* III, LXIII, p. 394.

⁷³ *Ibidem* II, II, p. 232.

⁷⁴ Apud Pr. Ioan Mihălcescu, *Învățătura despre Cuvântul până la sinodul I ecumenic din Niceea, în Biserica Ortodoxă Română*, anul XLIII, nr. 10/1925, p. 627.

⁷⁵ Sf. Atanasie, *Trei cuvinte ...* I, XXI, p. 182.

⁷⁶ *Emanation in Plotinus and Athanasius*, în *Studia Patristica*, vol. XVI, 1985, p. 319-323.

⁷⁷ *Trei cuvinte ...* I, 9.

epistolă către evrei: “Fiul, (Care) fiind strălucirea slavei (*apaugasma tes doxes*) și chipul ființei Lui (a Tatălui) ...”(1,3). Aici trebuie căutată originea metaforei atanasiene a Fiului ca strălucire a luminii Tatălui.⁷⁸

Ceea ce am spus până aici îi va sluji Sfântului Atanasie pentru elaborarea unei teologii a Fiului ca Chip al Tatălui. Fiind din ființa Tatălui, fiind propriu ființei Tatălui și de o ființă cu El, Fiul este astfel și Chipul Tatălui. Noțiunea de Chip al Tatălui le implică pe toate celelalte, care, cum vor dovedi lungile dispute cu semiarieni, niciuna – cu excepția, poate a lui *homoousios* – nu este la fel de cuprinzătoare. Două pasaje, din multele care s-ar putea cita, ne vor convinge de acest lucru : “Și Fiul e Fiul și nu e tot El Tată. Dar firea e una. Căci născutul nu e neasemenea Născătorului. Ci e chipul Lui și toate ale Tatălui sunt ale Fiului. De aceea nici nu e Fiul alt Dumnezeu.”⁷⁹ Iar celălalt: “Căci Fiul este propriu ființei Tatălui. De aceea a putut fi împăcată în El lumea cu Dumnezeu. Astfel cele ce le lucra Fiul erau faptele Tatălui. Căci Fiul este chipul dumnezeirii Tatălui, Care lucra faptele. De aceea cel ce vede pe Fiul vede pe Tată. Căci în dumnezeirea părintească este și se vede Fiul. Și chipul Tatălui (părintesc) din El arată în El pe Tată. Și așa este Tată în Fiul. Și dumnezeirea, care se află în Fiul din Tată, arată pe Fiul în Tată și neîmpărțirea între ei.”⁸⁰ Viziunea Fiului ca chip al Tatălui este, înainte de toate, o viziune paulină. Fiul este pentru sfântul Apostol Pavel, chip al Dumnezeului Celui nevăzut (Col. 1,15), mai precis este chipul ipostasului Tatălui (Ev 1,3 – hypostasis însemnând, desigur, nu ce vor înțelege capadocienii prin acest cuvânt, ci substantă, ființă) și deci este, până la urmă, Dumnezeu în chip (Fil. 2,5). Arie nu folosește niciodată noțiunea de chip (ar fi fost și greu, din moment ce pentru el Fiul este infinit neasemenea Tatălui și nepărtaș de Tată), iar Asterie îl vede pe Fiul ca și imagine nu a ființei Tatălui, ci a Cuvântului necreat.⁸¹ Dar un sinod semiarian se va apropia un pic de ortodoxie decretând că Fiul este “chipul neschimbat al dumnezeirii, al ființei și al voinței, al puterii și al slavei Tatălui.”⁸² Expresie care spune, în ciuda avalanșei de cuvinte, mai puțin decât ar fi spus dacă L-ar fi numit pe Fiul pur și simplu “chipul ființei”. Celelalte menționate aici, inclusiv voința, minimalizează parcă însemnătatea ființei și salvează ceva din rezervele arienilor față de învățătura paulină și până la urmă și atanasiană. Pentru Atanasie “chipul Tatălui” nu înseamnă mai puțin decât pentru Apostolul Pavel, de vreme ce Fiul este chipul ființei Tatălui și este Dumnezeu ca și Tată.

Cea mai bună și sintetică expresie a dumnezeirii Fiului pe care am găsit-o în corpusul atanasian este aceasta: “Fiul ca născut este altul, dar ca Dumnezeu este același”⁸³

IV. HOMOOUSIOS

Despre Fiul sinodul de la Niceea mărturisea astfel: “(credem) și într-unul Domn Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, unul născut din Tată, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, deoființă cu Tată, prin care s-au făcut toate cele din cer și de pe pământ.”⁸⁴ Nu e deloc limpede cine a propus acest termen și cine l-a impus până la urmă în sinod. Eusebiu

⁷⁸ Dominique Gonnet, *art. cit.* p. 22-23.

⁷⁹ *Trei cuvinte* III,IV, p. 329.

⁸⁰ *Ibidem* III,V, p. 330.

⁸¹ Apud *ibidem* II,XXXVII, p. 273.

⁸² Sf. Atanasie – *Despre sinoade*, XXIII, p. 131-132.

⁸³ *Idem*, *Trei cuvinte...* III,III, p. 329.

⁸⁴ Apud Pr. Ioan Mihălcescu, *op. cit.* p. 627.

de Cezareea, în scrisoarea pe care o trimite Bisericii sale, după încheierea sinodului, spune că însuși Constantin ar fi insistat ca el să fie inclus în textul mărturisirii de credință. De fapt Eusebiu spune chiar că simbolul niceean ar fi la origine o mărturisire de credință a Bisericii sale, din Cezareea, pe care el a propus-o sinodului și pe care sinodul a acceptat-o, dar numai după ce i-a făcut câteva modificări. Una dintre ele a fost aceasta, iar cel ce a propus-o va fi fost chiar împăratul.⁸⁵ Potrivit lui Jaroslav Pelikan, termenul *homoousios* trebuie atribuit surselor apusene, prin intermediul lui Osiu de Cordoba.⁸⁶ Nici o dovadă însă nu a fost adusă.

În orice caz însă episcopii cu convingeri ariene, inclusiv liderul lor, Eusebiu de Nicomdia, au semnat această mărturisire, împreună cu termenul *homoousios*. Cum însă semnătura a fost pusă doar de formă și în așteptarea unor vremuri mai propice arianismului, de îndată ce aceste vremuri s-au ivit tot ceea ce contrazicea doctrina ariană în crezul niceean a fost repus în discuție. Mai mult decât orice, *homoousios*. Cele *Trei cuvinte împotriva arienilor*, scrise înainte de convocarea sinoadelor semiariene, nu par preocupate în mod deosebit de apărarea acestui termen. Spre surprinderea noastră, el apare în ansamblul, destul de masiv, al lor, doar o dată.⁸⁷ Dar după moartea lui Constantin cel Mare (337), arienii se regroupează și, după ce se dezic parțial de Arie, elaborează o doctrină proprie. Apropiată desigur de cea a erziarhului, dar având numeroase note personale, ba chiar fiecare sinod aproape având ceva propriu. Ceea ce au comun este însă opoziția față de *homoousios*. Este ușor de înțeles de ce: acest termen afirma atât de categoric dumnezeirea Fiului încât nu se putea imagina o doctrină fidelă cât de puțin lui Arie și descriind totodată relația Fiului cu Tatăl prin acest termen. Dar reținerile formulate față de el trebuiau desigur să fie mascate în spatele unor pretexte mai bune. Care, într-adevăr, au fost găsite. Cum am arătat în primul capitol, cel mai des invocată a fost lipsa lui din Scriptură.⁸⁸ Deși foarte frecventă, această obiecție nu a fost singura. Arie însuși, înainte de Niceea, a prefigurat o alta. El îi scrie episcopului Alexandru: “nu cum a explicat Maniheu pe acest născut (pe Fiul) ca o parte a Tatălui, de o ființă cu el.”⁸⁹ Se pare că, într-adevăr, Maniheu a folosit și el termenul *homoousios*, căruia i-a dat un sens material. El a privit ousia Tatălui ca pe o substanță cvasi-materială, iar Fiul S-a născut din Tatăl, mai spunea el, prin tăierea acestei substanțe paterne în două secțiuni.⁹⁰ De altfel se pare de asemenea că uzanța cea mai comună a lui *homoousios* în literatura creștină primară (eretică dar și ortodoxă), mergea către un sens pur și simplu material. Gnosticii Ptolemaios și Valentin, dar și Clement din Alexandria, Origen, Eusebiu de Cezareea, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Ioan Gură de Aur au folosit acest cuvânt pentru a exprima deoființimea dintre obiecte materiale, de exemplu dintre natura corporală a omului și cea a animalelor.⁹¹ Arie s-a arătat deci, înainte chiar de izbucnirea disputei, ostil acestui termen tocmai pentru nuanța de materialitate pe care, vrând-nevrând, o aducea cu sine acest termen în teologie. Dar Sfântul Atanasie arată că se poate trece peste acest înțeles: “La fel, auzind termenul “de o ființă” trebuie să trecem peste orice realitate sensibilă, și, conform proverbului, să cugetăm în chip inteligibil (spiritual) cele ce ni se pun în față. (Pilde 23,1)”⁹² Replica aceasta a Sfântului Părinte este scrisă după anul 360, ceea ce

⁸⁵ apud Teodoret al Cyruului, *Scrieri*, partea a doua, col. PSB 44, Bucuresti 1995, p. 53.

⁸⁶ *Op. cit.* p. 217.

⁸⁷ În I,IX, apud Diac. Constantin Voicu, *art. cit.* p. 18.

⁸⁸ Vezi notele 14-16.

⁸⁹ Apud Sf. Atanasie, *Despre sinoade XVI*, p. 124.

⁹⁰ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1959, p. 211.

⁹¹ *Ibidem* 198-199.

⁹² *Despre sinoade XLII*, p. 156.

arată că rezervele față de o posibilă materialitate pe care ar induce-o acest termen în discursul despre ființa lui Dumnezeu nu dispăruseră încă, nici la 40 de ani după mărturisirea de credință de la Niceea.

Dar rezistența ariană împotriva lui *homoousios* avea și un alt argument. Termenul fusese folosit și de Paul de Samosata, care fusese condamnat, împreună cu învățătura lui, la un sinod din Antiohia, ținut în 268. Deși actele aceluia sinod s-au pierdut, se știe că Paul de Samosata credea că Hristos a fost un om simplu, peste care s-a pogorât Duhul Sfânt la botez și care a fost astfel înfiat. Înainte de nașterea sa din Maria el, evident, nu a existat, iar înainte de botezul în Iordan nu se poate numi Fiul. Iar îndumnezeirea Lui a fost un proces, care s-a desăvârșit prin Înviere. Dacă nu ar fi așa, spunea Paul, ar urma atunci că Fiul ar fi deoființă (*homoousios*) cu Tatăl, ceea ce ar fi imposibil. Paul nu putea concepe deoființimea Fiului cu Tatăl pentru că ea ar însemna, în viziunea lui, că ousia, pe care cei doi o au în comun, trebuie în cazul acesta să le fie anterioară. Să existe dinaintea lor, iar ei să vină la existență după ea.⁹³ Sinodul din 268 a condamnat deci aceste teze ale lui Paul de Samosata, în care apărea și termenul *homoousios*. Ceea ce nu era însă o condamnare a lui *homoousios* însuși, ba chiar dimpotrivă, condamnmându-se atitudinea lui împotriva acestui termen, termenul însuși a fost chiar afirmat.

Se pare deci că argumentația lui Paul era încă vie în mintea arienilor, de vreme ce Sfântul Atanasie le atribuie nu doar reținerea acestuia în fața termenului, ci chiar și motivele lui: “de ce resping termenul *homoousios*? Deci zic, cum ați zis voi înșivă că nu trebuie să se spună că Fiul este de o ființă cu Tatăl, pentru că cel ce zice aceasta zice trei lucruri: ființa mai înainte existentă și cei ce, fiind din ea, sunt de o ființă. Și de aci conchid: dacă Fiul este de o ființă cu Tatăl, este necesar să le preexiste o ființă, din care s-au născut amândoi și să nu fie unul Tată, altul Fiul, ci amândoi frați.”⁹⁴ Așadar exact cum gândea Paul: ori Fiul nu este de o ființă cu Tatăl, ori dacă este, atunci ființa lor este dinainte de ei și amândoi sunt *din* ea, adică posteriori ei. Era desigur un mod de a gândi apropiat platonismului, pentru care ceea ce este general și comun trebuie să existe dinaintea particularului concret. Și aici, ca în cazul de dinainte, al maniheilor, Sfântul Atanasie va dezvolta o altă înțelegere asupra lui *homoousios*. Orice temporalitate și orice relație de anterioritate trebuie, după el, să fie înlăturată.⁹⁵

Mai trebuie spus că în locul lui *homoousios* arienii au adus un alt termen, și au spus că Fiul este asemănător (*homoion*) Tatălui. E interesant că Sfântul Atanasie însuși spune într-un pasaj din *Cuvântul I*⁹⁶ despre Fiul că este asemenea Tatălui, ba chiar mai mult, că este “ființă asemănătoare” (*homoias ousias*). Desigur însă că înțelegea aceste cuvinte altfel decât le vor înțelege, peste puțină vreme, semiarienii. Când spunea că Fiul este “ființă asemănătoare” trebuie să se fi referit la o “ființă concretă”, în termenii lui Aristotel, adică la ceea ce înțelegem noi astăzi prin ipostas sau persoană. În acest sens “ființa concretă” a Fiului, adică persoana Lui, este asemenea “ființei concrete” a Tatălui și nu este identică cu ea. Desigur și atmosfera, deocamdată neîncordată, din jurul acestor termeni, înrudiți cu ousia, i-a permis Sfântului Părinte o mai mare libertate în mânăuirea termenilor. Mai târziu, când reacția arienilor îl va obliga la mai multă rigoare, el va fi mult mai atent în selectarea termenilor. O expresie ca aceasta deci nu va mai apărea.

În ceea ce privește termenul *homoion*, Sfântul Atanasie nu-l va considera niciodată greșit, ci doar insuficient. Acest termen spune despre două realități că sunt asemănătoare ca

⁹³ Prestige, art. cit. p. 201-202.

⁹⁴ *Despre sinoade* XLVII, p. 162.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ XXI, p. 181.

aparență, dar nu spune nimic despre asemănarea lor în esență. Argintul și cositorul seamănă pentru cel care le privește, dar în esență sunt metale diferite. Or Tatăl și Fiul nu numai că “seamănă”, ci au aceeași ousia. Iată de ce un termen ca *homoios* este insuficient, chiar dacă nu este greșit. Se poate spune, mergând mai la adânc, că *homoios* ar trebui să descrie relații nu între ousii, ci între ceea ce Aristotel numeste *accidente*, așadar între însușiri, între proprietăți. Ousiile nu pot fi asemănătoare. Ele sau sunt, de fapt, aceeași ousie, sau sunt ousii diferite. Dar nici într-un caz asemănătoare. Se poate spune, de exemplu, despre doi oameni, care împărtășesc aceeași ousia, că sunt asemănători. Dar despre ființa omului și ființa câinelui, de pildă, se spune că sunt diferite: “Cuvântul asemenea (*homoion*) nu se spune despre ființă, ci despre chipuri și calități. Căci despre ființă nu se spune cuvântul asemănare, ci identitate. De un om se spune că e asemenea altui om nu după ființă, ci după chip și înfățișare. Căci după ființă sunt de o fire. Și iarăși despre un om nu se spune că e neasemenea câinelui, ci de altă natură. Deci pe de o parte se spune de cineva că e de o fire și de o ființă, pe de alta, de o altă fire și de o altă ființă.”⁹⁷

Homoousios a fost deci epurat de toate sensurile cu care venea încărcat din gândirea anterioară, fie păgână, fie mai ales creștină, și reinvestit cu un sens nou, acela al egalității Fiului cu Tatăl și al dumnezeirii Fiului.

CONCLUZII

Am încercat să arăt, în studiul de față, că teologia atanasiană, care constituie cea mai completă și extinsă combatere a arianismului, nu poate fi bănuită de deviație dinspre creștinismul evanghelic și apostolic înspre o formă sau alta a filosofiei eleniste. Termenul *homoousios* a fost una dintre dovezile în acest sens. El n-a fost inventat de Sfântul Atanasie, n-a fost nici impus de el în simbolul niceean (era și greu pentru un diacon de 30 de ani), dar a fost apărat cu toată puterea împotriva celor ce voiau să-l suprimă, sub pretextul lipsei lui din Scriptură, dar cu intenții mult mai puțin nevinovate. Disputa dintre arianism și ortodoxie constituie unul din cazurile-paradox ale înculturării. Arianismul, care a fost, într-adevăr, receptiv la ispitele neoplatonismului până acolo încât a fost dispus să renunțe la adevărul fundamental al creștinismului – dumnezeirea Fiului – arianismul deci a respins un concept care fusese folosit chiar de către neoplatonici. Filosoful Plotin (205 – 270) spunea de exemplu despre sufletul separat de corp că este *homoousios* cu natura divină.⁹⁸ Dintr-o pretinsă grijă pentru puritatea terminologiei, arienii au discreditat însă acest cuvânt și au cerut să nu li se vorbească decât în expresii scripturistice. Dimpotrivă, ortodoxia, deși fidelă învățaturii Noului Testament, a admis, pentru mai multă claritate, să fie utilizați și termeni nescripturistici. Paradoxul de care vorbeam constă în faptul că inserția de neoplatonism este de fapt mai vizibilă tocmai acolo unde lipsește terminologia neoplatonică (sau nu neaparat neoplatonică, dar agreată de neoplatonism), în timp ce adevărul evanghelic este exprimat în termeni care nu apar deloc în Scriptură. Așa au făcut Părinții de la Niceea, așa a făcut și Sfântul Atanasie. Ceea ce ne obligă să gândim că acest adevăr nu este dependent de terminologia în care a fost rostit sau consemnat în scris. El poate îmbrăca și alte forme de exprimare, după cum poate, la fel de bine, să fie falsificat în vreme ce păstrează formule scripturistice.

⁹⁷ *Despre sinoade XLVIII*, p. 165.

⁹⁸ Cf. Nicu Dumitrascu, *Hristologia ...*, p. 65.

ASPECTE FILOSOFICE PRIVITOARE LA MIȘCAREA NEW AGE

IOAN-GHEORGHE ROTARU

SUMMARY. *Philosophical aspects concerning New Age movement.* In the field of today's futurology there exist two contrary and mutually exclusive spiritual inclinations. On one hand, there is a fear regarding the future, a state of panic and alarm, typical of pre-catastrophical events, and on the other hand, there is an unbounded trust in the future, an euphoric and unconscious optimism concerning the linear progress of Humankind toward a final Edenic state based on the benefits of science and technology.

The New Age movement suggests surpassing this dualism with the help of the idea of reinstatement and non-linear existence. Thus, the economy along with the society will be transformed. Man will be reconciled with nature. He will go through a mutation and therefore adopt thinking patterns inconceivable nowadays. This movement has infiltrated itself in many aspects of our lives, such as: education, medicine, music, pass-times, TV programs, toys and even in the field of Christian meditation. New Age is a generic term, used to describe a conglomerate or a broad scope of beliefs based on Spiritism, Humanism and mystical oriental religions, such as Hinduism, Buddhism and Taoism.

New Age is so diverse, subtle and changing, that it is very difficult to define it. The term "New Age" is borrowed by the political, sociological and philosophical literature. Throughout time, New Age has been known by other names, such as: "*Aquarius*" - "*The Age of the Water Carrier*", "*the Age of the Sun*", "*Solar*", "*Ecological*", "*Holonomical*". New Age falls precisely under the sign of the Aquarius and alleges that, since there is a biological rhythm closely tied with the hours of the day and the seasons, there also exists a cosmic rhythm, joined with the lives of peoples, nations and Humankind itself.

The New Age movement is a rebirth, a revival of the occultist and spiritist practices such as reincarnation, mystical meditation, Pantheism, unification with the Universe, Channeling, Numerology, Astrology, Parapsychology, Holistic medicine of different kinds and numerous psychic phenomena. There is nothing new in the New Age movement. It is, as proven by extensive research, a combination of many ancient spiritist ideas that pertain to faith/ belief, the nature of reality, life practices, ritual and truth, all of these having their origins in numerous cultures, other than the Western ones.

The New Age movement is trying to break any connection that exists between Christ and Humankind, encouraging people to look deeper into themselves, instead of outside of themselves in order to grow spiritually and receive guidance. New Age is not easily defined, since it does not have a clear structure, neither any list of written laws nor an apparent human leader. It is a strong network, made up of independent individuals, some from big groups, while others from smaller ones, with a common goal, that of changing the American society, and implicitly the whole world, and thus implementing a "*New World Order*". It is also an ever evolving movement, evading any precise description. In some cases, those who have taken over some New Age ideas, or do practice it in some form or another, are not even aware that they have become part of a vast movement, and even less aware that other beliefs and practices are included in this alternative belief system, as well. These individuals need not be judged, but rather lovingly cautioned. The New Age current or movement is so interesting and diverse that it attracts the young along with the old.

"A murit lumea finalizată, statică și armonioasă pe care a distrus-o revoluția copernicană. Dar a murit și lumea tăcută și monotonă, "dezvrăjită" și "banalizată" a științei clasice. Se conturează, în schimb, liniile de forță ale unui climat cultural în care o "nouă alianță" să fie cu."

Vasile Tonoiu

Există în domeniul viitorologiei actuale două tendințe spirituale, opuse și reciproc exclusive. Pe de o parte se află frica de viitor, alarma, starea panicardă., caracteristică ajunului marilor catastrofe, iar pe de altă parte este încrederea nelimitată în viitor, optimismul euforic și inconștient în legătură cu progresul liniar al omenirii spre o stare edenică finală bazată pe beneficiile științei și tehnicii.

New-Age propune depășirea acestui dualism prin ideea de reintegrare și dăinuire neliniară. Astfel, economia și societatea, urmează a fi transformate. Omul urmează a se reconcilia cu natura. El va trece printr-o mutație și va adopta modele de gândire astăzi încă inimaginabile. Această mișcare s-a infiltrat în multe domenii ale vieții cum ar fi: educație, medicină, muzică, distracții, programe de televiziune, în jucării și chiar în domeniul meditației creștine. New Age este un termen generic, folosit pentru a descrie un conglomerat sau caleidoscop de crezuri bazate pe spiritism, umanism și pe religii mistice orientale, precum: hinduismul, budismul și taoismul.¹

Mișcarea New Age poartă acest nume deoarece, potrivit astrologiei, la fiecare 2100 de ani sau cam așa ceva apare în istorie o nouă epocă sau o nouă eră. Adepții New Age cred că, în prezent, suntem pe punctul de a părăsi *era Peștilor* și de a intra în *era Aquarius*. Ei descriu *era Peștilor* ca o era a războiului, a vărsării de sange, a separării rasiale, a materialismului și a dominării masculine. Partea ironică a acestei declarații este că *era Peștilor* coincide cu era creștinismului. Prin contrast, *era Aquarius* se presupune a fi o era a păcii, prosperității, armoniei și iluminării spirituale, condusă însă de femei. Mișcarea New Age este un amalgam de filozofii, credințe și practici fundamentate pe concepte din hinduism, budism, budismul Zen și pe taoism, precum și pe secularizarea umană și pe ocultismul apusean. Totuși, adepții New Age au preluat doar acele elemente ale religiilor mistice răsăritene și ale ocultismului care sunt atractive și acceptabile pentru cultura și gândirea intelectuală apuseană. De exemplu, hindușii din India cred că ei au trei mame. Acestea sunt: mama lor fizică, vaca sacră și râul Gange. Însă adepții New Age nu subscriu acestei credințe, deși unii cred în spiritul mamei Pământ, pe nume Gaia. În India, hindușii cred în transmigrația sufletului omenesc: atunci când moare corpul, sufletul este născut din nou într-o altă specie vie - om, animal sau insectă. Dar adepții New Age vorbesc doar de reîncarnare. Ei cred că, atunci când corpul moare, sufletul se năște din nou într-o altă ființă. Astfel mișcarea New-Age și hinduismul au în comun credința în existența unei vieți trecute.²

Mișcarea New Age are o mare arie de răspândire, atât în rândul cunoscătorilor cât și al neofitilor. Unele practici sunt explicite și se recunosc ca aparținând new-age-lui, altele sunt infiltrate în diverse mișcări ideologice, spirituale sau religioase, deja existente în zona respectivă, grefându-se pe acestea ca o plantă de natură parazită.³ Mișcarea New Age este atât de diversă, de subtilă, de schimbătoare, încât este foarte greu de definit.⁴ New-Age înseamnă “era nouă” - termen reluat și de literatura politică, sociologică și filosofică. S-au dat și alte denumiri pentru New-Age: Spre exemplu: “*Aquarius*”, “*Era Vărsătorului*”, “*era Soarelui*”, “*solară*”, “*ecologică*”, “*holonomică*”. New-Age se instalează programatic sub semnul Vărsătorului și susține că, după cum există un ritm biologic în conexiune cu orele zilei, cu anotimpurile, tot așa există și un ritm cosmic, articulat cu viața culturilor, a popoarelor, a omenirii.

¹ Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns*, București, Ed. Viață și Sănătate, 2000, p. 13.

² Idem, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age*, București, Casa de editură Viață și Sănătate, p. 17-18.

³ Pr.Dan Bădulescu, *Împărăția Răului, New Age*, București, Ed. Christiana, f.l. f.a, p.11.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

Mișcarea New Age este o reînviere a practicilor ocultiste și spiritiste precum reîncarnarea, meditația mistică, panteismul, unitatea cu universul, channeling, numerologie, astrologia, parapsihologie, medicină holistă de diferite feluri și numeroase culturi fenomene psihice.⁵ Nu este nimic nou în New Age. Ea este, precum au dovedit cercetările, o combinație între multe idei spiritiste antice cu privire la credință, natura realității, practica vieții, ritual și adevăr, toate acestea avându-și originea în numeroase culturi, altele decât cele occidentale.⁶

Mișcarea New Age încearcă să rupă legăturile dintre Hristos și umanitate încurajându-i pe oameni să privească mai departe înăuntru decât în afară pentru a crește spiritual și a fi călăuziți. New Age nu este ușor de definit, căci ea nu are o structură clară, nici o listă de legi scrise și nici un aparent conducător uman. Ea este o rețea puternică, alcătuită din indivizi independent aflați în grupuri mari sau mai mici a căror țintă este transformarea Americii și implicit a lumii și intrarea în vigoare a unei „noi ordini mondiale”. Este o mișcare ce evoluează continuu eludând orice descriere precisă. În unele cazuri aceia care au preluat anumite idei New Age sau practică o anumită formă, nici măcar nu-și dau seama că au devenit o parte dintr-o mișcare amplă cu atât mai puțin și că alte credințe și practici sunt incluse în acest sistem de credință, alternativ. Acești oameni nu trebuie judecați ci mai degrabă atenționați cu dragoste. Curentul New Age este atât de interesant și diversificat încât îi atrage pe cei tineri cât și pe cei în vârstă. Copilașii de 3-4 ani sunt vrăjiți de emisiuni oculte cu jocuri electronice. Ce ar putea fi mai atrăgător pentru firea omenească decât să creadă că nu există păcat, că nu există moarte, că putem deveni asemenea lui Dumnezeu, ca suntem deja zei, mesaj cu conotații asemănătoare transmis, potrivit gândirii creștine, acum aproape 6000 de ani în urmă de către bătrânul Șarpe încolăcit într-un pom, vorbindu-i Evei.

Astfel mișcarea New Age nu are o organizație centrală sau un lider. Mai degrabă, ea este formată din milioane de oameni și diverse organizații, mari și mici, care împărtășesc aceeași concepție de viață și sunt legați unul cu altul, alcătuiind o rețea. Chiar dacă nu există un lider uman vizibil, forța reală din spatele acestei mișcări perfide a ultimelor zile este Diavolul și ingerii săi. Oamenii implicați în mișcarea New Age, în general, sunt împărțiți în patru categorii:⁷

- Cei care se declară în mod deschis ca fiind adepți New Age și care și promovează învățăturile și filozofiile acestei mișcări. Printre aceștia se numără Shirley MacLaine și Richard Gere.
- „Debaraua” mișcării New Age, formată din cei care preferă să țină ascunsă implicarea lor, deoarece consideră că așa sunt mai eficienți și influenți. Exemple: John Naisbitt (*Megatrends*) și soția lui Aberdeen.⁸
- Cei care înțeleg ce înseamnă New Age și totuși fac experiențe cu ea, gândind că pot să extragă binele din rău.
- Cei care sunt implicați într-una sau mai multe din aspectele ei fără să-și dea seama.

Este dificil de precizat numărul membrilor mișcării New Age, pentru că aceasta continuă să crească și să evolueze. Cu toate acestea, în primăvara anului 1992, sociologii Universității

⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁶ Shirley MacLaine, *Going Within: A Guide for Inner Transformation*, New York, Bantam Books, 1989, p. 23.30.

⁷ Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age...*, p. 18.

⁸ *Newsweek*, 23 sept. 1985, p. 61.

californiene Santa Barbara au estimat că „aproximativ 12 milioane de americani ar putea fi considerați participanți activi ai mișcării New Age și alți 30 de milioane sunt foarte interesați. Dacă acești oameni ar fi aduși laolaltă într-o organizație de tip biserică, atunci New-Age ar fi a treia denotațiune, ca mărime, din America.”⁹

Prozaismul erei tehnice îi lasă pe tot mai mulți oameni nesatisfăcuți, nemulțumiți și neîmpliniți sufletește. Ei sunt permanent în căutarea lucrurilor magice și supranaturale, manifestând permanent un interes crescând pentru misticism, lărgirea conștiinței, senzații tari și o nouă manifestare a spiritului - se manifestă un interes sporit pentru cursuri yoga și meditație, pentru psihotehnici și astrologie, pentru antrenament autogen și gândire pozitivă.

Marilyn Ferguson în lucrarea *The Aquarian Conspiracy*, lucrare care este considerată cartea de căpătâi a mișcării New Age, îi numește pe adepții New Age conspiratori, afirmând că “există legiuni de conspiratori. Ei se află în corporații, universități, spitale, în corpurile profesionale ale școlilor de stat, în fabrici și în cabinetele medicilor, în agenții federale și de stat, în consilii orășenești și printre angajații de la Casa Albă, în camerele legislative ale statului, în organizații voluntare, practic oriunde se face politică în țară”¹⁰

Cu mult timp în urmă, Ellen White a făcut o declarație la fel de înspăimântătoare: „Spiritismul, care își numără convertiții cu sutele de mii, mai mult, cu milioanele, care și-a făcut loc în cercurile științifice, care a invadat bisericile și a găsit o bună primire în corpurile legiuitoare și chiar la curțile regilor - această amăgire monstruoasă este doar o reînviere, sub o nouă mască, a vrăjitoriei condamnate și interzise în vechime”¹¹

Marilyn Ferguson spune că există, de asemenea, „zeci de mii de puncte de acces în această conspirație”.¹² Unele dintre cele mai cunoscute le rezentăm pe scurt mai jos:

- astrologia (citirea horoscopului, hărțile astrologice).
- ghicirea cu ajutorul baghetei magice (prospecțiuni pentru găsirea apei).
- meditația răsăriteană (meditația transcendențială (MT), yoga, imaginația dirijată, vizualizarea, experiențele în afara corpului, proiecțiile astrale, invocarea imaginilor (Iisus Hristos, îngeri, entități spirituale), stări alterate de conștiință, mandalas, concentrarea, respirația ritmică, mantras, pozițiile lotus, mâinile în formă de cupă.
- distracțiile (filme și programe TV presărate cu credințe, practici și filozofii oculte New Age)
- mișcărilor legate de mediu (filozofia biocentrică toate, însuflețite sau neînsuflețite, obiecte sau oameni, au drepturi egale de existență pe pământ - o formă a panteismului), credința în Gaia - spiritul mamei Pământ, adorarea naturii).
- preocupările feministe extreme (adorarea zeițelor, conducerea feminină în era Aquarius, sistemul matriarhal opus sistemului patriarhal).
- globalizarea (comunitate globală, economie globală, sistem monetary global, transformarea tuturor religiilor în vederea realizării unei religii mondiale).

⁹ *Christian Research Newsletter*, martie 1992, p. 1

¹⁰ Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles, J. P. Tarcier, 1987), pag. 25. cf. Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age...*, p. 19.

¹¹ E.G.White, *The Great Controversy*, Oshawa, Ontario, Pacific Press Publishing Association, Boise Idaho, p. 555-556.

¹² Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles, J. P. Tarcier, 1987), pag. 25. cf. Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age...*, p. 19.

- bunătaea și divinitatea din naștere a omului.
- artele marțiale.
- credințele metafizice ale universului, lumea naturala și existența umană
- muzica (pop cu versuri New Age, mesajele subliminale din muzica meditativă pentru autoajutorare și relaxare, muzica meditativă mistică).
 - Șamanismul Indian American native, animismul și panteismul.
 - concepția de viață naturalistă a secularizării umane.
 - creștinismul New Age (Școala unitară a creștinismului (Biserica unitară), Church of Christ Scientist Știința creștină), Biserica științei religioase, bisericile metafizice, Biserica Unitariană/Universalistă, bisericile spiritiste).
 - sănătate holistică New Age (acupunctura, presopunctura, shiatsu (metoda japoneză de realizare a presiunii cu ajutorul degetului), homeopatia, iridologia, ghicire cu ajutorul pendulului, terapia atingerii, kinetoterapia, terapia prin culori, aromaterapia, Reiki, chirurgia psihică, herbologia panteistă/animistă,
 - Internet-ul New Age
 - Literatura New Age,
 - Psihologia New-Age,
 - Vegetarianismul New Age.
 - ocultismul (Wicca [vrăjitoria], programele TV pentru copii, jocurile electronice video, jocurile [Ouija, Temnițe și Dragoni], simbolurile oculte, druzii și spiridușii, magia rituală, magia albă și neagră, mediile spiritiste moderne, șamanismul, folosirea farmecelor și a blestemelor, necromanția [contactarea celor morți], teozofia).
 - concepțiile de viață panteiste, moniste și animiste din hinduism, budism, budismul Zen și Taoism.
 - parapsihologia (clarviziunea, percepția extrasenzorială [PES], telepatia mentală, psihometria, telechinezia)
 - fenomene spiritiste (citirea spiritistă, tarotul, ghicitul în palmă)
 - reîncarnarea, viețile trecute.
 - programe TV și filme cu teme New Age.

Ceea ce este interesant este faptul că nu toți cei care fac parte din mișcarea New Age cred toate învățăturile acestei mișcări, cu aspectele lor multiple. Oamenii triază aceste concepte și aleg tot ceea ce vine în întâmpinarea nevoilor sau intereselor lor.

Mass-media comunică știri legate de conducători și vindecători spirituali și reîncarnare, precum și concepte din misticismul oriental. Rareori mai găsești librării în care să nu fie rezervat un colț pentru cărțile de ezoterie și știință de frontieră. Pretutindeni întâlnim o ofertă largă de literatură spirit-ocultistă și încă sute de alte curente formând un fluviu urias, New Age - „Era noua” prin care se subînțelege „era vărsătorului” care înlocuiește vechea „eră a peștelui”. Conform afirmațiilor astrologice pe care se bazează întregul sistem New Age „era creștină a peștelui” al cărei început coincide cu începutul erei noastre, s-a sfârșit. „Peștele” ca simbol grecesc timpuriu al lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este identificat de către astrologie – pur și simplu cu constelația „Peștelui”.¹³

În „era peștelui” omul avea încredere în Dumnezeu, însă în „era vărsătorului” care va începe acum, omul va deveni el însuși Dumnezeu, descoperind și folosindu-se de puterile sale spirituale până acum încă necunoscute. „Vărsătorul” toarnă potopul uriaș. al cunoștințelor sale

¹³ Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.*, p. 18.57-58,

spirituale pe pământ. Se pare că acum se va întâmpla vechea promisiune a Șarpelui „Ve-ți fi ca Dumnezeu.”¹⁴

Curcubeul - în Sfânta Scriptură, semn al legământului dintre Dumnezeu și om (*Geneza* 9,12) - ar putea însemna puntea dintre om și supraom (*Überbensch*). Acolo unde însuși omul devine „Dumnezeu” (supraom) nu există interes pentru adevăratul Dumnezeu.

Prezentul studiu nu se va ocupa acum de caracterizarea doctrinei New-Age, pentru care va alocă spațiu doar pentru o descriere succintă, ci va încerca să creioneze suportul filosofic al mișcării, derivat din observațiile științifice ale anumitor cercetători. De asemenea, în lucrare vor fi așezate față în față filosofia New-Age, pornită din noua paradigmă¹⁵ a *universului vibratoriu*, și doctrina orientală despre structura vibratorie, *NADA BRAHMA*.

1. RĂDĂCINILE NEW AGE

În ultimele decenii s-au făcut cercetări pentru a se stabili originile și istoricul mișcării, încercări ce au venit, în primul rând, chiar din partea liderilor new-age, din dorința de a da legitimitate acestei mișcări. Deși mișcarea se numește *nouă*, eforturile acestor cercetători sunt făcute în sensul demonstrării originii din antichitate și a unui proces de continuitate istorică.¹⁶

Până în prezent se iau ca punct de plecare sec. VII-V. î.Hr., perioadă ce se caracterizează printr-o efervescentă a ideilor și a personalităților religioase. Așadar în China au activat Lao-tze și Kung-fu-tse (Confucius), în India Budha și Mahavira, în Persia Zarathustra, iar în Grecia filosofii antici. Filosofii au elaborat sisteme cu caracter sincretic în care se regăseau anumite elemente din riturile de inițiere egiptene, misterele orfice, ș.a., Astfel rădăcinile NewAge se regăsesc în misterele și filosofia grecească, în gnosticism, în misticismul iudaic și în kabbala, în alchimie, în unele idei renașteriste, în francmasonerie, în rozicrucieni, iluminism, spiritism și unele concepte moderne.

La sfârșitul anilor 1960, au avut loc în America două mișcări istorice, care au ajuns să pună temelia apariției unei alte mișcări subtile, esoterice, metafizice: anularea Actului de excludere asiatică din 1965¹⁷ și revoluția anticulturală. Resentimentele față de războiul din Vietnam au constituit scânteia care a aprins și a alimentat revoluția anticulturală a tinerilor, din a cărei cenușă a apărut mișcarea New Age. Acoperind mai întâi coasta vestică a Statelor Unite,¹⁸ mișcarea a traversat țara spre est și apoi, trecând oceanul Atlantic, a ajuns și în Europa, în cele din urmă influențând viețile oamenilor pretutindeni în lume. Deși această mișcare a apărut de curând, nu ar trebui văzută doar ca un fenomen nou. Astfel New Age este doar ultima fază a ocultismului, metafizicii și misticismului, sau pe scurt, a spiritismului modern.

Caryl Matrisciana, fusese crescută în India, unde tatăl ei avusese o afacere până când India și-a declarat independența față de Marea Britanie. Atunci, el a simțit că sosise momentul să se întoarcă acasă în Anglia. Însă pe parcursul acelor treisprezece ani ai vieții ei, Caryl a fost expusă gândirii și practicilor hinduismului, practicat de indieni în fiecare zi. Caryl a scris

¹⁴ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Societatea Biblică Interconfesională din Republica Moldova, 2002, *Geneza*, 3,5, p. 3. Vezi Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.*, p. 18.57-58.

¹⁵ Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.* p. 21-22..

¹⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷ J.Gordon Melton, *New Age Almanac*, Detroit: Visible Ink Press, 1991, p. 8. cf. Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age...*, p. 14.

¹⁸ Vishal Mangalwadi, *When the New Age Gets Old*, Downers Grove, III, InterVarsity Press, 1992, p.XI; cf. cf. Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New-Age...*, p.14.

cartea *Zei Noului Veac*. Ea nu se interesase în mod special de ideile lor. Fiind o creștină catolică, le considera pur și simplu niște ritualuri păgâne. Abia după mai mulți ani, fiind adultă, ea și-a adus aminte și a analizat acele practici pe care le observase în India, făcând legătura dintre ele și mișcarea New Age.¹⁹

Spre exemplu Caryl spune că a văzut oameni pe stradă închinându-se vacilor sfinte, iar cei mai devotați dintre ei beau un amestec de lapte și urină de vacă. Cunoștea, de asemenea, pe unii hinduși care făceau prăjituri și le ofereau șerpilor cobra. Iși amintea că văzuse pe mulți hinduși bătrâni practicând *hatha yoga* nu pentru a-și menține starea fizică, ci pentru a se pregăti pentru starea de reîncarnare - ciclul vieții și al morții. În *hatha yoga*, yoghinii practică controlul asupra funcțiilor corpului, funcții care sunt de necontrolat, precum respirația și fluxul sanguin, până când reușesc să le încetinească.²⁰

Caryl și-a amintit, de asemenea, care este concepția hindușilor cu privire la compatrioții mai săraci, la cerșetori, și anume că cei săraci din viața aceasta nu își primesc decât răsplata pentru felul în care au trăit în viața anterioară. Din cauza aceasta, există foarte puțină simpatie pentru miile de cerșetori din India. Hindușii sunt de părere că suma totală a faptelor, unei persoane, bune sau rele, numita *karma*, determină ce va fi persoana în viața următoare. Posibilitățile variază de la întoarcerea ca insectă (din cauza unei karme foarte proaste) până la ființa umană.²¹

Intorcându-se împreună cu familia ei în Anglia anilor '60, Caryl a fost prinsă imediat în așa zisa revoluție contra-culturală²² a tinerilor care promovau drogurile, dragostea liberă, muzica rock și Era Acvatică. În acel timp formația de muzică Beatles era în culmea succesului, ei fiind primii din Anglia și America ce au introdus în civilizația occidentală concepții și filozofii hinduse, cum ar fi reîncarnarea și închinarea la zeii hinduși și guru. Astfel cântărețul George Harrison din formația Beatles a scris binecunoscutul cântec, *My Sweet Lord* (*Scumpul meu Domn*), pe albumul *All Things Must Pass* (*Toate lucrurile trebuie să treacă*). Cuvintele aceluia cântec sunt înșelătoare. La suprafață, pare un cântec creștin, cu versuri precum „Vreau să-L văd pe Domnul meu”. Mii de creștini au îmbrățișat această melodie, însă refrenul descoperă cu claritate că acest cântec era dedicat lui Krisna, unul dintre zeii hinduși.²³

Update Magazine l-a citat, pe Harrison spunand: “Ideea mea, atunci când am scris cântecul *My Sweet Lord*, a fost să-i înșel un pic, (pe creștini n.n.) având în vedere că melodia suna foarte mult a *pop*. Obiectivul era ca oamenii să nu se simtă ofenșați de „aleluia” și când se ajunge la *Hare Krisna*, deja sunt prinși de ritm, bat măsura cu piciorul și cântă „aleluia”, experimentând astfel un simțământ de falsă securitate. Deodată se transformă în *Hare Krisna*, iar ei vor începe să cânte acest lucru fără să-și dea seama.”²⁴

Anii '60 au fost perioada „*beatniks*” (Membri ai generației „Beat” generație care a ajuns la maturitate în anii '50 - a căror respingere a sistemelor sociale și politice occidentale s-a exprimat prin dispreț față de munca obișnuită, față de avere, îmbrăcămintea tradițională, etc. și prin

¹⁹ Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 52.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*

²² Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.*, p.59.

²³ *Ibidem*, pag. 57.

²⁴ *Update Magazine*, 7 (December 1983), 23, as quoted in Norman L. Geisler and J. Yukata Amano, *The Reincarnation Sensation*, (Wheaton, III, Tyndale House Publishers, Inc., 1986), p. 18. cf. Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 53.

adoptarea anarhismului, a viețuirii în comun, consum de droguri, iar mai târziu perioada „hippies”, care erau fascinați de budismul de tip Zen, și în mod special aspectele ce aveau de-a face cu meditația. Era timpul mișcării Hare Krisna în America. Tineri rași în cap, îmbrăcați în portocaliu, solicitau și vindeau copii de *Bhagavad-Gita* în aeroporturi și la colțuri de stradă. Acesta era timpul orașului Woodstock, din nordul statului New York, oras în care a avut loc un mare festival de muzica rock, în luna august 1969, când timp de trei zile și trei nopți, 400 000 de oameni au stat sub cerul liber cu muzică veselă și haos²⁵ și perioada spectacolelor muzicale *Jesus Christ Superstar* (Isus Christos Superstar) și *Hair* (Păr). Probabil ca cel mai cunoscut cântec din piesa teatrală *Hair* a fost *This is the Age of Aquarius* (*Aceasta este Era Acvatică*). Cântecul acesta a devenit imnul mișcării New Age, strângând astfel foarte mulți adepți printre *hippies*. *Hair*²⁶ a avut un succes extraordinar, s-au vândut multe casete aproape prin toate locurile în care au jucat. *Hair* prezenta muzica rock, dură, zgomotoasă. Mii de voci tinere, în armonie cu luminile colorate intermitente și efectele sonore, creau o atmosferă de hipnoză în masă, care a condus mii de tineri la o schimbare de paradigmă sau la o noua conștiință cosmică. În cadrul spectacolelor de tip *Hair*, tinerii erau încurajați să încerce droguri care alterează capacitățile mintale, droguri interzise, pentru a-ți „descuia ușa” minții, ziceau ei, și a „ridica jaluzelele” minții, căpătând astfel o conștiință totală de sine.²⁷ Cei de la *Hair* cântau: „Lasa lumina soarelui sa patrunda inaintea”, în timp ce spectatorii răspundeau, „O, da, o, da, lasă lumina soarelui să pătrundă înăuntru”²⁸.

Într-o astfel de stare de euforie, multi dintre tinerii care au participat la acel spectacol au fost convertiți la doctrina New Age. Caryl Matrisciana, care a fost și ea una dintre aceste persoane convertite, a declarat: *Hair* a așezat temelii care au pregătit lumea pentru principiile gândirii cu cea mai mare influență în ziua de azi - New Age.²⁹

Prin anii '70 și '80, lumea occidentală a fost invadată de tot felul de personaje, autointitulați *guru*, *yoghini* și *învățători* religioși orientali, care au reușit să câștige, pe lângă bogăție și influență, mii de ucenici sau de discipoli. Mulți tineri au ales un mod de viață comunitar, care încuviința consumarea drogurilor, care alterează capacitățile mintale, și sexul liber. Atunci, mișcarea New Age făcea apel mai mult la tinerii din liceu sau din facultate. Majoritatea cetățenilor, însă, considerau această formă de New Age șocantă dezgustatoare și în mod special creștinii au condamnat acest stil de viață.³⁰

Însă în anii '80, totul s-a schimbat, căpătând dimensiuni noi. Mișcarea New Age a adoptat forme tot mai subtile de a se infiltra. A devenit sofisticată, atragând de partea ei scriitori celebri, precum John Naisbitt, autorul cartii *Megatrends*, care cuprindea o analiză a ultimelor două decade ale acestui secol și a tendințelor care vor apărea după anul 2000. Stele de teatru, precum Shirley MacLaine, Linda Evans, Sharon Gless, din drama TV „*Cagney and Lacey*”, Oprah Winfrey, și cântăreți, precum John Denver și Dionne Warwick s-au alăturat și ei adepților New Age. În anii '80, porțile literaturii New Age au fost deschise larg. Printre cărțile de referință, amintim: *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social*

²⁵ Pr. Dan Bădulescu,, *op. cit.*,p.42.

²⁶ *Ibidem* ,p.57.

²⁷ Caryl Matrisciana, *Gods of the New Age*, Eugene, Oreg., Harvest House Publishers, 1985, p. 10-11. cf. Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns ...*, p. 53-54. Vezi și Pr. Dan Bădulescu,, *op. cit.*,p.59.

²⁸ *Ibidem*,

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 54-55.

Transformation in Our Time (Conspirația Acvatică: Transformarea socială și personală din timpurile noastre), de Marilyn Ferguson, pentru care John Naisbitt a scris introducerea. Cartea lui Ferguson este recunoscută și astăzi ca fiind Biblia mișcării moderne New Age. Marilyn Ferguson spune că New Age nu este un nou sistem religios, ci o nouă conștiință, un nou *weltanschauung*, care cuprinde anumite gânduri noi și revoluționare în știință cât și o parte de concepții străvechi.³¹

O altă lucrare, considerată una din primele bestsellers New Age din anii '70 a fost *Jonathan Livingston Seagull*, de Richard Bach. Din această carte au fost vândute peste 10 milioane de exemplare, pe o perioadă de patru ani, doar în Statele Unite, iar în întreaga lume, peste 25 de milioane, plantând cu multă dibăcie semințele reîncarnării în mințile cititorilor. Richard Bach este un scriitor New Age foarte prolific, alături de alți autori, a căror lucrări le poți găsi în foarte multe librării, chiar și în librăriile din aeroporturi, deoarece aproape fiecare librărie din America are o secțiune New Age. Ceea ce este interesant și chiar șocant constituie faptul că, după spusele autorilor acestor gen de cărți, multe din aceste cărți au fost dictate de „entități spirituale”. Spre exemplu J.Z. Knight este un medium foarte cunoscut și foarte bogat în același timp, care a scris mai multe cărți dictate de Ramtha,³² „Cel Luminat”, care s-a prezentat a fi un bătrân în vârstă de 3.500 de ani din mitologicul Atlantis. În una dintre cărți pretinde chiar că i-a fost dictată de către un extraterestru dintr-un OZN.³³

De asemenea prin anii '80 a avut loc o schimbare revoluționară în privința spiritismului, când ședințele de spiritism, ținute în camere întunecate între medii îmbrăcați ciudat, au fost înlocuite cu centre New Age moderne, curate și echipate modern, centre care oferă serviciile psihologilor, clarvăzătorilor, astrologilor și spiritiștilor profesioniști. În anii '80, spiritiștii au început să lucreze în mod deschis, astfel încât și unii creștini își transmiteau mesaje celorlalți din partea unor entități spirituale care erau de acord să plătească și o anumită sumă de bani.³⁴

Din punct de vedere medical, anii '80 au reprezentat momentul prielnic pentru apariția medicinei holistice. Deoarece îngrijirea medicală era inaccesibilă multora dintre oameni, doctorii aveau atât de mulți pacienți, încât nu puteau să acorde atenție și îngrijire fiecăruia. În aceste condiții în perioada respectivă, oamenii erau foarte preocupați de sănătate și de longevitate. Medicina holistică alternativă promitea soluții pentru toate aceste nevoi, plus o șansă de dezvoltare spirituală.³⁵

Rădăcinile mișcării New Age se întind, însă, în America chiar și mai înainte de anii '60. Ele datează încă din perioada anilor 1800, perioada mișcării transcendentaliste din America și a scriitorilor americani Henry David Thoreau și Ralph Waldo Emerson, doi dintre cei mai importanți conducători ai transcendentalismului, care au fost influențați foarte mult în gândirea lor de filozofii orientale.³⁶ Transcenden-talismul învăța că ființele umane pot să afle adevărul

³¹ *Welt. an.schau. ung.* Din germ. *Welt* = lume și *Anschauung* = viziune. Concepție comprehensivă sau aprehensiune pentru explicarea lumii dintr-un punct de vedere specific, în Pr.Dan Bădulescu,, *op. cit.*, p.56, nota nr. 1.

³² J.Z.Knight, *A State of Mind, My Story: Ramtha: The Adventure Begins*, New York, Warner Books, 1987, p. 313.

³³ Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 54-55.

³⁴ *Ibidem*, p.55.

³⁵ *Ibidem*, p. 56.

³⁶ Karen Hoyt, ed., *The New Age Rage*, Old Tappan, N.J. Fleming,, H.Revell Company, 1978, p. 21.

din ele, punând astfel accentul pe încrederea în sine. Transcendentalismul a fost adoptat de unitarienii din New England, atingând apogeul în 1840.³⁷

Spiritismul modern a renăscut tot în perioada anilor 1800. Astfel căsuța din Hydesville constituie locul de naștere a spiritismului modern și a locului unde s-a stabilit un cod de comunicare cu inteligențele nevăzute.³⁸ Edgar Cayce a comunicat cu entități spiritiste și a primit mai mult de 30 000 de sfaturi și remedii pentru pacienții săi.³⁹

Emmanuel Swedenborg, un savant de marcă, a fost unul dintre adepții dogmelor metafizice. Un tânăr fizician german, pe nume Franz Anton Mesmer a formulat mesmerismul, iar Carl Jung a dat credibilitate existenței spiritelor datorită teoriilor sale psihologice, care sunt, potențial, paranormale.⁴⁰ Mary Baker Eddy, fondatoarea *Științei creștine*, a combinat viziunea monistică, introdusă de Ralph Waldo Emerson, cu concepția mesmeriană a imperativului vindecării, dând naștere concluziei că mintea poate vindeca trupul fizic. Acest medicament al minții, numit și *noua concepție*, copilul vitreg al științei creștine, a devenit baza fundamentală a doctrinelor *puterii gândirii pozitive*.⁴¹

Tot în 1800 și-a avut începutul și mișcarea teozofică, condusa de doamna Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). Blavatsky era o rusoaică excentrică, de rang înalt, care a venit în America în perioada punctului culminant al trezirii spiritiste. În 1875, ea a format Societatea Teozofică a Americii.⁴² Tot în aceeași perioadă de timp, devenise cunoscut și Charles Darwin împreună cu ipotezele sale celebre, strânse laolaltă în lucrarea *The Origin of Species (Originea Speciilor)*, carte aprobată de multe din cercurile oculte. Teoriile evoluționiste ale lui Darwin se potriveau perfect cu părerile lor despre "progresul treptat, implicat în cosmologia emanaționistă a misticilor și ocultiştilor, care păreau a pune autoritatea științei în dosul lucrurilor pe care ei deja le credeau."⁴³

Mișcarea New Age nu a fost doar o „modă” care a luat sfârșit în anii 1960-1970. Ea a continuat să crească, asemenea unei importante forțe noi, câștigând din ce în ce mai mult noi adepți pe plan mondial. Filozofiile și influența sa metafizică sunt clare în aproape toate aspectele societății - de la distracție la afaceri, de la educație la medicină, de la guvernare la religie. Scopurile mișcării New Age pot fi descrise în două cuvinte: transformare și holistic. În primul rând, ei doresc să transforme cultura și însuși omenirea într-o nouă paradigmă de gândire filozofică⁴⁴ și de conștiință planetară, un aspect al concepției lor de viață care subliniază loialitatea față de comunitatea globală în detrimentul loialității față de etnie, naționalitate, religie sau alte grupuri sociale. În al doilea rând, ei pun accentul pe persoană ca întreg și pe realitatea supremă și totală a universului - nu numai pe realitatea fizică a mișcării New Age, ci și pe cea metafizică sau spirituală.⁴⁵

³⁷ Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New Age ?...*, p. 22.

³⁸ Pr. Dan Bădulescu, *op. cit.*, p.32; Virgil Dumitrescu, *După căderea cortinei, sfârșitul ?*, București, Casa de Editură Viață și Sănătate, 1996, p. 126-127;

³⁹ Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New Age ?...*, p. 22.

⁴⁰ Vishal Mangalwadi, *When the New Age Gets Old*, Downers Grove; III, InterVarsity Press, 1992, p. 13.

⁴¹ J. Gordon Melton, *New Age Almanac* (Detroit: Visible Ink Press, 1991, p. 6; Fuller, Robert, C., *Alternative Medicine and American Religious Life*, New York: Oxford University Press, 1989, p. 62-63. cf. Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New Age...*, p. 22.

⁴² Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 56.

⁴³ Karen Hoyt, *op. cit.*, p.23-24; cf. Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 56-57.

⁴⁴ J. Gordon Melton, *New Age Almanac* (Detroit, Visible Ink Press, 1991, pag. 3.

⁴⁵ Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New Age...*, p. 18.

Doctrina New Age (*New Age spirituality*), în concepția lui Hermann Schulze-Berndt este formulată prin cinci trăsături definitorii⁴⁶: depersonalizarea lui Dumnezeu, divinizarea panteistă a omului, de-realizarea lumii, realitatea obiectivă fiind declarată iluzorie și loc vremelnic de joacă al spiritului pur, propovăduirea automântuirii prin diferite tehnici și ritualuri de dobândire a stării de iluminare și identificarea răului cu starea de ne-iluminare spirituală.

Pe scurt, *New-Age spirituality* este, prin definiție, o parte a ceea ce încă din antichitate fusese numit *gnosis* și care astăzi apare sub forma unui neo-gnosticism cu diverse denumiri precum: *teosofie*, *antroposofie*, *mișcarea Graal-ului*, *scientologie*, *Eckankar*, *Divine light mission*, etc. Emblema simbol a New-Age este curcubeul. Prin curcubeu, spiritualitatea New-Age se strecoară în bisericile creștine unde simbolul are o semnificație precisă (pacea cu Dumnezeu). Dar pentru "Noua eră", curcubeul indică spre construirea unei punți de la om la supra-om.

Țelurile "Erei Varsatorului*" pot fi definite astfel:

- 1) mântuirea actualei lumi crepusculare.
- 2) transformarea lumii din nou în paradis.
- 3) grăbirea venirii erei celei noi a unității, armoniei și iubirii universale.

Era Soarelui are o etică, dar aceasta este absolut antinormativă. Nu există bine și rău ontologic; nu există păcat; nu există autoritate divină care să instituie porunci. Totul este închis în *ordinea înfășurată* a holonomiei sistemului universal și se desfășoară în timp istoric. Există o soteriologie antropocentrică ce transformă cultura în arenă, a luptei pentru tămăduire, asanare și mântuire transformatoare

2. FILOSOFIA NEW AGE

În 1990, David Icke a lansat pe piață cartea *The Truth Vibrations*, la "Aquarian Press", în care declară că "toată informația din aceste pagini avea să vină prin intermediul comunicării psihice"⁴⁷ cu cele mai evolute ființe din sistemul nostru solar. Cunoașterea adevărului despre *structura vibratorie* a constituit însă o preocupare majoră a multor cercetători științifici înaintea deceniului "90.

Fizicienii care au schițat ceea ce a fost numit *paradigma vibratorie*⁴⁸ considera universul ca un complex de vibrații. Obiectele fizice, organismele, spiritul sunt de la natură, dinamice, iar formele lor vizibile sunt manifestări stabile ale unor procese care le stau la bază. Două concepte, aparent opuse, trebuie aici reunite: procesul și stabilitatea, mișcarea și repausul, "bolovanul" ca "dans al electronilor" și imaginea sa macrocosmică de obiect nemișcat. De la natură, de fapt, antipozii sunt reuniți, și anume în structura lor ritmică. Procesele, oricare ar fi ele, se desfășoară, vădind o structură ritmică. Ele sunt fluctuații, oscilații, unde, vibrații. Noua paradigmă consideră că o descriere unitară a naturii e posibilă numai prin deplasarea semnificativă a accentului de la structură la ritm. Modelele ritmice se manifestă la toate nivelele. Atomii sunt modele de unde probabilistice, moleculele sunt structuri vibratorii, iar organismele sunt modele fluctuante multidimensionale în dependență reciprocă. Plantele, animalele, oamenii nu sunt numai ceea ce vedem, palpăm, auzim, etc., ci în mod primar, ele sunt complexe de vibrații care vădesc cicluri de activitate și repaus, funcțiile lor

⁴⁶ Bruno Wurtz, *New-Age. Paradigma Holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Timișoara, Editura de Vest, 1994, p. 12

⁴⁷ David Marshall, *New Age versus The Gospel*, Autumn House, 1994, p. 57.

⁴⁸ Bruno Wurtz, *Op. cit.* p. 167.

fiziologice oscilând în ritmuri de frecvență diferită. Componentele ecosistemului sunt legate între ele prin schimb ciclic de materie și energie. Civilizații și culturi întregi se nasc și pier în cicluri evolutive, iar planeta ca totalitate își derulează ritmurile și ciclicitățile în sistemul astral de care aparține.

Structurile ritmice sunt un fenomen universal. Până și individul uman, identitatea irepetabilă a insului, unicatul absolut al ființei conștiente de sine se exprimă pe un fond de ritmicitate. Identitatea persoanei este identitatea unui ritm! Indivizii umani pot fi identificați după modul specific de rostire și timbru, de mișcare și respirație - toate acestea fiind moduri diferite ale structurii ritmice. Există până și ritmuri "încremenite", spre exemplu amprentele digitale sau aspectul grafologic al scrisului de mână. Firește, acestea sunt doar observații exterioare, însă ele indică spre existența unui ritm personal de la baza ansamblurilor ritmice, caracteristice unui individ, ele atestă existența unui "puls interior" care intruchipează identitatea personală propriu-zisă.⁴⁹

Ritmicitatea caracterizează nu numai auto-organizarea și exprimarea de sine, ci și percepția senzorială și comunicarea. Văzul nu este altceva decât transformarea de către creier a undelor de lumină în pulsiuni ritmice ale neuronilor. Ceva asemănător se petrece cu undele acustice în cazul auzului. Chiar și mirosul pare să aibă la bază niște frecvențe olfactiv-cosmologice.

Păreră că există obiecte statice, separate între ele prin spațiu, nu are o bază științifică, ci doar una de recompunere, "fotografică". Teza după care cogniția reflectă obiectul în chip fotografic e o prejudecată. Percepția senzorială nu are loc după modelul fotografiei. Imaginile de obiecte separate "există" numai în lumea noastră lăuntrică a simbolurilor, a reprezentărilor și ideilor. Realitatea din jurul nostru e cu totul altfel. Ea este un neîntrerupt "dans ritmic" din care simțurile noastre traduc unele, doar unele game de vibrații, unele benzi de frecvență, transformându-le în structuri vibratorii care, la rândul lor, sunt prelucrate de creier. Spre deosebire de paradigma *dualistă* de până acum, noua paradigmă, *holistă*, respinge explicația fotografică a reflectării, considerând-o o vulgarizare a simțurilor noastre grosiere și a intelectului primitiv, neinstruit științific și, în starea aceasta, lipsit de rafinament și acuitate cognitivă. Imaginea interioară - copie mai mult sau mai puțin fidelă a realității - nu e decât un fel de kitsch.

Ca atare, se insistă, de aceea, asupra necesității înlocuirii modelului fotografic cu modelul holografic. Esența mutației de la dualismul cartezian la pluralismul holistic ar consta aici în substituirea raportului subiect-obiect cu identitatea holonomică. a celor doi termeni. Opozițiile nu sunt exterioare, ci se cuprind în unitate.

Elaborându-și modelul holografic al creierului, neuropsihologul Karl Pribram nu a făcut decât să insiste asupra importanței pe care o are vibrația, frecvența, oscilația, în cursul percepției senzoriale. Potrivit modelului pribramian, percepția senzorială are loc în urma unei analize a câmpurilor de frecvență din întregul creier, memoria vizuala nedisponand de un centru; ea e organizată. ca hologramă. Studii și experimente sistematice au demonstrat că memoria vizuală nu poate fi localizată în creier, pentru că întregul e codificat în fiecare fragment al masei cerebrale totale.

Metafora holografică pribramiană pare să concorde pe de o parte cu ideea lui Geoffrey Chews, potrivit căruia particulele subatomice dezvăluie o dinamicitate în care *fiecare particulă le cuprinde pe toate celelalte*, iar pe de altă parte, cu ideea lui David Bohm despre *ordinea înfășurată*, potrivit careia, în fiecare particică a realității este înfășurată întreaga realitate.

⁴⁹ *Ibidem*, pag. 168.

Bohm pleacă de la ideea de totalitate monolitică și își propune să cerceteze astfel ordinea lăuntrică dintr-un plan mai profund, nemanifestat, care ar sta la baza țesăturii conexiunilor cosmice. Presupusa ordine e denumită de Bohm ordine implicată, înfășurată și descrisă cu analogia hologramei, în care fiecare fragment conține, într-un anumit mod, totalitatea. Potrivit lui Bohm, lumea reală este structurată după aceleași principii generate: totalitatea e înfășurată în fiecare fragment. Este doar o analogie, întrucât Bohm își dă seama că holograma e statică și redă imagini imobile ale obiectului, ceea ce o exclude ca model științific pentru ordinea înfășurată din planul subatomic. Pentru a exprima natura dinamică a realității de la acest nivel, Bohm a creat expresia *holomovement*, tradusă prin holomișcare.

Holomișcarea ar fi un fenomen dinamic din care apar toate formele universului material. Metoda de cercetare a lui Bohm are ca țel cunoașterea ordinii înfășurate, în holomișcare, dar nu prin îndeletnicirea cu structura obiectelor, ci cu structura mișcării, luându-se în considerare atât unitatea cât și natura dinamică a universului.

În vederea înțelegerii acestei ordini înfășurate, Bohm a trebuit să admită conștiința ca fiind o trăsătură caracteristică a holomișcării. La Bohm, spiritul și natura sunt încă independente și corelative, bineînțeles fără să fie legate cauzal între ele. Cele două realități nu sunt decat proiecții reciproc *împlicate* ale unei realități superioare care nu e nici materie, nici conștiință. Teoria lui Bohm e strâns înrudită cu teoria lui Chew. Ambele se edifică pe concepția că lumea este o țesătură dinamică de conexiuni; ambele acordă o importanță covârșitoare conceptului de ordine; ambele folosesc matricea pentru descrierea transformărilor; ambele recurg la topologie pentru clasificarea categoriilor de ordine; ambele admit conștiința ca aspect esențial al universului și revendică includerea ei într-o viitoare teorie a proceselor fizice. Conștiința joacă un rol puternic în transformare. Prin transformare, oamenii sunt formați și subordonați noului imperiu unitar mondial.⁵⁰

Numărul celor ce se îndeletnicesc astăzi cu reformularea definiției lumii nu se reduce doar la câțiva. David Bohm, Geoffrey Chew, Karl Pribram, Ilja Prigogine, Abraham Maslow, Stanislav Grof, Rupert Sheldrake, James Lovelock, Lynn Margulis, Peter Russel au în comun gândirea holistică și baza dinamică a cercetării științifice actuale.⁵¹ Toate teoriile lor converg spre concepția radical diferită de vechea paradigmă, după care holonomia - întregul cuprins în fiecare din părțile sale - este o proprietate universală a naturii.

Noul tablou cosmologic, universul vibratoriu, cu infinita sa mulțime de interferențe codificatoare de informație, nu mai exclude nimic din experiența umană, întrucât își integrează ontologic până și viziunile mistice, cele oriental-spirituale dar și cele paranormal-transpersonale.

S-a amintit despre Karl Pribram de la Stanford Research Institute, că el este autorul propriu zis al așa-numitei paradigme holografice. Fapta lui științifică principală constă în legarea cercetării creierului de fizica teoretică, în explicarea percepției normale concomitent cu integrarea paranormalității, precum și a experienței transcenderii. Acestea din urmă sunt scoase din sfera supranaturalului filosofic contestat și acreditate științific drept parte a naturii. Noua paradigmă extinde aria cognitivității, integrând într-o structură nouă, aparențele incompatibilității. În conul de lumină al cunoașterii nu se mai află doar decupajul îngust și stabil al universului cartezian-newtonian ci permanenta orogeneză

⁵⁰ Lothar Gassman, *New Age*, București, Editura Stephanus, 1996, p. 26.

⁵¹ Vezi și Pr. D. Bădulescu, *op. cit.*, pag. 52-53.

periferică, munții din bezna exterioară constituiți din excepții neasimilate și, prin intermediul canoanelor epistemologice tradiționale, neasimilabile peisajului lumii integrale.

Pribram nu a fost un fideist și nu a urmărit acreditarea unor teze de credință despre viziunile sfinților. El a urmărit doar să ordoneze datele dobândite în cursul cercetărilor sale de la Stanford Research Institute. La începutul carierei în chirurgia cerebrală, el a lucrat sub îndrumarea lui Karl Lashby. Acesta căutase, timp de 30 de ani, așa-numita *engramă*, presupusul sediu și substanța memoriei. Dar memoria nu avea un centru anume în creier, ci era răspândită în întregul organ. Preocupat multă vreme de această enigmă, Pribram a descoperit holograma. Dennis Gabor concepusese holografia ca principiu încă în 1947, dar producerea ei a trebuit să aștepte descoperirea laserului (1965). Laserul a făcut posibilă atât holograma ca înregistrare, cât și holografia ca redare tridimensională a obiectului înregistrat. Imaginea holografică este tridimensională și proiectată în spațiu, iar ceea ce se vede pe hologramă diferă ca imagine: o mulțime de turbioane, produse de tehnica înregistrării întregii informații, adică nu numai a informației din planul bidimensional al filmului fotografic (sub forma unei imagini generate de amplitudinea unde de lumină, de variația intensității luminoase), ci și a informației ascunse sub forma variațiilor de fază, codificată însă prin interferența cu lumina coerentă întârziată. Haosul de pe placa de înregistrare poate fi reordonat printr-o rază laser. Rezultatul este o imagine tridimensională proiectată în spațiu la o anumită distanță de placă. Dar mai e ceva important pentru relevanța neo-paradigmatică a acestui fenomen, altfel fizic pur: dacă o hologramă este spartă, fiecare ciob redă întreaga imagine.⁵²

Pribram ajunge la concluzia că, dacă natura realității este ea însăși holografică, iar dacă creierul funcționează ca o hologramă, atunci totul este invers, iar lumea nu poate fi decât *maya*, adică un spectacol magic, o iluzie. Ea nu poate fi înregistrată, ci ia ființă ca proiecție în afară, dobândind cu aceasta și timp și spațiu. Concluzia lui Pribram intersectează concepția hinduistă despre lume: "Ceea ce vede căutătorul de adevăr în lumea aceasta este o simplă aparență numită *maya*, singura realitate a lumii fiind Atman sau Brahman. *Maya* este doar temporară și nu are înțeles real; adevărata realitate este Atman."⁵³

În stadiul evoluat, ideea lui Pribram era că, prin strategiile sale, creierul proiecta realitatea, transformând un potențial difuz în sunete și culori, în mirosuri și gusturi, în palpabilități de consistență obiectuală. Realitatea însăși nu era ceea ce vedeam cu ochii. Potrivit concepției sale, dacă nu am avea matematica practică de creier, lumea s-ar putea să fie un domeniu al frecvențelor fără spațiu, fără timp, fără consistențe palpabile, fără sunete și culori - numai și numai vibrații, numai evenimente. Materia, masa mecanică ar fi construite de către creierele umane prin interpretarea frecvențelor ce provin dintr-o dimensiune transcendentă. În teoria lui Pribram, creierul era o hologramă care interpreta un univers holografic. Creierul indică spre necesitatea unei paradigme vibratorii în știință și nu numai în știință.⁵⁴

Matricea holos-ului era atotprezentă. Fenomenele psihice nu erau decât produse secundare. Fiecare creier în parte era o porțiune din marea hologramă. În anumite situații, creierele aveau acces la toate informațiile întregului sistem cibernetic. Sincronicitatea, adică

⁵² Ioan-Gheorghe Rotaru, *Filosofia New Age*, manuscris, 2005, p. 1-8

⁵³ Constantin Dupu, *Sumar al marlor religii ale lumii și creștinismul*, București Editura *Gnosis*, 1998, p. 87. Vezi George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2000, p. 74.

⁵⁴ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Filosofia New-Age...*, p. 5-10.

acea țesătură de întâmplări ce păreau să servească unui țel superior sau unei conexiuni mai profunde, putea fi integrată fără dificultate în modelul holografic. Natura matricei, fiind teleologic orientată, conținea, în modelele ei descompuse, presupusul hazard cu semnificații superioare. Enigma psihokineziei, cu explicabila ei acțiune a spiritului asupra materiei, apărea ca rezultat firesc al interacțiunii din planul primar al realității de după realitate.

Cu alte cuvinte modelul holografic rezolvă o veche enigmă și anume-imposibilitatea comensurării instrumentale a transferului de energie în cazul telepatiei, al vindecărilor oculte, (*medicina alternativă*), al clarvizionii, etc. ca fenomene paranormale. Dacă aceste evenimente aveau loc în dimensiunile transcendente timpului și spațiului, atunci energia nici nu trebuia să se mai deplaseze de aici, acolo, pentru simplul motiv că nu există nici un acolo, datorită faptului că toate locurile sunt coincidente.

Noua paradigmă a structurii vibratorii se regăsește în concepția orientală hinduistă⁵⁵ NADA BRAHMA. *Nada* înseamnă sunet, *Brahma* este Creatorul, una dintre cele trei mari divinități ale spiritualității hinduse, celelalte două fiind Șiva și Vișnu. Brahma este principiul, este brahman, forța primară a cosmosului, dar și sinele spiritual al omului, precum și tot ce este viu. În Upanișade, se spune că brahman este absolutul.⁵⁶ Tot ce există, este brahman, un Cuvânt sacru ce nu poate fi prins explanatoriu. Brahman e nedeterminat și necondiționat, fără însușiri, e sufletul lumii ce conține toate, sufletele individuale, după cum oceanul planetar conține toate picăturile de apă care îl compun. Brahman e viața, e bucuria, e învătățura.⁵⁷

NADA BRAHMA, prin urmare, nu înseamnă numai că Dumnezeu Creatorul e sunet. Sunet este de asemenea și creatura, cosmosul, lumea și invers, sunetul este lume. Această teză, de credință – experiență fiind - nu e doar convingere religioasă, speculație teologică brahmană sau descoperire a înțelepților Indiei antice. Militanții noii paradigme susțin că ea este deopotrivă o experiență proprie a celor ce trăiesc astăzi în sfera culturii noastre occidentale. Ei susțin că lumea e *sunet* – atât cosmologic cât și fizical, morfologic și biologic, mitologic dar și ca armonie.⁵⁸

Miturile, legendele și basmele aproape ale tuturor popoarelor - din insula Bali până la populația incașă a Americii de Sud, din Egipt până. în India - au confirmat-o din totdeauna. Dumnezeu a creat lumea din sunet. Cuvintele Scripturii care afirmă că: "La început a fost Cuvântul" (Ioan 1,1.) sunt interpretate astfel, în concepția lui Wurtz, în sensul că Logosul, Cuvântul, Marele Sunet, Tunetul primordial al creației Bing Bang. Iar cuvântul e sunet, iar sunetul e dinamism vibratoriu, vibrație, iar vibrația aceasta străbate tot ce ființează de la spațiile siderale și muzica sferelor până la om, până la temelia individualității conștiente de sine, de lume și de Dumnezeu, până la acea miraculoasă și genială creatură care ea însăși, sub inspirație supremă, creează acea superbă gratuitate numită muzică. Un termen latinesc ne revelează ce ne străbate atunci când ascultăm muzică și nu numai atunci, ci ontologic constitutive, personare. Nu persoana,

⁵⁵ Manuel Vasquez, *The danger within*, Boise, Idaho, Pacific Press Publishing Association, , 1993, p.53.

⁵⁶ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria filosofiei de la începuturi până la renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p.50-51; Vezi și Alfred Fouillee, *Istoria Filosofiei*, vol. I, București, Casa editorială Odeon, 2000, p. 29.

⁵⁷ Ioan-Gheorghe Rotaru, *Filosofia New-Age...*, p. 15-18.

⁵⁸ *Ibidem*.

mască a grecilor, ci însăși realitatea fundamentală a ființei noastre: sunetul, muzicalitatea universală, dinamismul vibratoriu divin care a făcut lumea - se putea altfel ? - din muzică. Astfel că înainte ca omul să facă muzică, muzica l-a făcut pe om. Muzica, armoniile sunt *telosul* lumii Nada Brahma.⁵⁹

În acest mod a fost depășit supranaturalul ce nu încăpea în vechea paradigmă. Numai că această depășire nu a avut loc prin explicarea reduționistă a supranaturalului și integrarea sa în naturalul tradițional, ci invers, prin interpretarea naturalului și integrarea sa în supranatural. Granița dintre cunoaștere și enigmă dispare, dar nicidecum în favoarea unei cunoașteri liniare, ci invers, în favoarea unui *holos* construit cu elemente neo-gnostice. La capătul acestei evoluții nu va fi întâlnită decât, fie vechea lume a reprezentării mitologice, fie Dumnezeu. Dar evidențele arată că Dumnezeu personal nu este luat în calcul.⁶⁰ Era pre-stiințifică și era post-stiințifică par să coincidă, în rezultate și să închidă un ciclu al cognitivității umane. S-a conturat panorama unei oscilații complexe și complete a lumii: vrăjire-dezvrăjire-revrăjire.⁶¹

Comunitatea creștină este chemată, invocată să pornească un contraatac spiritual și misionar (2 Corinteni 10,4; Efeseni 6,10-17). Trebuie luate în serios întrebările ce se ascund în spatele gândirii New Age, ca de exemplu: Oare este adevărat că există doar lumea pământească vizibilă cu circuitul ei lipsit de sens al nașterii și al morții? Oare nu există o lume invizibilă și eternă ? Răspunsul comunității creștine sună în felul următor: lumea aceasta există. Materia nu reprezintă un ultim fapt - Dumnezeu există. El este invizibil și veșnic. El a creat lumea aceasta cu toate viețuitoarele ei.

Dumnezeu este Dumnezeul cel viu, personal, sfânt și milostiv așa cum ni-L prezintă Sfânta Scriptură. Prin sacrificiul Fiului Său, Iisus Christos pe Golgota, El a dezarmat puterile și forțele diabolice pe care le slăvește mișcarea New Age și care vor să ne arunce în prapastia întunericului. Dumnezeu îi invită pe toți oamenii - inclusiv pe adepții New Age să se întoarcă la El pentru a găsi o eliberare, mântuire adevărată, pace adevărată și împlinire, viață împlinită și veșnică.

În al doilea rând față de răstălmăcirea noțiunilor biblice de către mișcarea New Age trebuie manifestat un comportament ofensiv. Trebuie spus clar cine este Dumnezeu, cine este Christos, ce este convertirea în sens biblic, ce exprima curcubeul etc. De exemplu: Iisus Christos nu este unul dintre mulții fondatori de religii, ci este Fiul Celui Viu, al lui Dumnezeu, Unicul Mântuitor și singura cale spre Tatăl. Convertirea nu este întoarcerea la gândirea New Age ci întoarcerea la Dumnezeul cel Viu. Curcubeul nu este un simbol al înălțării omului la nivelul de supraom, ci semnul legământului dintre Dumnezeu și om. Orice răstălmăcire alegorică, despotică intenționată a unor versete biblice făcută de mișcarea New Age trebuie respinsă prin păstrarea sensului biblic al cuvintelor și luarea în considerare a corelației textelor.⁶²

În cel de-al treilea rând comunitatea creștină trebuie să știe că cei în gândirea New Age, sunt admise unele noțiuni, care sunt reale, nu simbolice sau alegorice, dar care arata faptul ca Iisus Christos a îndeplinit de mult cerințele formulate în acestea, în sensul că nu ar mai fi actuale.

În al patrulea rând este zguduitor cât de mult a evoluat seducția în afara și în cadrul creștinismului. Astfel, în prezent, reprezentanții ai mișcării New Age sunt invitați ca oratori în comunități creștine și la unele conferințe pastorale. Modul lor de a privi lumea

⁵⁹ Bruno Wurtz, op. cit., pag. 184.

⁶⁰ Kenneth R. Wade, *Savage Future: The sinister side of the New Age*, Hagerstown, Autumn House, 1991, p. 102.

⁶¹ Pr.D.Bădulescu, op. cit., pag. 14-15.

⁶² Ioan-Gheorghe Rotaru, *Filosofia New-Age...*, p.18-20.

precum și învățătura lor sunt privite parțial pozitiv și un număr însemnat de teologi au regăsit în dispozițiile New Age-ului cunoștințe străvechi și paralele în Noul Testament. Se observă că mișcarea New Age folosește noțiunile biblice doar pentru a le da un nou conținut. Pentru New Age Dumnezeu este o evanghelie cosmică, magică, Iisus Christos este considerat a fi un învățător universal, budist - teozof, iar eliberarea, mântuirea, salvarea este iluminare hinduistă. Sfânta Scriptură, în schimb, vorbește permanent de un Dumnezeu personal și mărturisește necesitatea adevăratei mântuirii a fiecărui om prin jertfa ispășitoare a lui Iisus Christos adusă pe crucea de pe Golgota.

Esența și scopul New Age-ului, prin această mișcare variată ce nu poate fi cuprinsă și totuși pătrunde concomitent în toate, își croiește drum, o epocă nouă, istorică, așa-zisa „epoca de aur” a omenirii, conform explicațiilor purtătorilor de cuvânt competenți, ea trebuie interpretată astrologic. Locul epocii polarizatoare a peștelui (simbol al creștinismului), epocă, considerată expirată, este luat acum sub semnul curcubeului (și al piramidei) de la epoca armonizatoare a vârsătorului, vârsătorul fiind simbolul unei religii universale naturiste, având caracteristici ale gândirii extremului Orient. Această epocă vrea să descopere puterile secrete ale microcosmosului (straturile umane în adâncimea lor) și cele ale macrocosmosului (universul) și să unească lumea în mod „holistic” (totalitar). Există celule care pregătesc sistemul politico - economico - religios pentru o asemenea comunitate mondială. Toate aceste concepții din gândirea New-Age urmăresc realizarea unei noi ordini la nivel mondial. Această ordine ar urma să preia controlul tuturor straturilor, domeniilor societății umane și deci va răpi individului, în propriul său interes, libertatea personală, căci numai așa, consideră New Age, viața și pacea lumii nu va mai fi periclitată și se va putea realiza în sfârșit o armonie universală.⁶³

Cât privește viitorul acestei mișcări, părerea Părintelui Iuvenalie, ni se pare potrivită s-o punem în încheiere: “Din New Age poate dispărea al său network, dar nu vor dispărea ideile gnostice, ce existau și înainte de New Age, și nu va dispărea nici mentalitatea. Relativismul doctrinar și liberalismul moral vor face ca New Age-ul să supraviețuiască sub alte forme, eventual una și mai “nouă” (new). Panteismul filosofic va continua să se lupte cu Biserica și, împreună cu el, întregul alai de practice demonice (magie, Satanism, etc) ce relevă profunzimile întunecate ale istoriei.”⁶⁴

Cea mai bună cale de a demasca sofismul păcatului este de a prezenta dovezile adevărului, aceasta constituie cea mai mare mustrare ce poate fi dată păcatului.

III: Indexul terminologiei New Age⁶⁵:

Acupunctură/Acupresură: Tehnici ale medicinei holistice, care încearcă să deblocheze și să echilibreze trecerea de energie cosmică prin introducerea unor ace (acupunctura) sau folosind apăsarea (acupresura) în locurile cheie ale corpului. Terapie bazată pe credința taoistă (nebiblică) într-o energie dublă de tip „chi” (yin și yang), adică unirea armonioasă a opusurilor. Susținătorii New Age promovează acupunctura, incluzând-o printre terapiile alternative holistice New Age. Nu este recunoscută de Asociația Medicală Americană ca fiind o modalitate de îngrijire a sănătății valabilă din punct de vedere științific. Cu toate acestea, Biserica a luat măsuri în instrucțiunile ei de asistență sanitară pentru acoperirea cheltuielilor medicale în cazul celor care aleg

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Tekegraful Român*, nr. 29-32/1997., p.5

⁶⁵ Index preluat din Manuel Vasquez, *Cum să-i abordăm și să-i câștigăm pe adepții New Age ?...*, p. 53-61, Manuel Vasquez, *Pericolul ascuns...*, p. 136-147.

să folosească acupunctura doar pentru anestezie în cazuri chirurgicale și doar atunci când este efectuată de personal medical de specialitate.

Al treilea ochi: Credință ocultă conform căreia, în centrul frunții, există un centru intuitiv, spiritual, al conștiinței și al viziunii mistice. În yoga, este numit cea de-a șaptea chakra a iluminării.

Ancorare: Proces neuro-lingvistic care implantează mesaje în subconștient prin hipnoză.

Atingere terapeutică: Terapie ce caută să descătușeze energia în vederea restabilirii sănătății.

Aură: Atmosferă sau o radiație luminoasă care înconjoară corpul omenesc și orice alt obiect însuflețit. Acest înveliș sau câmp electric, atunci când este vazut de un receptor senzitiv sau de un mediu, este descris ca având culoare, fapt ce se presupune că indică starea fizică, psihologică și spirituală a persoanei.

Biofeedback: Tehnică de aducere a proceselor corporale care sunt, în mod normal, involuntare (bătăile inimii, respirația, curenții cerebrali, tensiunea musculară etc.) sub control mental conștient. Prin meditație sau yoga, un pacient poate să învețe să controleze ceea ce în mod normal este involuntar.

Chakras: Cele șapte puncte de energie mistică despre care se presupune că există în corp, conform religiilor orientale și adeptilor New Age. Se spune că aceste chakras au diferite culori și corespund diferitelor organe și funcții ale corpului.

Channeling: Transformare într-un canal în vederea primirii și transmiterii de mesaje și informații din partea unei entități spirituale nevăzute sau a unei conștiințe cosmice universale. Echivalentul modern al aceleiași practici îndeplinite de medii spiritiste sau vechi spirițiști păgâni. Există două feluri de transmițători: transmițătorul conștient și transmițătorul aflat în transă. Ultimul tip de transmițător dobândește expresiile faciale, particularitățile, vocea etc. ale persoanei sau spiritului care transmite, ca și când entitatea spirituală preia controlul total al celui care primește mesajul.

Chinetologie: Studiul mișcărilor musculare umane. În medicina New Age, este numită "kinetoterapie aplicată". Ea cuprinde diagnosticul și tratamentul bolii prin testarea mușchilor, bazată pe teoria că există o energie cosmică universală și ca ființele omenești sunt parte integrantă a acestei energii universale.

Clarviziune: Capacitate mentală de a vedea obiecte fizice sau evenimente care se află dincolo de câmpul vizual fizic.

Concentrare: Alt nume pentru imaginație dirijată, focalizare sau vizualizare; concentrarea asupra unui obiect sau a unei imagini mentale pentru inducerea meditației.

Concepție de viață: Filozofie specifică pentru diferite culturi și grupuri religioase de oameni din lume despre realitatea vieții.

Conștiința globală: Concept prin care lumea este considerată o singură familie, fără nici o deosebire de naționalitate, rasă sau granițe care îi separă pe oameni astăzi. Teoria erei Aquarius susține, printre altele, că, în secolul XXI, întreaga familie mondială va lucra și coexista în armonie sub o singură economie, sub o singură guvernare și având o singură religie.

Conștiința planetară: Parte a concepției de viață New Age, care subliniază loialitatea față de comunitatea globală a umanității în detrimentul loialității față de neam, trib sau alt grup social; de asemenea, „conștiința globală”.

Devas: În mitologia hindusă, un zeu, un spirit divin sau un înger divin.

Dumnezeu: Pentru adepții New Age, Dumnezeu este un dumnezeu impersonal sau o energie, realitatea supremă.

Energie universală: Forța nevăzută din univers despre care se crede că este esența lui Dumnezeu. Poate fi controlată în favoarea binelui sau a răului.

Experiențe în afara trupului: Experiență mistică, în care corpul rămâne pe loc, în timp ce sufletul călătorește pentru a vizita alte locuri de pe planetă sau traversează alte planuri ale conștiinței.

Gnosticism: Curent filosofico-religios, care consideră că prin cunoașterea doctrinelor și a practicilor secrete o persoană este iluminată și emancipată.

Guru: Învățător sau maestru spiritual care susține că-i învață pe discipolii lui/ei calea spre iluminare.

Hatha yoga: Una dintre cele șapte discipline spirituale ale religiei orientale care pretind că ajută pe cineva să atingă unitatea (yoga) cu conștiința universală și cu dumnezeii hinduismului. Hatha yoga se concentrează asupra pozițiilor fizice și a exercițiilor de respirație ca mijloace de obținere a controlului asupra corpului și minții și de mediere a experienței mistice.

Hipnoza: Stare alterată a conștiinței sau transă în care individul este vulnerabil la sugestiile celui care îl hipnotizează și ale spiritelor demonice.

Holistic: Privitor la întregul corp, minte și spirit. Derivat din cuvântul *grecesc holos*, care înseamnă „întreg” sau „complet”. Adepții New Age preferă să folosească *holistic*, scris fara „w”, în timp ce creștinii au folosit în mod tradițional termenul *wholistic*, scris cu „w” (în engl.).

Homeopatie: Tratare a bolii cu doze foarte diluate de formule de plante, animale sau minerale. Conform conceptului că perechea vindecă perechea, substanțele selectate pentru o anumită boală sau stare sunt substanțe specifice, care tind să inducă aceleași simptome în cei sănătoși.

Horoscop: Schemă a pozițiilor planetelor și a semnelor zodiacale pentru o dată anumită, în general pentru perioada nașterii persoanei respective. Folosit de astrologi pentru a sugera trăsăturile de caracter și a prezice evenimente din viața unui individ.

Hristos: Adepții New Age îl văd pe Hristos în diferite moduri - ca un stăpân sau guru pentru creștini, dar nu ca un Mântuitor; sau ca o energie a dragostei pentru biruirea negativismului, sărăciei, neștiinței și întunericului. Unii îl consideră de asemenea ca fiind Domnul Maitreya, Mesia mișcării New Age.

I Ching: Carte chinezească de prezicere, care conține învățăturile unui sistem vechi de ghicire, în care sunt împrăștiate bețe de diferite lungimi, iar figurile care rezultă sunt interpretate.

Imaginație dirijată: Sugestii ale unei persoane pentru a călăuzi o altă persoană în procesul de imagineare sau vizualizare în timpul meditației sau modalitatea prin care o persoană parcurge, în imaginație, un ritual de semnale-imagini în timpul meditației New Age.

Incantație: Folosirea unei succesiuni de cuvinte spuse sau cântată într-un ritual mistic. Folosit câteodată pentru a induce meditația. În magia neagră, recitarea unei incantații este folosită în proferarea de vrăji.

Iridologie: Folosirea irisului ochiului ca un instrument de diagnosticare pentru dezordine fizice, bazată pe credința că ochiul este fereastra corpului și că modelele de culori din iris reflectă starea de sănătate sau de boală a anumitor părți din corp.

Îngeri: Ființe supranaturale, privite oarecum la fel cum le privesc creștinii, dar adepții New Age comunică îndeaproape cu ele pentru călăuzire și companie. În general, ei nu acceptă faptul că există îngeri răi.

Kundalini: Putere mistică, despre care se crede că stă întinsă în stare latentă la baza șirei spinării, unde se presupune că se află localizată rădăcina chakra.

Levitație: Ridicare supranaturală a unei persoane sau a unui lucru fără nici un ajutor fizic.

Lotus: Nufăr socotit ca fiind sfințit de hinduși și budiști. Deschiderea petalelor lui este simbolul deschiderii celei de a patra (inimi) chakra, pentru a primi energiile spirituale sau cosmice.

Macrobiotice: Dietă slabă în grăsimi și stil de viață rigid, bazat pe concepte taoiste. Pentru adepții stricți, aceasta implică o stare meditativă în timpul mesei.

Magick: Scris cu „k” pentru a o deosebi de formele mai slabe ale magiei rituale. Este un stil de viață ocult mai sistematic, așa cum sublinia Aleister Crowley, o autoritate în domeniu, care a scris multe cărți despre acest subiect. În cele din urmă, acesta a murit din cauza dependenței de droguri.

Magie albă: Presupusă putere supranaturală, folositoare sau binefacătoare, opusă magiei negre.

Magie neagră: Magie rituală, care, în mod voit, este negativă și vătămătoare față de alte ființe omenești, cum ar fi proferarea de blesteme și vrăji. De obicei folosită de vrăjitoare, scamatori și magicieni, se consideră a fi opusul magiei albe.

Magie: Vrajitorie și farmece, care implică folosirea de ritualuri și incantații magice pentru a controla evenimentele sau a conduce anumite forțe naturale sau supranaturale. Adesea, ritualurile sunt folosite pentru a convoca sau a invoca entități spirituale.

Mandala: Desen circular complicat folosit ca obiect pentru concentrare în timpul anumitor tipuri de meditații orientale.

Mantra: Cuvânt sau expresie cântată în vederea pregătirii pentru meditație sau recitată în timpul meditației.

Meditație (orientală): Liniștirea minții și a simțurilor, astfel încât crește acuitatea internă, iar persoana respectivă devine sensibilă și receptivă față de lumea spirituală.

Metafizic: Apartine realității supreme, mai presus de lumea fizică și materială, supranatural sau transcendental.

Misticism: Credință conform căreia comuniunea cu Dumnezeu se realizează printr-o experiență subiectivă, cum ar fi intuiția.

Monism: Filozofie ocultă și o doctrina fundamentală New Age, care susține că „totul există într-unul singur”. Monismul nu face deosebire între Dumnezeu și creație.

Naturalism: Filozofie care susține că toate fenomenele, tangibile și intangibile, pot fi explicate prin mijloace, raționamente sau argumente științifice.

Necromanție: Invocarea așa-ziselor spirite ale celor morți pentru a căuta informații și a descoperi viitorul sau a influența evenimente.

Neopăgânism: Păgânism modern.

New Age - mișcare: Mișcare spirituală, socială și politică, al cărei scop este să transforme indivizii și societatea într-o nouă paradigmă prin intermediul iluminării mistice, în vederea intrării într-o nouă eră și o nouă ordine mondială.

New Age - sănătate/medicină holistică: Medicină și practici medicale alternative, care împărtășesc aceleași filozofii cu mișcarea New Age.

New Age: Termen generic care se referă la filozofii, credințe, practici și învățături bazate pe religii mistice orientale, pe filozofia chineză taoistă, pe ocultismul apusean și pe secularismul uman. Credința că, potrivit astrologiei, la fiecare 2.100 de ani începe o nouă eră și că Pământul încheie acum era Peștilor și începe era Aquarius.

Nirvana: Stare finală de uitare pe care budiștii o caută prin extincția dorinței și a conștiinței individuale. Pentru misticii hinduși, starea de fericire poate fi atinsă în meditație, după multă practică și trăirea unei vieți disciplinate.

Numerologie: Studiul semnificației oculte a numerelor.

Ocult: Cunoștințe secrete sau puteri supranaturale. Lucruri misterioase, ascunse.

Omen: Semn sau fenomen despre care se crede că este profetic.

Panteism: Credință sau concepție de viață care pune egal între Dumnezeu, pe de o parte, și forțele și legile universului, pe de altă parte. Astfel, Dumnezeu este privit ca o forță cosmică impersonală, prezentă în orice.

Paranormal: În afara procesului cauzei și efectului, așa cum este el înțeles în mod normal.

Parapsihologie: Ramura a psihologiei care studiază și investighează, din punct de vedere științific, fenomenele psihice (telepatia, clarviziunea, percepția extrasenzorială, etc.) în condiții verificate, de laborator.

Pentagrama: Desen grafic sub forma unei stele cu cinci colțuri. Cu două colțuri în sus, îl reprezintă pe Satana.

Percepție extrasenzorială (PES): Capacitate fizică de a percepe un eveniment sau o situație pe o anumită cale, alta decât simțurile normale, obișnuite.

Posedare: Spirite separate de trup care preiau corpuri nedorite și lucrează pentru a ajuta omenirea.

Prezicere: Primire de informații printr-o descoperire supranaturală.

Prieten apropiat: Spirit întrupat într-un animal care slujește sau păzește o persoană.

Psi: Termen New Age pentru fenomene paranormale, cum ar fi PES, clarviziune, telepatie etc.

Psiho-cinetica: Capacitatea de a mișca obiecte fizice exclusiv prin puterile minții.

Raționamentul posibilității/Atitudine mentală pozitivă: Concept conform căruia tot ceea ce își imaginează mintea ta poate fi realizat. Această idee este bazată pe concepția că mintea omenească are puteri inerente, care sunt capabile să creeze propria realitate a unui individ.

Reflexologie: Terapie care manipulează energia, folosind masajul sau apăsarea unor puncte de pe tălpi sau mâini, pentru a produce schimbări în alte părți ale corpului.

Reîncarnare: Invățătură din hinduism conform căreia sufletul este vesnic; după moartea corpului fizic, sufletul continuă să existe în lumea spiritelor, până când se reîncarnează din nou într-un nou născut. Ciclul este repetat, până când, după multe vieți, sufletul devine iluminat și dezvoltat din punct de vedere spiritual. În cele din urmă, el trăiește pentru totdeauna într-o nirvana fericită a unei lumi superioare a spiritelor (în ceruri), până când atinge stadiul de Dumnezeu. Pe parcursul ciclului vieții și al morții, acțiunile bune și rele din viața omului influențează condițiile și circumstanțele viitoarei vieți.

Schimbare de paradigmă: O schimbare sau transformare în modul de gândire.

Sinele superior: Superconștiința sau „dumnezeu interior”.

Spirit călăuzitor: Entitate spirituală invocată, care sfătuiește pe oameni.

Spiritist: Persoană cu percepție extrasenzorială în sensul de a avea capacitatea sau darul PES. Cei mai mulți spiritiști sunt medii sau canale de transmitere a mesajelor spiritiste.

Stări alterate de conștiință: Stări ale minții, altele decât cele normale; acestea includ transa, hipnoza, meditația mistică și stări induse prin folosirea drogurilor. Acestea pot conduce la control demonic și posedarea spiritistă.

Șamanism: Parte a religiei americanilor nativi. Un sistem de vindecare printr-o persoană (șaman sau doctor vrăjitor), care intră într-o stare alterată a conștiinței, ca să comunice cu lumea spiritelor.

Talisman: Amuletă purtată pentru a câștiga protecție supranaturală sau noroc.

Tantra: Cărți sfinte hinduse și budiste care se ocupă de ritualuri și tehnici de meditație și practici sexuale.

Tao: Concept chinezesc despre calea unei conduite virtuozitate; câștigarea unei vieți lungi și a bogăției prin mijloace mistice.

Tarot: Sistem de precizie prin intermediul unor cărți de joc cu desen asemănător cărților de joc obișnuite. Cărțile de Tarot sunt adesea folosite de medii sau de precizători.

Telepatie: Comunicare dintre minți prin mijloace extrasenzoriale.

Teozofie: Învățăturile Societății Teozofice, o organizație mondială, fondată în 1875 de doamna Blavatsky. Învățăturile ei despre Dumnezeu și lume sunt întemeiate pe religiile tainelor, pe filozofiile hinduse și pe ocultismul apusean. Cuprinde și idei creștine. Scopul este de a inspira formarea unei religii mondiale.

Terapii alternative: Tehnici și practici care nu fac parte din medicina convențională și care sunt oferite ca alternative la medicina convențională. Terapiile și practicile de sănătate holistică New Age își trag rădăcina din concepțiile de viață și filozofiile păgâne și oculte cu un puternic accent pus pe dimensiunea spirituală (psihică). Acestea se împart în cinci categorii: (1) energie; operații manuale (acupunctura/ presopunctura, Shiatsu, atingere terapeutică, reflexologie); (2) medicina minte-corp (yoga, meditație transcendentă, imaginație dirijată, vizualizare, biofeedback, hipnoză); (3) precizie (precizie cu ajutorul pendulului, chinetologie aplicată, iridologie și interpretarea aurei); (4) supranatural (channeling, vindecare psihică, echilibrare chakra; (5) așa-numitele remedii naturale (homeopatia, aromaterapia).

Terapii și practici de sănătate holistică: Remedii și terapii de vindecare naturală, practicate de unii lucrători adventști de ziua a șaptea independent. Printre remedii se numără: hidroterapia, cataplasme, fomenții, masaj centripet, exerciții, dieta vegană, plante aromatice.

Transă: Stare de hipnoză adâncă, în care simțul normal conștient este aproape pierdut și înlocuit cu o conștiință mistică.

Transcendental: Mijloace religioase de atingere a unei conștiințe superioare prin practica meditației.

Transformare: Paradigmă nouă, mod nou de gândire. De la stare conștientă la stări alterate ale conștiinței, de la o religie, o credință și o doctrină organizată la o spiritualitate autodeterminată, un potențial uman și conștiința unui Dumnezeu interior.

Unisex (androginie): Teorie conform căreia oamenii au atât latura masculină, cât și pe cea feminină și fiecare sex simte nevoia să intre în legătură cu cealaltă latură.

Vedas: Cea mai veche carte sfântă hindusă.

Vizualizare: Încercarea de a crea realitatea prin intermediul imaginației pe parcursul stărilor alterate ale conștiinței.

Vrăjitorie: Folosirea farmecelor sau a puterilor mistice.

Vrăjitorie: Folosirea magiei pentru a modifica evenimente, în bine sau în rău.

Warlock: Vrăjitor.

Wicca: Religie păgână vrăjitoarească a vechii Britanii celtice; o adunare de 13 vrăjitoare.

Yin/Yang: Vechi simbol chinezesc pentru teoria unității dintre opuși. Yin și Yang se referă la componentele negative și pozitive ale energiilor universale.

Yoga: Doctrină hindusă de disciplinare și control asupra tuturor activităților corporale, mentale și spirituale în încercarea de eliberare de realitatea pământească și de atingere a conștiinței cosmice și a experienței fericirii divine. Yoga înseamnă „legătură” sau „unificare” cu dumnezeul hinduismului.

Yoghin: Cel care practică și predă metodele yoga.

Zen: Tip de gândire budistă, care caută iluminarea cu ajutorul intuiției directe, prin meditație.

Zodiac: Centură imaginară în ceruri care înconjoară traseele aparente ale planetelor; o diagramă a acestei centuri, împărțită în 12 semne sau constelații, care este folosită ca baza pentru construirea horoscopului, în vederea determinării trăsăturilor de caracter și a emiterii de preziceri.

ORTODOXIA ÎN AMERICA. RADIOGRAFIA UNEI PROBLEME COMPLEXE

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

Deși 12 octombrie 1492 este data intrată în tradiția istoriografică pentru descoperirea Americii¹ de către Cristofor Columb², există și autori care avansează ipoteza „descoperirii” acestor teritorii cu câteva secole mai înainte de către nomanzii din Asia³, marinarii scandinavi și vikingii din Nordul Europei⁴. Acești autori presupun că în jurul anului 1000, în Insula Grenland care aparține teritoriului nord-american, s-a desfășurat o campanie misionară a creștinilor nordici inițiată și condusă de Eric cel Roșu. Nu există informații despre soarta acestor misionari creștini în noul teritoriu, tot ceea ce se poate afirma fiind apartenența lor la credința creștină, la acea vreme încă nedivizată, deci ortodoxă⁵.

Dovezi certe despre manifestarea creștinismului ortodox în spațiul american avem abia din secolul al XVIII-lea. Potrivit mărturiilor documentare, prima Sfântă Liturghie a fost celebrată la 20 iulie 1741⁶ (sărbătoarea Sfântului Proroc Ilie) la bordul vasului „Sfântul Petru” ancorat în Sitka Bay, Alaska, de către ieromonahul Ilarion Trusov și preotul Ignatie Kozirevsky⁷.

¹ Numele de America l-a primit “Lumea Nouă” sau “Indiile de Vest” cum le-a numit Columb, de la niște cercetători germani care din ignoranță au atribuit descoperirea acestor teritorii lui Americo Vespucci, un marinar originar din Florența, care ajuns pe coastele americane în anul 1497. Pentru detalii vezi articolul lui Gustavo Uzielli, *Amerigo Vespucci*, în *The Catholic Encyclopedia*, vol. I, ediție on-line de Kevin Knight, 2005, accesibilă pe site-ul www.newadvent.org.

² Detalii despre viața, călătoriile și descoperirile “Amiralului mărilor și oceanelor” pot fi văzute la R. L. Kress, *Christopher Columbus (1451-1506)* în *Dictionary of Christianity in America*, editor Daniel G. Reid, InterVarsity Press, Illinois, 1990, p. 301; J. Favier, *Marile descoperiri*, București, 2001; D. J. Boorstin, *Descoperitorii*, vol. I, București, 1996, ș. a..

³ *A synopsis of American History*, fifth edition, vol. I, editori Charles Sellers, Henry May, Neil R. McMillen, Houghton Mifflin Company, Boston, 1981, p. 2.

⁴ Pr. Andrew Phillips, *Orthodox Christians in North America 1000 Years Ago*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.geocities.com; vezi și *A Synopsis of American History*, p. 3.

⁵ 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, ediție 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, ediție on-line de Kevin Knight, 2005.

⁶ Vezi: *Timeline of Orthodoxy in America*, pe site-ul www2.orthodowiki.org.

⁷ Archpriest George S. Corey, *A Zero Makes a Difference*, în *Calendarul almanah Solia*, 1994, p. 149.

Istoria consemnează, de asemenea, faptul că la 26 iunie 1768 este fondată prima colonie de greci în cel mai vechi oraș din America, St. Augustine, Florida⁸.

Cu toate acestea abia în 1794 a fost stabilită oficial o misiune ortodoxă pe teritoriul nord american. La 24 septembrie 1794, călugării de la mănăstirea Sfântul Valaam, trimiși de Biserica Ortodoxă Rusă, după 293 de zile de călătorie și 7300 de mile maritime parcurse, au debarcat pe Insula Kodiak, Alaska și de atunci Sfânta Liturghie ortodoxă nu a încetat să fie săvârșită în America de Nord. Acești călugări nu au venit ca refugiați politic sau ca emigranți mânați de interese și preocupări economice, aflați în căutarea unei vieți mai bune⁹. Ei au fost purtătorii unui mandat misionar foarte clar: propovăduirea Evangheliei mântuirii printre băștinașii din Alaska. Aceștia au înfruntat soarta tuturor misionarilor adevărați: izolare, lipsă de înțelegere, adversitate și martiriu, însă misiunea lor a pus bazele prezenței ortodoxe în Lumea Nouă și a imprimat un caracter profund misionar acestei prezențe.

Nu putem să nu recunoaștem că misiunea aceasta s-a dovedit a fi un succes. Acest fapt s-a datorat eforturilor misionarilor, personalități duhovnicești de excepție, care s-au dedicat idealului misionar fără nici un fel de rezerve. Dintre aceștia amintim pe: arhimandritul Ioasaf (ulterior devenit episcop), Sf. Herman¹⁰, Sf. Juvenalie¹¹, Sf. Inochentie¹², Sf. Iacob Netsvetov¹³ și alții¹⁴.

Misiunea din Alaska a demonstrat respect față de cultura băștinașilor, adaptabilitate lingvistică și sensibilitate culturală¹⁵, atitudini confirmate de traducerea Evangheliei și a Sfintei Liturghii în limbile și dialectele diferitelor populații din acest teritoriu și, în mod evident, de numărul însemnat de convertiri.

Ca urmare a activităților desfășurate de misionarii ortodocși, în 1812 existau deja biserici ortodoxe și în California; în 1840 era hirotonit primul episcop¹⁶ pentru

⁸ Rev. Ph. D. Robert G. Stephanopoulos, *The Greek (Eastern) Orthodox Church in America*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.goarch.org.

⁹ Archpriest John Meyendorff, *The Bicentennial: 1794-1994*, în *Calendarul almanah Solia*, 1994, p. 147.

¹⁰ Primul sfânt ortodox canonizat în 1970 de către Biserica Ortodoxă din America (OCA).

¹¹ Canonizat în 1980 de către OCA.

¹² Canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1977 la cererea OCA sub numele de Sf. Inochentie, Luminătorul Aleutiei, Aposol al Americii și Siberiei.

¹³ A fost canonizat de OCA în octombrie 1994 sub numele de Sf. Iacob, Luminătorul poporului din Alaska.

¹⁴ Pentru o prezentare a personalităților ecleziale care și-au pus amprenta indelebilă asupra misiunii ortodoxe în America vezi Archpriest George S. Corey, *art. cit.*, pp. 149-150. Vezi și Michael Oleksa, *Alaskan Missionary Spirituality*, St. Vladimir's Press, Crestwood, N.Y., 1992.

¹⁵ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *Orthodox Church in North America 1794-1994*, Orthodox Christian Publication Center, 1995, p.15.

¹⁶ Primul episcop ortodox a fost Sf. Inocent (John Veniaminov). El a sosit în Alaska în 1820 și a desfășurat o intensă activitate misionară. Printre numeroasele sale realizări se numără traducerea Sfintei Scripturi și a serviciilor liturgice în diferitele dialecte aleutiene. În acest scop a elaborat un alfabet și o gramatică a acestor limbi și dialecte. Prezentarea detaliată a misiunii și realizărilor sale poate fi urmărită la Paul Garrett, *St. Innocent: Apostle to America*, St. Vladimir's Seminary Press,

Insulele Aleutiene și Kurile al cărei sediu era la Kamchatka, pentru ca în 1867, când Alaska a fost vândută Statelor Unite, să existe în acest teritoriu 12.000 de creștini ortodocși nativi, 9 parohii, 35 capele, 17 școli și 3 orfelinate¹⁷.

Tranzacția comercială care a adus Alaska în proprietatea Statelor Unite a avut consecințe și asupra misiunii ortodoxe desfășurate în acest teritoriu. Datorită faptului că activitatea misionarilor ortodocși era percepută ca o relicvă nedorită din trecutul Alaskăi, viitorul misiunii ortodoxe a fost o vreme incert. Susținând deschis acțiunile prozelitiste ale grupurilor misionare protestante, noii conducători ai teritoriului Alaskăi au lansat o campanie de „americanizare” a populației ortodoxe. Rugăciunile ortodoxe, icoanele și limbile natale au fost interzise în noile școli americane. Protestele repetate ale episcopului ortodox adresate Președintelui, Congresului și autorităților militare au fost ignorate¹⁸.

Cu toate acestea, între 1870 și 1920, Ortodoxia în America se va transforma dintr-o mică misiune în Alaska într-o Biserică ce înregistrează o creștere rapidă în America de Nord. Doi au fost factorii determinanți în acest sens: mutarea scaunului episcopal de la Sitka la San Francisco și valul emigraționist descătușat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Acest val emigraționist a dus peste Ocean pe imigranții ortodocși greci, sârbi, români, bulgari, ucrainieni, macedonieni, ș.a.

Artizanul mutării scaunului episcopal de la Sitka la San Francisco a fost episcopul John Mitropolski (1870-1876). Acesta a văzut în San Francisco orașul din care misiunea din Alaska putea fi cel mai bine apărută, pe de o parte, iar pe de altă parte, baza pentru o misiune ortodoxă pe teritoriul Statelor Unite¹⁹.

În următorii douăzeci de ani episcopul John și succesorii săi, episcopul Nestor Zakkis (1876-1888)²⁰, episcopul Vladimir Sokolovsky (1888-1891)²¹ și episcopul Nicolae Ziorov (1891-1898) au pus bazele extinderii și organizării Bisericii Ortodoxe în America de Nord.

Numărul creștinilor ortodocși a crescut simțitor în timpul păstoririi episcopului Nicolae, în special datorită convertirii la ortodoxie a câtorva zeci de mii de greco-catolici proveniți din fostele regiuni aflate sub stăpânirea austro-ungară, în special ucrainieni.

Crestwood, N.Y., 1979 și la John Matusiak, *A History and Introduction of the Orthodox Church in America*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.oca.org.

¹⁷ Gabriel-Viorel Gârdan, *Orthodoxia în America*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, IV, 1996-2000, Editura Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 2000, p. 192. Pentru o perspectivă mai complexă asupra rezultatelor misiunii ortodoxe ruse în Alaska vezi: Richard Pierce, *The Russian Orthodox Religious Mission in America, 1794-1837*, The Limestone Press, Kingston, ON., 1978; Bishop Gregory (Afonsky), *History of the Orthodox Church in Alaska, 1794-1914*, St. Herman Seminary, Kodiak, Ak., 1977 și Barbara Smith, *Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission*, Orthodox Church in America, Dept. of History and Archives, Syosset, N.Y., 1980.

¹⁸ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Episcopul Nestor a tradus Noul Testament în limba eschimoșilor.

²¹ Episcopul Vladimir, un talentat muzician, din dorința de a face cultul ortodox mai ușor de receptat pentru mediile americane, a tradus numeroase texte liturgice în limba engleză.

Emigrarea unui număr însemnat de ortodocși din țările Sud și Est europene a deschis o altă dimensiune pentru prezența ortodoxă în America. Ca emigranți veniți peste Ocean în căutarea unei vieți mai bune și a libertății ei au adus cu ei și tezaurul lor spiritual, tezaur în care credința ortodoxă a ocupat locul central. Pentru cultivarea și păstrarea lui au înființat parohii ortodoxe pe cuprinsul întregului teritoriu nord american. Aceste parohii au jucat un rol central în viața noilor comunități de emigranți atât din punct de vedere religios cât și social și cultural. Cultivarea în parohii a valorilor culturale naționale și a limbilor fiecărei entități etnice ortodoxe emigrante a oferit emigranților un sens al continuității cu trecutul lor și un sentiment de apartenență socială și religioasă care i-a ajutat să-și păstreze identitatea, iar pe de altă parte să se integreze, fără riscuri spirituale majore, în structurile socio-mentale specifice spiritului societății americane. Din punct de vedere ecleziologic, înființarea acestor parohii-jurisdicții ortodoxe pe criterii etnice a generat o serie de probleme care, din păcate, nu au putut fi depășite până acum.

Cu excepția grecilor care și-au format parohii sub directa oblăduire a autorităților ecleziale din Grecia, parohiile fondate de creștinii ortodocși arabi, sârbi, albanezi, s-au alăturat Episcopiei Misionare Rusești contribuind astfel la constituirea așa numitei „Biserici Imigrante”²².

Imediat după numirea sa, în 1898, la conducerea Episcopiei Misionare, episcopul Tikhon²³ a constatat ca forma organizatorică a episcopiei sale nu mai corespunde scopurilor și postulatelor misionare pe care și le-a asumat inițial. În consecință, a inițiat o serie de schimbări majore care vor aduce un suflu nou în viața și organizarea ortodoxiei nord-americane.

În 1903, episcopul Tikhon, în spiritul schimbărilor inițiate, a hirotonit un episcop pentru Alaska, în 1904 a desemnat un episcop cu misiunea specială de a conduce parohiile arabe ale diecezei multi-etnice, iar în 1905 a mutat centru administrativ din San Francisco în New-York, pentru a fi mai aproape de centrul convertirilor greco-catolice și de noii emigranți²⁴ care se așezau în zona de Nord-Est a Statelor Unite.

În același an (1905), Tikhon a propus o reorganizare fundamentală a Episcopiei Misionare în sensul că ea trebuia să reunească mai multe jurisdicții (dieceze) auxiliare distincte, câte una pentru fiecare grup etnic ortodox din America. El pleca de la premisa că *dieceza misionară este compusă din naționalități diferite ... care deși au aceeași credință, au și*

²² Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 45.

²³ A fost canonizat de către Biserica Ortodoxă Rusă în octombrie 1989. Pentru o prezentare sintetică a vieții și activității sale vezi *Biography of St. Tikhon of Moscow*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.oca.org.

²⁴ Este binecunoscut faptul că orașul New York a fost principala poartă de intrare a emigranților pe teritoriul SUA. Exista la vremea respectivă așa numita „Stațiune de emigrare” de pe Insula Ellis (astăzi muzeu), situată la mai bine de un kilometru de portul New York, unde erau debarcați emigranții pentru a fi supuși vizitelor medicale și formalităților necesare pentru accesul pe teritoriul american. Pentru detalii vezi Alexandru Nemoianu, *Ellis Island a place of happiness and despair*, în *Information Bulletin*, Romanian American Heritage Center, Jackson, Mi., VI, nr. 4, 1988, pp. 3-4.

particularitățile lor din punct de vedere canonic, au rânduielile lor și viața lor parohială... . Aceste particularități sunt tolerabile din punct de vedere ortodox, de aceea – afirma el- nu considerăm că avem dreptul să ne amestecăm; dimpotrivă, ar trebui să încercăm să le păstrăm, dând fiecăruia șansa de a fi conduși de conducători de aceeași naționalitate²⁵.

Așadar, pe lângă dieceza „rusă” din New York și dieceza „arabă” cu sediul la Brooklyn, Tikhon preconiza înființarea unei dieceze „sârbe” la Chicago, precum și a uneia „grecești”.

Întrucât considera că prin colaborarea dintre cler și credincioși toate problemele își pot găsi o soluționare, Tikhon, păstrând vechea practică a Bisericii și în spiritul democrației americane, a sugerat ca Biserica Imigrantă să adopte o formă de administrare conciliară. De asemenea, el și-a exprimat public convingerea că această Biserică a emigranților se va putea dezvolta într-un trup american unitar.

Planurile episcopului Tikhon au rămas în faza de proiect deoarece în anul 1907 el a fost rechemat în Rusia și numir episcop de Iaroslavl. Mai mult, zece ani mai târziu, revoluția bolșevică din Rusia va avea efecte fatale asupra vieții ortodoxe de pe continentul nord-american, ducând la destrămarea jurisdicției multi-etnice a Episcopiei Misionare. În numai patru ani (1917-1921), tot ceea ce se realizase din punct de vedere al organizării jurisdicțiilor ecleziale pe parcursul a câtorva zeci de ani s-a destrămat. Din ruinele Episcopiei multi-etnice au apărut nu mai puțin de 10 jurisdicții independente: trei ruse, două arabe, precum și altele sârbe, albaneze, române, ucrainiene, carpatho-ruse, lor adăugându-li-se jurisdicțiile grecești.

În anul 1921 au apărut pentru prima dată jurisdicții ecleziale diferite în aceeași arie geografică²⁶, marcându-se astfel începutul unei noi, complicate și confuze ere a „Bisericilor etnice” ale creștinilor ortodocși din America de Nord. John Meyendorff vede în acest fapt o victorie a naționalismului (filetismului) condamnat ca erezie de Sinodul Constantinopolitan din 1872, care postula organizarea Bisericii numai pe criterii etnice, fără a se ține seama de granițele teritoriale²⁷. Acest principiu a triumfat la majoritatea grupurilor de emigranți fără să întâmpine o opoziție fermă din partea episcopilor, ci fiind chiar încurajat de Bisericile Mamă.

Două principii canonice²⁸ s-au bătut cap în cap când s-a pus problema organizării vieții ecleziale a emigranților. Este vorba despre principiul etnic și despre principiul jurisdicțional.

Principiul etnic prevede că episcopii fiecărui neam să se adune într-o singură Biserică sub conducerea unui întâistătător, conform canonului 34 apostolic²⁹. Acest

²⁵ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ *Handbook of Member Churches Word Council of Churches*, edited by Aus Jan van der Bent, Geneva, 1982, p. 218.

²⁷ Archpriest John Meyendorff, *art. cit.*, pp. 147-148.

²⁸ Pentru o prezentare a principiilor canonice de organizare ale Bisericii Ortodoxe vezi Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 191-205.

²⁹ Idem, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, 1992, p.26.

principiu este respectat de Biserica Ortodoxă Română, de toate Bisericile slave și de Bisericile Ortodoxe Orientale, de aceea diasporele lor ortodoxe din întreaga lume țin de Biserica Mamă³⁰.

Principiul jurisdicțional, pe de altă parte, conform canonului 8 al sinodului I ecumenic³¹, prevede că este nefiresc ca în același teritoriu să fie două sau mai multe jurisdicții ortodoxe. La acest fapt s-a ajuns pe teritoriul nord-american prin respectarea principiului etnic³².

Apariția jurisdicțiilor etnice a deschis era nonsensului eclesiologic al Bisericilor Ortodoxe care împart același teritoriu și divid pe credincioși după criteriile de naționalitate, cultură și limbă. Energiile „jurisdicțiilor” au fost canalizate pentru păstrarea variatelor moșteniri național-culturale – rusă, greacă, siriano-libaneză, sârbă, română, albaneză, bulgară, ucrainiană ș.a. Treptat, Ortodoxia din America a început să fie privită, atât de către Bisericile Mamă cât și peste Ocean, ca „diaspora”, sau, ca să fim mai exacti, ca „diaspore” naționale și ecleziale, unite de crezul comun ortodox, însă divizate din punct de vedere etnic, cultural, canonic și administrativ³³.

Ortodoxia din America a intrat prin înființarea jurisdicțiilor etnice paralele într-o perioadă de „hibernare culturală”³⁴, singura preocupare majoră pentru fiecare jurisdicție ortodoxă fiind să devină, din punct de vedere instituțional, suficientă sieși, autonomă. Așa se face că fiecare a făcut mari eforturi pentru a-și dobândi propriul ierarh, consiliu eparhial, propriile organizații fraternală, tabere de tineret și, mai ales, propriul seminar teologic și propria mănăstire. Într-adevăr, deplina suficientă jurisdicțională a devenit măsura, înțelesul, metoda, planul și simbolul „succesului” pentru Ortodoxia etnică din America³⁵.

Acest lucru însă nu a împiedicat producerea de transformări sociologice care au făcut din emigranții generației a doua (și a următoarelor) „americani cu cratimă”, adică greci-americani, ruși-americani, români-americani, etc..Aceștia, la fel ca Bisericile lor etnice, s-au identificat economic și patriotic cu America, iar din punct de vedere spiritual și cultural au păstrat vechea moștenire. Acest proces a creat provocări pentru Biserică. Mărturie a acestui fapt stă introducerea limbii engleze în serviciile liturgice³⁶. Pionieră în această direcție a fost Arhiepiscopia Antiohiană,

³⁰ Pr. lect. univ. dr. Irimie Marga, *Principiul jurisdicțional în Biserica Ortodoxă*, în *Revista Teologică*, serie nouă, XIV (86), nr. 3, iulie-septembrie 2004, p. 61.

³¹ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, pp.56-57.

³² Vezi și Pr. prof. dr. Liviu Stan, *Ortodoxia și diaspora*, în *Ortodoxia*, XV, nr. 1, 1963, pp. 3-38; Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Diaspora ortodoxă și organizarea ei canonică, problemă pe agenda Sfântului și Marelui Sinod*, în *Revista Teologică*, serie nouă, VI (78), nr. 3-6, iulie-decembrie 1996, pp. 218-236.

³³ Archpriest Leonid Kishkovsky, *Orthodox in America, Diaspora or Church?*, în *Europaica*, Bulletin of the Representation of The Russian Orthodox Church to the European Institutions, nr. 49, 5 octombrie 2004, studiu accesibil în format electronic pe site-ul www.orthodoxeurope.org

³⁴ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 75.

³⁵ *Ibidem*, p. 76.

³⁶ Acest proces a fost precedat de discuții aprinse care s-au derulat pe parcursul a aproape două decenii.

care și-a dobândit astfel renumele de cea mai „progresivă” jurisdicție ortodoxă, iar pe de altă parte a devenit jurisdicția aleasă de mulți americani convertiți la Ortodoxie³⁷. Astăzi, în multe parohii se săvârșesc servicii religioase numai în limba engleză, un număr și mai mare oferă servicii bilingve (engleză și greacă, engleză și română, etc.), în timp ce un număr din ce în ce mai mic de parohii slujesc numai în greacă, slavonă, română sau altă limbă.

În ceea ce privește Biserica misionară originară ea și-a continuat misiunea asumată la începutul manifestării sale pe continentul american. De atunci această Biserică s-a dezvoltat organic, dintr-o Misiune, am văzut, a devenit Episcopie, apoi un grup de Episcopii sau o Biserică locală³⁸. Ea nu s-a oprit aici și în ciuda apariției în 1921 a jurisdicțiilor etnice paralele și-a continuat lupta pentru identitatea și pentru unitatea Ortodoxiei în America de Nord.

Legăturile jurisdicționale normale dintre Biserica din America și Patriarhia Moscovei au fost întrerupte, de facto, de evenimentele tragice ale Revoluției bolșevice din 1917. Nu a fost vorba de o schismă, o ceartă sau un conflict. Episcopul numit de Moscova a plecat în Rusia și nu a mai revenit la scaunul său episcopal. Privată de sprijinul material al Bisericii Mamă, otrăvită de propaganda revoluționară (comunistă), Biserica din America s-a aflat într-o situație de mare pericol spiritual. În această situație³⁹, pe care Pr. Alexander Schmemann o consideră „tragică”, sinodul întrunit la Detroit în perioada martie-aprilie 1924 a proclamat autonomia temporară a Bisericii Misionare care de acum încolo se va numi Mitropolia Ortodoxă Rusă din America. Motivația acestui act a fost una profund și exclusiv ecleziastică: dorința de a asigura, în noile circumstanțe, continuitatea de viață, credință și ordine a corpului eclezial. Patriarhia Moscovei, aflată sub robia comunistă, a reacționat dur la acest act și a condamnat Mitropolia ca schismatică, iar în 1933 și-a stabilit propria sa jurisdicție pe teritoriul nord-american sub forma unui Exarhat⁴⁰.

Experiența trăită de Mitropolia Rusă a fost retrăită și de celelalte jurisdicții etnice (română, bulgară, sârbă, albaneză, ucrainiană) după cel de al doilea război mondial, când au fost întrerupte legăturile lor canonice cu Bisericile Mamă aflate sub asediul regimurilor comuniste instaurate cu agresivitate în țările est europene. La fel ca Patriarhia Moscovei, Bisericile Mamă au reacționat dur, catalogând „schismă” acțiunile dizidente ale jurisdicțiilor etnice din America și înființând alte jurisdicții paralele cu vechile Episcopii, supuse lor. Această situația a complicat și mai mult și așa destul de complicata problemă a jurisdicțiilor ortodoxe din America.

³⁷ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op. cit.*, p. 90.

³⁸ Fr. Alexander Schmemann, *Problems of Orthodoxy in America; The Canonical Problem*, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 8, nr. 2, 1964, p. 66.

³⁹ Pentru o descriere detaliată a acestei crize vezi: D. Grigorieff, *The Historical Background of Orthodoxy in America*, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 5, nr. 1-2, 1961, pp. 3-32 și A. Bogolepov, *Toward an American Orthodox Church*, New-York, 1963.

⁴⁰ Fr. Alexander Schmemann, *art. cit.*, p. 67.

În aceste condiții, un episcop virtual, fără parohii, era recunoscut ca fiind „canonic” pentru că era „recunoscut” de patriarhul său. În același timp, un episcop al aceleiași Biserici care păstora o eparhie înfloritoare era considerat „necanonic” pentru că nu beneficia de această recunoaștere⁴¹. Nu putem să nu remarcăm faptul că în această perioadă noțiunea de canonicitate a căpătat o valoare relativă și au fost și multe hirotonii de episcopi și preoți discutabile din punct de vedere canonic.

În timp s-a lansat ideea restabilirii relațiilor dintre Biserica Ortodoxă Rusă și Mitropolia din America. Dicuțiile, începute la nivel neoficial în 1963, au luat forma unor întâlniri oficiale desfășurate în mai multe runde între 1967 și 1969⁴², și s-au finalizat prin acordarea la 10 aprilie 1970 de către Biserica Ortodoxă Rusă a statutului de Biserică autocefală (egală în drepturi și soră), Mitropoliei din America, cunoscută de acum înainte sub numele de Biserica Ortodoxă din America (Orthodox Church in America – OCA).

Tomosul sinodal⁴³ prin care jurisdicția ortodoxă rusă din America devenea autocefală garanta noii Biserici independența și autonomia, dreptul de a-și alege Întâistătorul și episcopii fără să fie nevoie de confirmarea lor de către altă Biserică și fără să existe posibilitatea de veto din partea altei jurisdicții, autoritatea, privilegiile și drepturile pe care termenul de „autocefalie” le implică în tradiția Bisericii Ortodoxe⁴⁴ și de care se bucură toate Bisericile surori.

Decizia Patriarhiei Ruse de a acorda autocefalia Bisericii Ortodoxe din America a stârnit o reacție vehementă din partea Patriarhiei Ecumenice care a făcut presiuni pentru ca acest act unilateral al Bisericii Ortodoxe Ruse să nu fie recunoscut de Bisericile surori. Justificarea Bisericii Ruse, că a acordat autocefalia Bisericii din America în speranța că acest act va fi spre binele Ortodoxiei în America și spre slava lui Dumnezeu, s-a lovit de pretențiile Patriarhiei Ecumenice de a fi recunoscută ca fiind singura autoritate îndreptățită să acorde statutul de Biserică autocefală. Aceste pretenții erau și sunt încă fundamentate pe o interpretare subiectivă a canonului 28 al sinodului IV ecumenic⁴⁵, care, în opinia reprezentanților

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Evoluția negocierilor dintre Mitropolia Rusă din America și Patriarhia Rusă este prezentată de părintele Schmemmann, implicat activ în aceste discuții, într-un document datat octombrie 1969, intitulat; *Report on the preliminary negotiation concerning the establishment in America of the Autocephalous Church* și destinat Departamentului Afacerilor Externe ale Mitropoliei din America. Documentul este accesibil în format electronic pe site-ul www.schmemmann.org.

⁴³ Tomosul, actul oficial de recunoaștere a autocefaliei, semnat de Patriarhul Alexei al Moscovei și de membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse poate fi consultat la John H. Erickson & Constance J. 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, pp. 279-280 sau în format electronic pe site-ul www.oca.org.

⁴⁴ *Tomos*, ar. 2, al. a și d.

⁴⁵ Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, pp. 93-95.

Patriarhiei din Fanar, ar acorda scaunului de Constantinopol jurisdicție asupra întregii diaspore ortodoxe⁴⁶.

Refuzul recunoașterii autocefaliei a fost justificat de reprezentanții Patriarhului Ecumenic prin faptul că diaspora ortodoxă din America nu a ajuns la maturitatea presupusă de acordarea unui astfel de statul, 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*⁴⁷. În ciuda acestei poziții, noua Biserică autocefală a fost recunoscută de Bisericile Ortodoxe din Georgia, Bulgaria, Polonia și Cehoslovacia, iar ierarhii ei sunt în comuniune cu ceilalți ierarhi ortodocși din America.

Printre primele acte ale noii jurisdicții autocefale americane, alături de canonizarea Sfântului Herman, s-a numărat și remiterea unei invitații adresate tuturor jurisdicțiilor ortodoxe din America, pentru ca acestea să i se alătore, devenind astfel parte a unității ortodoxe pe continentul american. Iată ce se spunea printre altele în *Mesajul către toți creștinii ortodocși din America: Cum poate lumea crede și accepta afirmația noastră că suntem Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, păstrătoarea plenitudinii credinței ortodoxe, dacă noi înșine suntem divizați? Avem aceeași credință, aceeași Tradiție, aceeași speranță, aceeași misiune. Ar trebui atunci să constituim o singură Biserică, vizibilă, organică, deplină.... Nu poate exista scuză pentru divizarea noastră jurisdicțională, pentru îndepărtarea unuia de altul și pentru parohialism. Îndepărtarea unor astfel de diviziuni și unitatea organică a tuturor ortodocșilor din America este planul Bisericii noastre. Vă invităm să deveniți parte a unității*.

*De asemenea, știm și suntem pe deplin încredințați că venim din diferite medii și ne-am hrănit cu variate tradiții în aceeași unică Tradiție ortodoxă. Credem cu fermitate că această varietate constituie bogăția Ortodoxiei Americane și că ceea ce este adevărat, nobil, inspirat și creștin în tradițiile și practicile noastre diferite avem obligația să păstrăm și, dacă este posibil, să îmbogățim. De asemenea, insistăm că o Biserică Ortodoxă aici trebuie să fie casă pentru toți și, în egală măsură, că nu trebuie să fie o pierdere a moștenirii culturale și naționale respective și, cu siguranță, nici o dominație a unui grup asupra altui grup, ci doar egalitate deplină, încredere totală și adevărată frățietate creștină*⁴⁸.

Aceasta a rămas poziția oficială a Bisericii Ortodoxe din America până astăzi. Ei i s-au alăturat alte trei jurisdicții etnice ortodoxe: Episcopia Ortodoxă Română care a rupt legăturile sale canonice cu Patriarhia Română încă din 1952 și i s-a alăturat Mitropoliei în anul 1960⁴⁹, iar în urma acordului din 17 decembrie 1970

⁴⁶ Cu excepția Bisericilor grecești, celelalte Biserici Ortodoxe au respins ca fiind necanonice pretențiile Patriarhiei Ecumenice. Pentru detalii vezi pr. prof. dr. Liviu Stan, *art. cit.*, pp. 3-38.

⁴⁷ Archimandrite Bartholomew V. Anania, *Orthodoxy in America Today*, extras din Calendarul almanah *Credința*, 1971, Detroit, 1971, p. 6.

⁴⁸ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op.cit.*, pp.99-100.

⁴⁹ Documentele legate de trecerea Episcopiei Ortodoxe Române din America sub jurisdicția Mitropoliei Ruse și apoi alăturarea ei Bisericii Ortodoxe din America (comunicatul de presă, memorandumul semnat cu Mitropolia, interviul Episcopului Trifa în care explică ce presupune

a deveni parte a Bisericii Ortodoxe din America. Ea a fost urmată de Biserica Albaneză din America (în 1971) și Episcopia Bulgară (în 1976). De asemenea, la noua jurisdicție au aderat și câteva comunități parohiale independente care aparținuseră înainte altor jurisdicții. Jurisdicția Bisericii Ortodoxe din America s-a extins și asupra câtorva parohii răzlețe din Australia, iar în anul 1972, ca urmare a convertirii la Ortodoxie a aproximativ 10.000 de persoane, membre ale Bisericii catolice Naționale Mexicane, Biserica Ortodoxă din America a pus bazele unui Exarhat mexican.

Timp de douăzeci de ani nu au existat contacte la nivel oficial între Biserica Ortodoxă din America și Patriarhia Ecumenică. Abia în februarie 1990 o delegație a Bisericii din America a fost invitată să vină la sediul Patriarhiei Ecumenice, în cartierul Fanar din Istanbul. Această vizită a marcat începutul unui efort serios pentru cunoașterea și înțelegerea situației ecleziiale actuale din America de Nord. S-a convenit că cei douăzeci de ani de tăcere și lipsă de colaborare au fost pierduți⁵⁰. În ciuda faptului că această întâlnire nu a pus capăt disputei canonice dintre cele două părți, ea a fost foarte importantă pentru că a deschis seria unor contacte semnificative, ambele părți angajându-se pe calea dialogului pentru găsirea unei soluții pozitive care să asigure unitatea și ordinea canonică a comunităților ortodoxe din America.

În iulie 1990, Patriarhul Ecumenic Dimitrios a făcut o vizită pastorală în SUA, prilej cu care a declarat că privește pe *toți ortodocșii ca pe un singur întreg, unit într-o credință, o lucrare, o Sfântă Împărtășanie, indiferent de originea etnică sau alte particularități*⁵¹. În ziua de 4 iulie 1990 Patriarhul Ecumenic Dimitrios a vizitat catedrala *Sfântul Nicolae* din Washington, prilej cu care și-a reafirmat preocuparea pentru unitatea întregii Biserici Ortodoxe, în special a celei din America, recunoscând că este cu adevărat scandalos ceea ce se petrece din punct de vedere jurisdicțional - existența mai multor episcopi într-un singur oraș - această situație aflându-se în contradicție flagrantă cu prevederile canonice ale ecleziologiei ortodoxe.

În altă ordine de idei, el a considerat că gestul Bisericii Ortodoxe Ruse de a acorda unilateral autocefalia Bisericii Ortodoxe Americane a contribuit mai mult la accentuarea divizării existente în Ortodoxia americană decât la unitatea ei. Având în vedere toate aceste considerente, el și-a exprimat dorința ca această problemă gravă cu care se confruntă Ortodoxia în America să fie rezolvată în cel mai corect mod din punct de vedere canonic⁵².

Făcând o evaluare a situației din Diaspora Ortodoxă, inclusiv a celei din America, Înalt Prea Sfinția Sa Mitropolitul Nicolae al Banatului surprindea în câteva fraze esența problemei Ortodoxiei din America: *S-a ajuns ca în una și aceeași țară, în una și aceeași localitate, să existe mai multe comunități cu preoți și chiar episcopi, fără să țină seama unii de alții. Atare situație a evoluat și s-a complicat progresiv, creând*

alăturarea la jurisdicția Mitropoliei și Acordul dintre Biserica Ortodoxă din America și Episcopia Română din America) pot fi văzute în Calendarul almanah *Solia*, 2005, pp. 220-271.

⁵⁰ Mark Stokoe & Leonid Kishkovsky, *op.cit.*, p. 124.

⁵¹ *Ibidem*, p.125.

⁵² *Ibidem*.

dificultăți Ortodoxiei în ansamblul ei, chiar adversități și conflicte între diferitele Biserici Ortodoxe, întrucât fiecare se simțea obligată să se intereseze de diasporele proprii. Bisericile Ortodoxe singure n-au reușit să găsească formula de rezolvare și atunci a apărut tendința Patriarhiei Constantinopolului, "cea dintâi între egali", care în temeiul canoanelor 2 și 3 ale Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) și canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (Chalcedon, 451) s-a arătat gata să-și asume răspunderea dirijării întregii diaspore. Bisericile mame au reacționat însă negativ și astfel întreaga problemă a dobândit caracter pan-ortodox și ca atare a fost înscrisă pe ordinea de zi a proiectatului Sfânt și Mare Sinod al întregii Ortodoxii⁵³.

Pentru Pr. Alexander Schmemmann⁵⁴ este semnificativ faptul că, cu foarte puține excepții, schismele și conflictele care otrăvesc viața eclezială în America și împiedică orice progres, nu sunt înrădăcinate în situația din America de Nord, ci în dependența formală față de niște centre aflate la mii de km de America și radical înstrăinate de nevoile reale ale Bisericii în America⁵⁵.

Am consemnat puțin mai devreme dorința Patriarhului Ecumenic Dimitrios ca problema unificării Bisericii Ortodoxe din America să fie rezolvată în cel mai corect mod din punct de vedere canonic. Această problemă putea fi și încă așteaptă să fie soluționată doar în cadrul mai larg al rezolvării problemelor legate de diaspora ortodoxă și de organizarea ei canonică. Astfel, la câteva luni după vizita Patriarhului Ecumenic în SUA, în noiembrie 1990, comisia pregătitoare a Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei a luat în discuție această problemă, într-un moment în care scandalul fragmentării Ortodoxiei în Diaspora apăsă în chip decisiv asupra reprezentanților Sfintelor Biserici Ortodoxe⁵⁶.

Cu acest prilej, actualul Patriarh Ecumenic Bartolomeu I, pe atunci mitropolit de Chalcedon, sublinia în discursul său inaugural importanța pe care o are soluționarea imediată și corectă a problemei Diasporei Ortodoxe, pentru mărturia actuală a Ortodoxiei: *Iată deci, iubiți frați întru Domnul, de ce este urgent pentru Biserica Ortodoxă să se aplece mai întâi spre sine însăși și să-și regleze problemele interne. Vremurile cer o mărturie și o prezență vie a Ortodoxiei ca Biserică, iar Ortodoxia exprimând credința în Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească, trebuie să fie un exemplu și un model de*

⁵³ Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Diaspora Ortodoxă*, în *Solia*, LXIV, nr. 3, martie 1999, pp.20-21.

⁵⁴ Pr. Schmemmann și-a exprimat în repetate rânduri, în calitatea sa de membru al Departamentului pentru relații externe al OCA, poziția față de situația delicată a ortodoxiei în America. Dintre cele mai elocvente luări de poziție amintim: *Episcopatus Unus Est*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 4, nr. 4, 1960, pp. 26-29; *Problems of Orthodoxy in America, the canonical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 2, 1964, pp. 67-84; *Problems of Orthodoxy in America, the liturgical problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 8, nr. 4, 1964, pp. 164-185; *Problems of Orthodoxy in America, the spiritual problem*, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 9, nr. 4, 1965, pp. 171-193; etc.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Dr. Damaskinos Papanдреou, Mitropolitul Elveției, Secretarul pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod, *Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematica și lucrări pregătitoare*, traducere de pr. Nicolae Dascălu, Editura Trinitas, Iași, 1998, p.140.

corp eclezial, în conformitate cu propria sa ecleziologie, cu canoanele și tradiția ei seculară. Biserica Ortodoxă nu poate să se prezinte ca gândind și învățând ceva și aplicând altceva în practică. Biserica Ortodoxă este judecată nu numai de lumea înconjurătoare, care așteaptă mult de la ea, dar și de proprii ei fii, mai ales de tânăra generație, care cer consecvență între teorie și practică, între teologie și viața bisericească.

Este necesar cel puțin să subliniem cât de importantă este această problemă. În ultimă analiză, este vorba chiar de credibilitatea și seriozitatea Bisericii Ortodoxe. Fiindcă toți, și mai ales creștinii altor Biserici și Confesiuni, care cunosc puțin teologia ortodoxă, se întreabă cum este posibil să existe și să coexiste atâtea jurisdicții "canonice" în diferite regiuni, cu o mulțime de episcopi, cu toate că principiile ecleziologiei ortodoxe o interzic din punct de vedere formal. Iată de ce, în numele unei anumite economii, această situație a fost tolerată atâtea vreme. Însă sunt sigur că veți fi de acord cu mine: această situație nu poate să rămână la infinit, mai ales în perspectiva Sfântului și Marelui Sinod pe care ne pregătim să-l convocăm. Trebuie să căutăm deci o soluție la această problemă, în conformitate cu ecleziologia Bisericii și nu răspunzând unor eventuale oportunități⁵⁷.

În urma dezbaterilor care au avut loc la Chambesy-Geneva, între 7-13 noiembrie 1993, Comisia pregătitoare a propus crearea unei situații de tranziție care va pregăti terenul pentru o soluționare strict canonică a problemei Diasporei Ortodoxe. Comisia, de asemenea, a propus ca pentru perioada tranzitorie să fie create *adunări episcopale* alcătuite din toți episcopii recunoscuți canonic dintr-o regiune (spre exemplu din Statele Unite). Aceste adunări vor fi prezidate de primul dintre ierarhii jurisdicției Bisericii de Constantinopol, iar în absența acestuia potrivit ordinii din diptice. Lucrarea și responsabilitatea acestor adunări episcopale privesc manifestarea unității Ortodoxiei și grija de a dezvolta o activitate comună a tuturor ortodocșilor din regiune, pentru reprezentarea în comun a lor față de întreaga comunitate din regiune, pentru cultivarea învățăturii teologice și a educației bisericești⁵⁸, etc. .

Așadar, potrivit principiilor stabilite la Adunarea de la Chambesy, *în regiunile sau zonele geografice create, comunitățile ortodoxe existente, păstrându-și fiecare specificul, vor forma o Biserică locală, care până la urmă se va transforma cum e firesc, în Biserica Americii, Australiei, Angliei, Franței, Germaniei, etc. așa cum există o Biserică Ortodoxă Româna, o Biserică Ortodoxă Rusă, Biserică Ortodoxă Sârbă, ș.a.m.d.*⁵⁹.

În Statele Unite exista o astfel de *adunare episcopală* propusă de documentul de la Chambesy încă din anul 1960 numită Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici din America (SCOBA).

Rezultat al eforturilor de a aduce pe ortodocșii din America împreună pentru a stabili relații de consultare și colaborare, Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici a fost înființată la 7 iunie 1960. La adunarea constitutivă au

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 140-141.

⁵⁸ Vezi textul documentului, *Ibidem*, p. 143-147.

⁵⁹ Nicolae, Mitropolitul Banatului, *art.cit.*, p.21.

participat 12 episcopi⁶⁰ reprezentând toate jurisdicțiile ortodoxe importante și recunoscute ca fiind canonice la acea vreme în America. Aceștia au hotărât crearea unui organism al cărui scop era să asigure cadrul necesar discuțiilor și găsirii unor soluții la problemele comune, să permită coordonarea eforturilor diferitelor jurisdicții ortodoxe și să întărească unitatea ortodoxă, care este, de fapt, esența însăși a Ortodoxiei⁶¹.

De la înființarea ei Conferința Episcopală a rămas principalul for pentru colaborarea inter-ortodoxă în America de Nord. Cu toate acestea, Conferința însăși nu este o instituție puternică și nu posedă nici o autoritate canonică, rolul ei fiind mai mult consultativ⁶². Orice decizie a Conferinței Permanente trebuie să fie aprobată de fiecare jurisdicție în parte și în multe cazuri de către Bisericile Mamă, fiind astfel incapabilă să obțină rezultate spectaculoase. Acest lucru s-a văzut cel mai bine în urma adunării de la Ligonier.

Conferința Permanentă a Episcopilor Ortodocși Canonici din America a avut o întâlnire, considerată de mulți ca fiind istorică, între 30 noiembrie și 2 decembrie 1994, la Ligonier Pennsylvania, gazdă fiind Arhiepiscopia Ortodoxă Antiohiană. Cei 28 de episcopi adunați sub președenția arhiepiscopului Iakovos au elaborat două declarații foarte importante pentru viitorul Ortodoxiei în America: *Statement on Mission and Evangelism* (Declarația despre Misiune și propovăduirea Evangheliei) și *Statement on The Church in North America* (Declarația despre Biserica din America de Nord)⁶³.

În contextul discuției noastre a doua declarație, cea despre Biserica Ortodoxă din America de Nord este extrem de prețioasă. Semnatarii își exprimă gratitudinea față de venerabilii Părinți și Frați, ierarhii Bisericilor Mamă de dincolo de Ocean pentru dragostea și preocuparea arătată față de situația canonică a Bisericilor Ortodoxe din America, fapt demonstrat de includerea subiectului „diasporei” pe agenda viitorului Sfânt și Mare Sinod și de textele adoptate de către comisiile pregătitoare.

Odată depășită această fază de captatio benevolentia, sunt lansate o serie de critici aspre la adresa aceluiași „Părinți și Frați”. Primul lucru imputat acestora este lipsa de consultare cu cei direct implicați în această problemă. *Cum este posibil să se discute despre viitorul Bisericii în America în absența noastră?* se întrebă semnatarii declarației. Trebuie să fie prezenți la aceste discuții pentru a împărtăși experiența

⁶⁰ Cei 12 episcopi participanți au fost: arhiepiscopul Iakovos, (Arhiepiscopia Greacă), mitropolitul Anthony Bashir (Arhiepiscopia Antiohiană), mitropolitul Leonty (Mitropolia Rusă), episcopul Dionisie (Episcopia Sârbă), mitropolitul Andrei (Episcopia Bulgară), episcopul Andrei Moldovan (Episcopia Misionară Română), episcopul Bohdan Shpilka (Episcopia Ucrainiană), episcopul Orestes Chorniak (Episcopia Carpatho-Rusă), episcopul Mark Lipa (Episcopia Albaneză), arhiepiscopul ucrainian Palladios.

⁶¹ Protopresbyter Alexander Schmemmann, *Episcopatus Unus Est, on the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the America*, în *St. Valdimir's Seminary Quarterly*, vol. 4, nr. 4, 1960, p. 26

⁶² Archpriest Leonid Kishkovsky, *art. cit.*.

⁶³ Textul integral al acestor declarații poate fi văzut în revista *The Word*, vol. 48, nr.9, noiembrie, 2004, pp. 15-17, sau în format electronic pe site-ul www.antiochian.org

de două sute de ani pe care au dobândit-o în predicare Evangheliei și trăirea credinței ortodoxe în afara teritoriilor care au fost istoric ortodoxe, a fost concluzia lor la această chestiune. În acest sens semnatarii au cerut Patriarhului Ecumenic să găsească o soluție pentru ca reprezentanții Conferinței Episcopale să fie prezenți la viitoarele discuții pe această temă. Mai mult, episcopii americani și-au exprimat dorința și sprijinul pentru ca reprezentanții lor să fie primiți în audiență la Patriarhia Ecumenică și de către Patriarhii și Întâistătătorii Bisericilor Mamă pentru a discuta realitățile nord-americane.

Mai departe, episcopii semnatari își exprimă dezacordul în ceea ce privește folosirea termenului de „diaspora” pentru a defini realitățile ecleziale nord-americane. *Am convenit că nu putem accepta termenul „diapora” pentru a descrie Biserica în America de Nord. De fapt, termenul este problematic din punct de vedere ecleziologic. El diminuează plinătatea credinței pe care am trăit-o și experiat-o aici în ultimii două sute de ani, a fost justificarea atitudinii lor.* Mai mult decât atât, semnatarii consideră că este impotant să se recunoască progresele care s-au făcut și faptul că Biserica în America de Nord s-a maturizat. Dovada o constituie însăși existența Conferinței Episcopilor, precum și așa numitele „agenții” sau structuri formale⁶⁴ ale ei: International Orthodox Christian Charites (IOCC), The Orthodox Christian Education Commission (OCEC), The Orthodox Theological Society in America (OTSA), The Orthodox Christian Missions Center (OCMC) și alte eforturi pan-ortodoxe nord-americane cum ar fi: întâlnirile comune ale școlilor teologice, adunările monahilor, frățiile clericilor și ale consiilor parohiale, asociațiile pentru promovarea muzicii liturgice și a artei sacre. Toate aceste organizații și manifestările lor mărturisesc despre cât de puternic este fundamentul pe care trebuie construită unitatea Ortodoxiei în America. Ele vorbesc despre capacitatea ortodocșilor de a depăși barierele etnice și jurisdicționale pentru a se dedica unor scopuri comune.

Pornind de la aceste premise episcopii americani au ajuns la concluzia că toate eforturile lor trebuie coordonate într-un cadru eclezial general. Acest lucru va asigura libertatea și flexibilitatea ce vor permite ca jurisdicțiile ortodoxe să devină organic o Biserică unită administrativ.

În altă ordine de idei, episcopii peropun soluții de realizare a unității la cele trei nivele: național-continental, regional și local.

La nivel național-continental forul care coordonează viața Bisericii este Sinodul Episcopilor. Pornind de la modelul oferit de Conferința Permanentă și în spiritul hotărârilor de la Chambesy, episcopii americani s-au declarat constituiți într-o Adunare Episcopală, precursora a unui Sinod General al Episcopilor, scopul lor declarat fiind de a intensifica mișcarea spre unitatea administrativ eclezială în America de Nord.

Nivelul regional prezintă o prococare specială deoarece în această arie nu există prea multe modele de cooperare. Pentru depășirea acestei provocări declarația

⁶⁴ Detaliile privind organizarea, scopurile și acțiunile acestor organizații pot fi văzute pe site-urile www.orthodoxed.org (OCEC), www.iocc.org (IOCC), www.ocmc.org (OCMC), www.otsamerica.org (OTSA) ș.a. .

sugerează că episcopii care trăiesc în diferite regiuni date din America de Nord ar trebui să se întâlnească și să slujească împreună cu regularitate. De asemenea, ei ar trebui să coordoneze activitățile comune, să încurajeze clericii și laicii să se cunoască unii pe alții și să acționeze împreună, să inițieze programe comune concrete.

La nivel local există cea mai mare diversitate de modele de cooperare între jurisdicții diferite. Episcopii vor trebui să continue să încurajeze clericii și credincioșii să colaboreze și să dezvolte acțiuni comune cu alte parohii din aceeași zonă.

Doar astfel, consideră semnatarii actului, se poate asigura un cadru în care întreaga Biserică din America de Nord poate să-și manifeste profunda unitate de credință, iar unitatea vizibilă a Bisericii este o mărturie profundă a dragostei față de Dumnezeu și a unuia față de altul.

Hotărârile acestei adunări (inclusiv declarația asupra căreia am insistat) au fost respinse în mod neașteptat, de Patriarhia Ecumenică⁶⁵ reprezentanții acesteia făcând presiuni serioase⁶⁶ asupra episcopilor semnatori pentru a-și retrage susținerea față de ele, motivându-se că diasporele ortodoxe de pe continentul american nu sunt încă maturizate la nivelul unei Biserici locale și, ca atare, este necesar să se mențină structurile jurisdicționale actuale⁶⁷.

Deosebit de interesante sunt comentariile⁶⁸ pe care ierarhii ortodocși din America, participanți la adunarea de la Ligonier și semnatori ai declarațiilor ei, le-au făcut în anul 2004 la împlinirea a zece ani de la acel eveniment. În ele se recunoaște, aproape fără excepție, importanța hotărârilor luate și se deplânge faptul că nu s-a reușit aplicarea acestora. Regret și speranță, entuziasm și dezamăgire, sunt sentimentele ce răzbat dincolo de declarațiile oficiale.

30 noiembrie-2 decembrie 1994 – declara mitropolitul Philip, primatul Arhiepiscopiei Ortodoxe Antiohiene a Americii de Nord – a fost cel mai strălucitor moment în istoria Ortodoxie în America de Nord. Pentru prima dată, 29 de episcopi ortodocși din SUA și Canada s-au întrunit în Satul Antiohian pentru a se ruga împreună, pentru a discuta problemele ortodoxe împreună și pentru a formula o viziune comună asupra viitorului. Această întâlnire a frățietății și a bune înțelegeri a provocat un cutremur neașteptat în unele dintre vechile Patriarhate Ortodoxe. Să sperăm că spiritul de la Ligonier va renaște și visele noastre pentru o Ortodoxie unită în America nu se vor stinge.

⁶⁵ Comentarii interesante pe marginea acestor evenimente găsim la Nathaniel, *O aniversare nevăgată în seamă: Ligonier*, în *Solia*, LXVI, nr. 1, ianuarie 2001, pp. 17-18; Idem, *Ligonier II sau D. C. I*, în *Solia*, LXVI, nr. 5, mai 2001, p. 17 și 24.

⁶⁶ La nivel neoficial se afirmă că punerea în retragere în 1996 a Arhiepiscopului Iakovos al Arhiepiscopiei Ortodoxe Greacă aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice a fost „răspłata” pentru că acesta și-a pus semnătura pe declarația amintită.

⁶⁷ Nicolae, Mitropolitul Banatului, *art. cit.*, p. 20.

⁶⁸ Aceste comentarii au fost publicate în revista *The Word*, vol. 48, nr. 9, noiembrie 2004, pp. 4-9. Vezi și articolul *Ligonier revisited, tenth anniversary of historic meeting of Orthodox Bishops*, accesibil în format electronic pe site-ul www.ocl.org.

Mitropolitul Herman, primatul Bisericii Ortodoxe din America, spunea: *Mă gândesc la Ligonier ca la un moment din istoria Ortodoxiei în America de Nord în care dragostea față de mandatul misionar al Evangheliei a depășit preocupările și barierele culturale și etnice, iar arhiepiscopul Kyrril al Pittsburgh-ului și Pennsylvaniei de vest (OCA) preciza că întâlnirea de la Ligonier a ierarhilor ortodocși din America de Nord din noiembrie 1994 a fost extrem de încurajatoare și pozitivă prin deciziile luate. S-a ajuns la concluzia că există nevoie de unitate canonică în America pentru jurisdicțiile ortodoxe. Adunarea a oferit speranțe mari pentru unitatea Ortodoxiei în America. Viziunea mea pentru viitor rămâne aceeași: O Biserică Unită Canonică în America.*

La zece ani de la acest eveniment, mitropolitul Nicholas de Amissos, conducătorul Episcopiei Ortodoxe Carpatho-Ruse din America aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice, considera că *Ortodoxia trebuie să continue să se dezvolte în spiritualitate și maturitate, să crească gradual și să se apropie de situația așteptată. Sunt preocupat de faptul că încercările agresive pentru o separație prematură de Bisericile Mamă din vechile țări vor avea ca rezultat dezordine, confuzie și schismă. În schimb, suntem chemați de Dumnezeu să continuăm să creștem umili și ascultători de legăturile organice cu Patriarhiile.*

Așadar, elanul Bisericilor americane care, prin ierarhii lor, au încercat să-și revendice dreptul la viața eclezială proprie, la autocefalie, în cele din urmă a fost brusc tăiat de intervenția Patriarhiei Ecumenice, fapt care a făcut ca Ortodoxia în America să rămână împărțită în mai multe jurisdicții paralele în contradicție cu canoanele și principiile ecleziologice ale Bisericii Ortodoxe. Mai mult, s-a confirmat încă o dată că părintele Alexander Schmemmann a avut dreptate când a denunțat faptul că schismele și conflictele care otrăvesc viața eclezială în America și împiedică orice progres, nu sunt înrădăcinate în situația din America ci în dependența formală față de niște centre aflate la mii de kilometri de America și radical înstrăinate de nevoile reale ale Bisericii Ortodoxe în America⁶⁹.

La nivel pan-ortodox, problema diasporei ortodoxe a rămas deschisă. Congresul Canoniștilor desfășurat la Geneva, în perioada 9-14 aprilie 1995, a definitivat Proiectul Regulamentului de funcționare a Adunărilor Episcopale din Diaspora Ortodoxă⁷⁰. Cu finalizarea acestui proiect s-au încheiat discuțiile pe marginea temei Diaspora Ortodoxă în vederea prezentării ei la cea de-a IV-a Conferință Preconciliară a pregătirii Sfântului și Marelui Sinod Ortodox.

Articol 1 al proiectului prevede că toți episcopii ortodocși dintr-o regiune, care se găsesc în comuniune canonică cu toate Sfintele Biserici Ortodoxe autocefale sunt constituiți în Adunări Episcopale (alin. 1).

⁶⁹ Fr. Alexander Schmemmann, *Problems of Orthodoxy in America. The Canonical Problem*, p. 67.

⁷⁰ Acest Proiect de Regulament a fost remis tuturor Bisericilor pentru analiză și observații. Prin adresa cu nr. 1822 din 28 decembrie 1995 Sectorul Relații Externe al Patriarhiei Române a trimis aceste documente membrilor Comisiei Bisericii Ortodoxe Române pentru relații bisericești și dialog teologic pre-conciliar cu Bisericile Ortodoxe Surori, pentru a fi studiat, iar observațiile să fie discutate în vederea elaborării poziției oficiale a Bisericii Ortodoxe Române față de acest document preconciliar.

Scopul Adunării Episcopale este de a manifesta unitatea Bisericii Ortodoxe, de a promova colaborarea între diferite jurisdicții în toate domeniile pastorale și de a menține, păstra și dezvolta interesele comunităților dependente de episcopii ortodocși canonici din regiune (art. 2).

Practic, la un moment dat, se va ajunge la situația în care ceea ce s-a hotărât la Ligonier și apoi a fost retractat de unii episcopi din America la intervenția expresă a Patriarhiei Ecumenice să se realizeze. Până atunci însă, deoarece lucrurile nu s-au schimbat, nu ne rămâne decât, așa cum remarca mitropolitul grec Maximos al Pittsburgh-ului, să sperăm și să ne rugăm pentru o unitate vizibilă și completă a diasporei ortodoxe din America de Nord și să înțelegem că *o unitate reală și totală a Ortodoxiei în America cere mai multă dragoste evanghelică și mai puțină diplomatie ecleziastică*⁷¹.

În primii ani ai mileniului al treilea, după mai bine de două sute de ani de prezență pe teritoriul nord-american situația Ortodoxiei se prezintă astfel: peste două milioane de credincioși⁷² organizați în peste 2.400 de comunități locale-parohii, grupate în 13 jurisdicții canonice și în alte câteva „mai puțin” canonice.

Aceste jurisdicții sunt⁷³:

1. Albanian Orthodox Diocese of America (Episcopia Ortodoxă Albaneză din America) cu sediul la Las Vegas, Nevada, sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

Episcopia a fost organizată în 1950 pentru a administra parohiile alcătuite de etnicii albanezi. În prezent ea are 2 parohii, 4 clerici și aproximativ 500 de credincioși. Episcopul Ilia de Philomelion este membru al Conferinței Permanente a Episcopilor Ortodocși Canonici din America.

2. Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America (Arhiepiscopia Creștin Ortodoxă Antiohiană din America de Nord) cu sediul la Englewood, New Jersey, se bucură de o largă autonomie în cadrul jurisdicției Patriarhiei Antiohiei.

⁷¹ Archimandrite Bartholomew V. Anania, *art. cit.*, p. 20.

⁷² Există mari discrepanțe între cifrele privind numărul membrilor. Acest număr variază în funcție de autor și de metodologia de estimare folosită între 1.200.000 și 6-7 milioane. Pentru detalii vezi studiul sociologic al lui Alexei D. Krindatch, *The Orthodox (Eastern) Christian Churches in the USA in the Beginning of a new Millenium. Research on Orthodox Religious Groups in the USA*, accesibil în format electronic pe site-ul hrr.hartsen.edu.

⁷³ La realizarea prezentării jurisdicțiilor am folosit următoarele materiale: *The Orthodox Church in North America*, în Calendarul almanah *Solia*, 1994, pp. 166-212. Datele oferite de acest material au fost comparate cu cel furnizate de studiul sociologic al lui Alexei D. Krindatch de la Hartford Institut for Religion Research și cu informațiile actualizate pe site-ul fiecărei jurisdicții (www.goarch.org, www.oca.org, www.romarch.org, www.roea.org, www.oea.serbian-church.net, www.acrod.org, www.antiochian.org, www2.orthodoxwiki.org, etc.). Am consultat și următoarele lucrări: David B. Barrett, (ed.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in Modern World*, 2nd edition, Oxford University Press, New York, 2000; Lawrence Barriger, *Glory to Jesus Christ: A History of the American Carpatho-Russian Orthodox Dicese*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2000; George S. Corey et al., *The First One Hundret Years: A Centennial Anthology Celebrating Antiochian Orthodoxy in America*, Antakya Press, Englewood, N.J., 1995; *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.

Nevoile spirituale ale credincioșilor antiohieni din America de Nord au fost deservite, inițial, de Misiunea siriano-libaneză a Bisericii Ortodoxe Ruse înființată în 1892. În anul 1896 Raphael Hawaweeny, un tânăr preot care predă limba arabă la Academia teologică din Kazan, Rusia, a venit la New York pentru a organiza parohia de limba arabă de aici. La 12 martie 1904, Raphael a devenit primul episcop ortodox hirotonit în America de Nord. După moartea sa, în 1915, și după revoluția bolșevică, comunitatea ortodoxă siriană s-a divizat. Abia în 1975 unitatea ei a fost refăcută prin reunirea diferitelor jurisdicții ortodoxe siriene sub conducerea mitropolitului Philip Saliba. În 2002 Patriarhia Antiohiană a recunoscut Arhiepiscopiei Antiohiene din America o largă autonomie⁷⁴.

Arhiepiscopia Antiohiană a fost aleasă ca jurisdicție de mulți dintre convertiții la ortodoxie. Ea s-a dovedit a fi cea mai deschisă la nevoile acestora și efortul său misionar a fost răsplătit pe măsură.

În prezent Arhiepiscopia este condusă de mitropolitul Philip ajutat de episcopii Basil, Thomas, Alexander, Mark și Joseph. Sub jurisdicția sa se află un număr de aproximativ 206 parohii, peste 350 de clerici, numărul credincioșilor fiind estimat între 83.700 și 450.000⁷⁵.

3. Bulgarian Orthodox Church (Biserica Ortodoxă Bulgară), cu sediul la New York, sub jurisdicția Patriarhiei Bulgare, condusă de mitropolitul Joseph Bosakov.

Emigranții bulgari au început să sosească în SUA și Canada la începutul secolului XX. În 1907 este construită prima biserică (Madison, Illinois), în 1938 este înființată Episcopia de New York și numit episcopul Andrei.

În 1969 Biserica Ortodoxă Bulgară din America se împarte în două jurisdicții independente care se vor reuni abia în 1989. În prezent se estimează că sub jurisdicția sa se află un număr de 9 parohii cu aproximativ 5.000 de credincioși.

4. Byelorussian Council of Orthodox Churches in America (Consiliul Bisericilor Ortodoxe Bieloruse din America), cu sediul la South River, New Jersey, sub jurisdicția Patriarhie Ecumenice.

Are un număr redus de credincioși grupați în 5 parohii deservite de 4 preoți conduși de administratorul Sviatoslaw Kous.

5. American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese of the USA (Episcopia Ortodoxă Greco Catolică Carpato-Rusă Americană din SUA), cu sediul la Johnstown, Pa., sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. Această jurisdicție s-a născut în anul 1937 când un grup de 37 de parohii unite, în semn de protest față de încercările de latinizare făcute de Biserica Romano Catolică, au decis să renunțe la uniație și să se întoarcă în sânul Bisericii Ortodoxe. Deoarece înainte de trecerea la uniație Biserica Ortodoxă Carpato-Rusă era sub jurisdicția Patriarhiei de

⁷⁴ Reportajul evenimentelor legate acest act poate fi văzut în *The Word*, vol. 46, nr. 7. september, 2002, pp. 3-15.

⁷⁵ Pentru mai multe detalii vezi: George S. Corey, *op.cit.*; Anthony Gabriel, *The Ancient Church on New Shores: Antioch in North America*, St. Willibrord's Press, San Bernardino, 1996; Peter E. Gillquist, *Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith*, Conciliar Press, Ben Lomond, 1992.

Constantinopol întrucât ei primiseră creștinismul prin misiunea bizantină a Sfinților Chiril și Metodie, primul sinod a decis să solicite Patriarhiei Ecumenice să primească la ortodoxie pe acești credincioși și să stabilească o Episcopie pentru ei sub jurisdicția sa. Patriarhul Ecumenic a acceptat cererea lor și, în 1938, a înființat această jurisdicție și a hirotonit pe Orestes P. Charnoch episcop al ei.

În prezent această episcopie are un număr de 84 de parohii, 128 de preoți și aproximativ 20.000 de credincioși⁷⁶.

6. Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, (Arhiepiscopia Ortodoxă Greacă a Americii de Nord și Sud) cu sediul la New York, sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

Această Episcopie a fost înființată în anul 1922 și are parohii în SUA, Canada și America Centrală și de Sud. Prima parohie ortodoxă greacă a fost înființată în 1864 în New Orleans. Inițial ea a fost o parohie pan-ortodoxă slujind nevoilor religioase ale credincioșilor ortodocși greci, ruși, sârbi și sirieni. Primul preot se crede că a fost un ucrainian, Agapius Honcharenko. A doua parohie a fost înființată în New York în 1892, pentru ca în 1916 să existe 153 de parohii răspândite pe tot cuprinsul SUA.

Datorită condițiilor politice Patriarhia Ecumenică nu și-a mai putut exercita jurisdicția asupra parohiilor de peste Ocean fapt pentru care, în 1908, acestea au fost trecute sub jurisdicția Bisericii Greciei. Eșecul acestei Biserici de a trimite un episcop pentru comunitățile grecești din America a creat o vie nemulțumire în rândul credincioșilor de aici. Abia în 1918 mitropolitul Atenei și a toată Grecia, Meletios Metaxakis, împreună cu episcopul Alexander s-a deplasat în America pentru a găsi o soluție la problemele ivite acolo. După o ședere de trei luni a reușit să instaureze ordinea și a instalat pe episcopul Alexandru ca legat al Sinodului și administrator al parohiilor. Problemele politice apărute în Grecia, care au generat și depunerea din scaun a mitropolitului Meletios, au avut consecințe și în viața eclezială a comunităților grecești din America. Astfel, Meletios s-a stabilit oficial în America și în 15 septembrie 1921 a încorporat, în conformitate cu legile americane, Arhiepiscopia Greacă a Americii de Nord și Sud.

Două luni mai târziu, Meletios a fost ales Patriarh Ecumenic și în 1922 el a denunțat prevederile actului din 1908 prin care comunitățile de peste Ocean treceau sub jurisdicția Bisericii Greciei și a restabilit jurisdicția Patriarhiei Ecumenice asupra lor.

Între Biserica Greciei și Patriarhia Ecumenică au existat disensiuni ani de-a rândul în privința jurisdicției americane. Abia în 1930, odată cu numirea mitropolitului Athenagoras lucrurile s-au liniștit și a început o perioadă de progrese deosebite. În 1948 Athenagoras a fost ales Patriarh Ecumenic, iar Arhiepiscopia Americană a fost încredințată arhiepiscopului Michael. După moartea acestuia, în iulie 1958, scaunul american a fost ocupat de arhiepiscopul Iakovos. Acesta a păstorit din 1959 până în 1996 când a fost silit să se retragă.

⁷⁶ Vezi Lawrence Barriger, *op. cit.*; Idem, *The American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese: A History and Chronology*, St. Willibrord's Press, San Bernardino, 1999.

În prezent Arhiepiscopia este condusă de arhiepiscopul Demetrios. În anul 2003 Arhiepiscopia a primit printr-un act al Patriarhiei Ecumenice o autonomie sporită⁷⁷. Ea numără peste 550 de parohii, aproximativ 800 de clerici și între 440.000 și 3.000.000 de credincioși.

7. Orthodox Church in America (Biserica Ortodoxă din America) cu sediul la Syosset, N. Y., autocefală.

Această jurisdicție reunește un număr de 15 Episcopii între acestea numărându-se și trei Episcopii „etnice” autonome: Albanian Orthodox Arcdiocese in America (Arhiepiscopia Ortodoxă Albaneză din America), Bulgarian Diocese (Episcopia Bulgară) și Romanian Orthodox Episcopate of America (Episcopia Ortodoxă Română din America). Ea are peste 500 de parohii în care slujesc aproximativ 685 de clerici. Numărul credincioșilor aflați sub jurisdicția ei este estimat între 115.100 și 1.000.000.

Din 2002 această jurisdicție este condusă de mitropolitul primat Herman⁷⁸.

8. Romanian Orthodox Archdiocese in America and Canada (Arhiepiscopia Ortodoxă Română din America și Canada), cu sediul în Chicago, Illinois, sub jurisdicția Patriarhiei Române.

Românii ortodocși au emigrat în America de Nord începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În 1904 este înființată prima parohie, în 1912 se înființează un Protopopiat, pentru ca în 1929 să fie înființată Episcopia Ortodoxă Română din America.

Abia în 1935 vine primul episcop al eparhiei, Policarp Morușca. Războiul, regele Carol, unii preoți din America, comuniștii și Sinodul de la București s-au constituit în piedici în calea revenirii sale în America. Între autoritățile ecleziale de la București și preoții și credincioșii din America s-a iscat o aprigă dispută cauzată de intenția Patriarhiei de a trimite în 1946 pe episcopul Antim Nica ca sufragane în America.

În 1950 Patriarhia a hirotonit pe preotul văduv Andrei Moldovan ca episcop pentru românii ortodocși din America. Marea majoritate a parohiilor au refuzat să-l accepte pe acesta, hotărând ruperea legăturilor cu Patriarhia de la București. Episcopul Andrei a înființat și încorporat în conformitate cu legile americane o nouă jurisdicție:

⁷⁷ Pentru detalii privind istoria acestei jurisdicții vezi: Miltiades B. Efthimiou, et. al., (eds.), *History of Greek Orthodox Church in America*, Greek Orthodox Archdiocese of South and North America, New York, 1984; Paul Manolis, *The History of the Greek Orthodox Church in America: in Acts and Documents*, Ambelos Press, Berkeley, 2003; George Papaioannou, *From Mars Hill to Manhattan: The Greek Orthodox in America under Athenagoras I*, Light & Life, Minneapolis, 1976; Thomas E. Fitzgerald, *The Orthodox Church*, Praeger Publisher, Westport, Connecticut, 1998; George Nicozisin, *The Mission of Greek Orthodox Parish in America*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.goarch.org; Rev. Robert G. Stephanopoulos, *The Greek (Eastern) Orthodox Church of America*; Idem, *The Greek Orthodox Archdiocese of America*, articole accesibile în format electronic pe același site.

⁷⁸ Vezi și Alexander A. Bogolepov, *Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church*, Marehouse-Barlow Company, New York, 1963; Barbara Smith, *Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission*, Orthodox Church in America, Dept. of History and Archives, Syosset, N.Y., 1980; John H. Erickson, *Orthodox Christians in America*, Oxford University Press, New York, 1999; Alexis Liberovsky, *All American Sobors and Councils*, articol accesibil în format electronic pe site-ul www.oca.org

Episcopia Ortodoxă Misionară Română din America, care a păstrat și întreținut relațiile canonice cu Biserica Ortodoxă Română, bucurându-se de sprijinul acesteia și de recunoașterea autonomiei sale administrative.

În 1974 Episcopia a fost ridicată la rangul de Arhiepiscopie și i s-a reconfirmat autonomia sa.

Episcopia Ortodoxă Română din America, după ce a rupt legăturile sale cu Bucureștiul, a ales în 1952 ca episcop vicar al episcopului Policarp considerat, în ciuda pensionării sale forțate și a reținerii în România, ca fiind titularul scaunului episcopal, pe tânărul teolog Valerian Trifa. În 1960 ea s-a alăturat jurisdicției Mitropoliei Ruse, pentru ca în 1970 să devină parte integrantă a Bisericii Ortodoxe din America.

În prezent Arhiepiscopia condusă de arhiepiscopul Nicolae Condrea reunește aproximativ 50 de parohii ortodoxe române răspândite pe întreg teritoriul SUA, în Canada și America de Sud. Cei 58 de clerici ai eparhiei se îngrijesc de nevoile spirituale a câtorva zeci de mii de credincioși români emigrați sau născuți în peste Ocean.

9. Russian Orthodox Church in USA (Biserica Ortodoxă Rusă din America), cu sediul la New York, sub jurisdicția Patriarhiei Ruse.

În componența acestei jurisdicții intră un grup de 33 de parohii aflate sub jurisdicția directă a patriarhiei Ruse și administrate de episcopul vicar Paul de Zarsk. Aceste parohii (inițial au fost 43) au refuzat să se alăture Bisericii Ortodoxe din America preferând să rămână sub jurisdicția Bisericii Ruse, fapt specificat expres în tomosul de acordare a autocefaliei.

10. Serbian Orthodox Church in the USA and Canada (Biserica Ortodoxă Sârbă din SUA și Canada) cu sediul la Libertyville, Il., sub jurisdicția Patriarhiei Sârbe.

Primul preot sârb în America a fost arhimandritul Firmilian Brazic care a fost trimis în 1892 să fie preot paroh în Chicago. Lui i-a urmat arhimandritul Sebastian Dabovich care a pus bazele primei biserici – școli parohiale, Sfântul Sava, în 1893, în Jakson, California. Până în 1921 Biserica sârbă a fost administrată de preoții Mitropoliei Ruse. În acel an a fost organizată de către episcopul Nicolae Velimirovici de Ohrida o Episcopie Ortodoxă Sârbă pentru SUA și Canada. În 1963, această Episcopie a fost reorganizată fiind despărțită în trei Episcopii. Douăzeci de ani mai târziu a fost înființată o a patra Episcopie pentru Canada.

Biserica Ortodoxă Sârbă din SUA și Canada a primit autonomie administrativă din partea Patriarhiei Sârbe în 1982. În prezent ea numără aproximativ 150 de parohii⁷⁹ conduse de mitropolitul Christopher.

11. Ukrainian Orthodox Church in America (Biserica Ortodoxă Ucrainiană din America) cu sediul în Jamaica, N.Y., sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

Acest organism eclezial a luat ființă în SUA în 1928, iar în 1932, Dr. Joseph Zuk a fost consacrat ca prim episcop al ei.

În prezent ea este condusă de episcopul Vsevolod sub ascultarea sa aflându-se 32 de parohii și 40 de clerici.

⁷⁹ Vezi și Slaninir Spasovic, *The History of The Serbian Orthodox Church in America and Canada, 1941-1991*, Belgrad, 1998.

12. Ukrainian Orthodox Church of the USA (Biserica Ortodoxă Ucrainiană a SUA) cu sediu la South Bound Brook, New Jersey.

Această jurisdicție independentă a luat ființă în 1924. După revoluția bolșevică Ucraina a trecut printr-o criză generalizată care a afectat și Biserica. Dorind să-și păstreze autonomia eclezială, neavând episcopi și lovindu-se de refuzul Bisericii Ortodoxe Ruse de a hirotoni episcopi ucrainieni, Soborul a decis adoptarea vechii tradiții alexandrine de consacrare a episcopilor prin punerea mâinilor preoților. Astfel au fost hirotoniți mai mulți episcopi printre care și mitropolitul John Theodorovici care a devenit primul episcop al Bisericii Ortodoxe Ucrainiene din America. După al doilea război mondial alți episcopi ucrainieni, aflați sub jurisdicția Bisericii autocefale din Polonia au venit în America. Pentru a pune capăt acuzațiilor de erezie (John Theodorovici era numit samosveat) acești ierarhi care aveau hirotonie validă l-au rehirotonit, în 27 august 1949, pe mitropolitul John⁸⁰.

În prezent Biserica Ortodoxă Ucrainiană a SUA are 106 parohii și aproximativ 30.000 de credincioși. Ea este condusă de mitropolitul Constantine.

13. Ukraine Orthodox Church of Canada (Biserica Ortodoxă Ucrainiană din Canada) cu sediul la Winnipeg, Manitoba, Canada, sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, mulți emigranți ucrainieni s-au așezat în Canada. În 1918, a fost înființată Biserica Ortodoxă Ucrainiană a Canadei. Până la venirea în America de Nord a mitropolitului John Theodorovici, Biserica a fost sub jurisdicția mitropolitului antiohian Germanos. În 1990 Biserica a fost primită în comuniune de către Patriarhia de Constantinopol.

În prezent ea numără 120.000 de credincioși, 275 de parohii și 100 de clerici, conducător al ei fiind mitropolitul Wasyly⁸¹.

La aceste jurisdicții mai putem adăuga și altele cu un statut „mai puțin” canonic cum ar fi Biserica Ortodoxă Rusă din afara granițelor, Adevărata Biserică Ortodoxă a Greciei (Calendariști) și altele.

Aproape fiecare dintre jurisdicțiile ortodoxe are mănăstiri care promovează spiritualitatea monastică ortodoxă.

Există și câteva școli teologice care pregătesc clerici pentru nevoile specifice diferitelor jurisdicții ortodoxe din America.

Nu putem să nu remarcăm existența mai multor organizații pan-ortodoxe în care episcopii, preoții și credincioșii ortodocși acționează solidar, lăsând la o parte diviziunile jurisdicționale care îi despart. Cele mai importante organizații de acest fel sunt: Council of Eastern Orthodox Youth Leaders od Americas (CEOYLA); International Orthodox Christian Charities (IOCC); Orthodox Inter-Seminary Movement

⁸⁰ La baza acestei prezentări stau informațiile conținute în documentul *Historical background of the Orthodox Church in The Ukraine and in Poland*, din Dosarul Bihop Valerian Archives Election and Consacration, 1951-1952, aflat în Arhiva Centrului de Studii și Documentare valerian Trifa, Jackson, Mi., USA.

⁸¹ Vezi și Myron B. Kuropas, *The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations*, University of Toronto Press, Toronto, 1991.

(OSIM); St. John of Damascus Association of Orthodox Iconographers, Iconologists and Architects; Orthodox Christian Adoption Referral Service; Orthodox Broadcasting Commission; Orthodox Christian for Life; Orthodox Christian Association of Medicine, Psychology & Religion; Orthodox peace Fellowship; Orthodox People Together; Orthodox Theological Society of America; Standing Conference of Orthodox Bishops in Americas (SCOBA); Syndesmos Youth Group, North American Region; Orthodox Christian Education Commission (OCEC) ; Orthodox Christian Mission Center (OCMC); Orthodox Christian Laity (OCL) ș.a..

Toate aceste jurisdicții, mănăstiri, școli teologice, organizații pan-ortodoxe, exprimă forța și unitatea Ortodoxiei în America de Nord, dar și diversitatea și varietatea sa de expresie.

În ciuda divizării lor jurisdicționale credincioșii ortodocși din America sunt uniți de același Crez. Această unitate de credință depășește toate barierele jurisdicționale, politice, etnice sau de altă natură, deoarece puterea ei nu vine de la oameni sau de la lume, ci de la harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt.

În acest har și comuniune a dragostei, fiecare jurisdicție ortodoxă are nevoie de toate celelalte jurisdicții, fiecare cu darul și cu specificul său, pentru a realiza împreună unitatea de nedespărțit a unicului trup al lui Hristos.

Așadar, două procese contradictorii afectează pe scară largă situația Ortodoxiei în America de Nord la începutul acestui mileniu. Pe de o parte, de-a lungul istoriei lor, jurisdicțiile ortodoxe din America au păstrat legătura între identitățile etnice și religioase într-un mod destul de accentuat. Pe de altă parte, astăzi, încet dar inevitabil, procesul de indigenizare a creștinilor ortodocși din America și creșterea proporției printre ei a membrilor generației a III-a și a IV-a de ortodocși născuți în America, combinată cu un număr în creștere de convertiți, crează o presiune constantă asupra acestor legături.

Prin urmare astăzi este deja un fapt cert printre teologi că termenul de „diaspora” începe să apară ca fiind impropriu și chiar dăunător când este folosit pentru a descrie natura Bisericii Ortodoxe de peste Ocean. *Numărul nostru este așa de mare – afirma pr. Leonidas Contos, un teolog proeminent al Arhiepiscopiei Grecești – viețile noastre sunt așa de ordonate, organizațiile noastre așa de articulate, identitatea noastră așa de bine definită, scopurile noastre așa de coerente [...] încât a privi la noi ca la o „împrăștiere” tinde, într-o formă foarte subtilă, să tulbure conștiința noastră de sine*⁸².

Viitorul Ortodoxiei în America depinde de abilitatea Bisericilor Ortodoxe de a articula strategii și politici clare cu privire la patru mari probleme: dihotomia dintre identitățile etnice și religioase ale membrilor lor; relațiile cu Biserica Mamă din Lumea Veche; înțelegerea și recuperarea rolului lor misionar în America de Nord; și responsabilitatea lor socială față de societatea americană în ansamblul ei⁸³.

⁸² Leonidas Contos, *The Church in Crisis*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1982, p. 24.

⁸³ Alexei D. Krindatch, *art. cit.*

BISERICĂ ȘI MIȘCARE NAȚIONALĂ LA ROMÂNII DIN TRANSILVANIA ÎN PERIOADA DUALISMULUI ASUTRO-UNGAR. CONTRIBUȚII DOCUMENTARE

MACARIE MARIUS DRĂGOI

RÉSUMÉ. *Eglise et mouvement national chez les Roumains de Transylvanie pendant la période du dualisme autrichien-hongrois. Contributions documentaires.* La seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle représente, pour les Roumains qui habitent dans la région de l'Ardeal, une période complexe et riche en événements tant en ce qui concerne le plan politique-national que les plans ecclésiastique et culturel. La participation des deux Eglises roumaines de Transylvanie au mouvement d'émancipation politique et nationale constitue un phénomène constant s'étendant du début du Dualisme jusqu'à la Grande Guerre. L'évêché orthodoxe et l'évêché catholique de rite oriental de Transylvanie se sont souvent confrontés à des problèmes d'intérêt commun, dont la solution découlait de la réussite de surmonter les désaccords confessionnels. A travers leur hiérarchie et les prêtres de paroisse, les deux Eglises des Roumains ont su octroyer leur soutien au profit de l'intérêt national, là et quand les circonstances et les nécessités l'exigeaient. Pour exemplifier cette coopération située sous le signe de la solidarité nationale, entre les représentants de l'Eglise Orthodoxe et les représentants de l'Eglise Uniate, la maturité politique et des gestes dont le clergé des deux institutions ecclésiastiques a fait preuve, nous publions dans les Annexes quelques documents, des lettres inédites. Les originaux de ces documents se trouvent dans les Archives de l'Etat Alba et dans l'Archive de la Bibliothèque métropolitaine de Sibiu.

Les examens de nos archives ecclésiastiques vont révéler beaucoup d'autres témoignages sur les relations étroites entre les Eglises roumaines de Transylvanie et le mouvement national. Nous avons essayé, nous appuyant sur les documents sélectionnés, de faire ressortir les implications de ces rapports, le rôle joué par la hiérarchie roumaine, par le clergé ordinaire de même que par les laïcs, n'importe leur rang social, leur éducation ou leur culture. Pendant des périodes critiques pour les Roumains, comme l'ont été aussi les périodes illustrées par les documents cités, l'Eglise a su rassembler et mobiliser ses fidèles, non seulement dans l'intérêt de garder et renforcer la spiritualité chrétienne, mais aussi en vue de défendre les droits et les idéaux nationaux.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX este, pentru românii ardeleni o perioadă complexă și bogată în evenimente pe plan politico-național, bisericesc și cultural. Instaurarea regimului dualist a găsit românii, divizați sub aspect organizatoric și ideologic, în două curente opuse: „activiști”, avându-l în frunte pe Mitropolitul Andrei Șaguna, și oponentii acestora, așa numiții „pasiviști”¹. Divergențele dintre ei s-au accentuat tot mai mult până în primul deceniu al secolului al XX-lea. Desigur, această lipsă de unitate a răvășit eforturile mișcării naționale a românilor transilvăneni în lupta pentru emanciparea lor politico socială.²

¹ Nicolae Boșcan, *Ideea de națiune la românii din Transilvania și Banat (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, 1997, p. 141.

² Pr. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu, 1986, p. 12.

Datorită poziției „activiste” a lui Șaguna, marea majoritate a intelectualilor „pasiviști” s-a străduit să domine viața politică și să-l sancționeze pe Șaguna pentru refuzul său intransigent de a sprijini misiunea lui Rațiu la Viena. Au hotărât, bunăoară, să-l înlăture în vara lui 1877, de la președinția ASTREI, fără să țină seama de imensa contribuție adusă de acesta Asociațiunii.

Elita politică pasivistă nu s-a mulțumit doar cu atât, ci și-a intensificat eforturile pentru a dobândi o influență mai mare, în conducerea Bisericii Ortodoxe precum și acelei Unite. Aceste demersuri au atins un punct nevralgic odată cu moartea mitropolitului Șuluțiu, întâmplată la 7 septembrie 1867 și cu nevoia găsirii unui succesor pe scaunul mitropolitan de la Blaj. Pasiviștii și-au arătat sprijinul pentru candidatura lui Grigore Silași, vicerectorul Seminarului Greco-Catolic central din Viena, adept al cauzei lor. Unii preoți și laici au ajuns până la a propune un cardinal romano-catolic ca șef al Bisericii Unite, anume pe Lucien Bonaparte, văr al lui Napoleon al III-lea, cu scopul de a obține sprijinul Franței în demersurile național-politice. Ioan Rațiu era dispus să riște, în virtutea câștigării unor drepturi politice, ca autonomia Bisericii Unite să fie restrânsă. Totuși, problema s-a oprit aici, atunci când Bărnuțiu i-a avertizat asupra faptului că alegerea unui străin ar crea prea multe complicații politice. Sinodul electoral l-a ales în cele din urmă pe Ioan Vancea, episcopul Gherlei, un fervent sprijinitor al lui Rațiu în misiunea lui la Viena în 1866³.

Alegerile de mitropolit și episcop în a doua jumătate a secolului al XIX-lea prilejuiau campanii politice însuflețite, viața bisericească și cea națională fiind strâns legate între ele. Așa s-a întâmplat și la alegerea succesorului mitropolitului Șaguna. După moartea acestuia (16/28 iunie 1873) s-a creat o confruntare între „activiști”, adepți ai lui Șaguna, care îl sprijineau pe vechiul său confident, vicarul Arhiepiscopiei Sibiului, Nicolae Popea, și „pasiviștii”, conduși de Vincențiu Babeș și de Ilie Măcelariu care îl susțineau pe Procopie Ivașcoviți, episcopul Aradului. Cei din urmă doreau ca Biserica să se implice mai mult în lupta politică și țineau cont de faptul că omul pe care-l promovau, având o sănătate șubredă, ar fi putut fi înlocuit peste câțiva ani cu un ierarh mai deschis spre strategia lor politică. Ivașcoviți a stat, într-adevăr, mai puțin de un an la cârma mitropoliei, deoarece în iulie 1874, a fost ales patriarh al Bisericii Ortodoxe Sârbe din monarhia habsburgică⁴.

Disputele la Congresul Bisericii Ortodoxe din 1874 au fost aceleași ca și în anul precedent. „Pasiviștii” în frunte cu Vincențiu Babeș l-au sprijinit pe episcopul Ioan Popasu al Caransebeșului, care l-a depășit din nou pe Nicolae Popea, susținut de „activiști”, cu 64 de voturi pentru și 40 contra. Neputând să obțină confirmarea din partea împăratului, congresul electoral a trebuit să se întrunească din nou. La acest scrutin, de asemenea cu sprijinul „pasiviștilor”, a fost ales Miron Romanul, episcopul Aradului. „Activiștii” lui Șaguna s-au arătat atât de iritați, încât l-au acuzat pe Babeș și pe partenerii lui, că „pun în pericol autonomia Bisericii, încercând să o transforme într-un bastion al opoziției politice față de guvern”⁵.

Păstoria lui Miron Romanul (1874 – 1898), ilustrează veridic poziția politică delicată în care se aflau ierarhii transilvăneni. Pe tot parcursul mandatului său, mitropolitul a avut de înfruntat acuzele fruntașilor politici care l-au învinuit că se eschivează de la îndatoririle sale de conducător al Bisericii românești. Îi reproșau că nu apără destul de energic obiectivele

³ Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate: Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, 1995, pp. 251-252.

⁴ Idem, *Afirmarea națiunii: Mișcarea națională românească din Transilvania, 1860-1914*, București, 2000, p. 172.

⁵ *Ibidem*, p. 173.

naționale împotriva presiunilor guvernului. Totodată, îi înfuria faptul că se implicase el însuși în politică, fiind unul dintre fondatorii, în 1884, a Partidului Constituțional (sau Moderat) Român și că făcea critici vehemente la adresa Partidului Național⁶.

Atitudinea lui a fost una intransigentă în 1879, când s-a lansat proiectul de lege al ministrului Trefort, care prevedea studiul obligatoriu al limbii maghiare în toate școlile confesionale românești. A condus o impunătoare delegație de ierarhi și membri ai Congresului Național Bisericesc, prezentând împăratului la Viena un memoriu de protest, rostind discursuri, atât în 1879, pe marginea proiectului cât și în 1883, când s-a lansat un nou proiect privind introducerea limbii maghiare în gimnaziile confesionale românești. Demn de remarcat este și faptul că i-a îndemnat pe credincioșii și clerici săi în 1896 să nu participe la festivitățile „mileniului”, la sărbătorirea a 1000 de ani de la așezarea ungarilor în „Câmpia Panonică”, ci mai degrabă să mediteze asupra interesului național al poporului român⁷.

În această perioadă zbuciumată, singurele modalități prin care Partidul Național Român putea să mobilizeze sau să comunice cu populația, erau structurile bisericesti locale, protopopiatele și parohiile. Tocmai de aceea autoritățile centrale din Budapesta și conducătorii comitatelor din Transilvania, urmăreau îndeaproape activitatea preoților parohi și a protopopilor, pe care-i considerau răspunzători în mare măsură de „agitația” împotriva regimului politic guvernamental. La Ministerul Cultelor soseau permanent rapoarte despre preoți care plecaseră din parohie pentru a lua parte la diferite activități politice. Mitropolii și episcopii erau deseori admonestați de minister. De pildă, în 1884, același minister își arăta nemulțumirea față de mitropolitul unit Ioan Vancea deoarece membrii adunării canonicilor din Blaj participaseră alături de alți clerici ortodocși și uniți la activitățile din 15 mai 1868, la aniversarea la Blaj a două decenii de la adunarea de pe Câmpul Libertății, gest calificat de autorități drept „anti-patriotic”.⁸

În procesul Memorandului, din mai 1894, s-au numărat mai mulți slujitori ai Bisericii care s-au implicat activ la redactarea și difuzarea acestuia. Printre cei 14 condamnați au avut de suferit și doi preoți, doi profesori de teologie și un asesor consistorial: preotul Vasile Lucaciu din Șișești, condamnat la 5 ani de închisoare, profesorii Dimitrie Comșa și Daniel Popovici Barcianu de la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu, la doi ani și șase luni închisoare, preotul Nicolae Cristea, asesor la Arhiepiscopia Sibiului, la opt luni, și Gherasim Domide din Rodna Veche la doi ani și șase luni. Cu excepția lui Vasile Lucaciu, care a fost închis la Seghedin, toți ceilalți și-au executat pedeapsa la închisoarea de stat din Vaș. Aceasta până la 15 septembrie 1896, când au fost grațiați de împăratul Francisc Iosif.⁹

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor, numeroși clerici au fost condamnați în cadrul unor „procese de presă” sau în „procese de agitație” împotriva statului ungar. Dintre preoții care au avut de suferit în această perioadă, pot fi amintiți: Ioan Macavei, preot în Archiud, judecat la Cluj și condamnat la 11 septembrie 1890, la șase luni închisoare, pentru două articole publicate în ziarul „Tribuna” de la Sibiu; Vasile Morar din Ciufud, în același an, tot la Cluj, condamnat la un an și jumătate de închisoare și 600 coroane amendă; învățătorul Simion Crăciun la un an închisoare și 400 coroane amendă, iar

⁶ *Ibidem*, p. 167.

⁷ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, pp. 64-65. A se vedea și Dr. Antonie Plămădeală, *Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar în vremea lui Miron Romanul (1874-1898), după acte, documente și corespondențe inedite*, Sibiu, 1986, p. 70-180.

⁸ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 175.

⁹ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, pp. 83-84.

teologul Ioan Simu la șase luni închisoare și 200 coroane amendă, pentru că au cântat *Deșteaptă-te române* și *Doina lui Lucaci*¹⁰. Pentru aceeași vină a fost condamnat și învățătorul Vasile Nicoară din Henig la trei luni închisoare, deoarece i-a învățat pe copii *Doina lui Lucaci*, împreună cu preotul Nicolae Muntean din aceeași localitate, condamnat și el la două luni închisoare, la Seghedin¹¹.

La alegerea unui nou mitropolit al Bisericii Unite, în 1893, laicii și-au revendicat din nou dreptul de a vota pentru conducătorul Bisericii lor, aducând ca motivație faptul că Biserica este o instituție națională, fiind obligată, prin urmare, ca pe lângă problemele spirituale să se ocupe și de chestiunile politice și sociale de importanță majoră pentru viitorul națiunii¹². Cu toate că guvernul din Budapesta a căutat să impună pe episcopul maghiarofil Ioan Szabo din Gherla, în fața rezistenței românești, împăratul a trebuit până la urmă să-l recunoască la 9 noiembrie 1894 pe Victor Mihályi, episcopul Lugoșului. La 18 decembrie 1898 avea să fie ales pe scaunul vacant al Mitropoliei Sibiului, Ioan Mețianu, până atunci episcop de Arad¹³.

Una din problemele de importanță majoră, pe linie bisericească și națională, în acele vremuri tulburi, era reprezentată de necesitatea păstrării unui sistem școlar românesc deosebit de cel de stat. Legea privind salariile învățătorilor din 1893 li s-a părut atât conducătorilor laicilor cât și celor din rândul clericilor un atac deosebit de virulent îndreptat împotriva autonomiei Bisericii. Se prevedeau salarii anuale minime de 300 florini, pentru un învățător cu definitivat și 200 florini pentru suplinitori, sume pe care majoritatea școlilor românești nu le puteau acorda din pricina sărăciei. Adevărata intenție a guvernului maghiar nu era să îmbunătățească învățământul românesc, ci doar să se prevaleze de lege în vederea închiderii școlilor românești confesionale, pe care să le înlocuiască cu școli de stat¹⁴.

O situație încordată s-a creat și în 1904, când ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, Albert Berzeviczy, a elaborat un proiect de lege în care se prevedea ca o serie de materii să fie predate în limba maghiară, iar planul de învățământ, manualele și bibliotecile școlare, folosite în școlile românești, să fie cenzurate de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii. Era vorba, din nou, de o amenințare la fel de periculoasă la adresa autonomiei școlilor confesionale nemaghiare.

Înainte de a prezenta proiectul în Dietă, au fost invitați la o consfătuire, în mai 1904, la Budapesta, reprezentanții vieții politice și bisericești de atunci. Dintre ierarhii transilvăneni au participat mitropoliții: Ioan Mețianu și Victor Mihályi, precum și episcopii Nicolae Popea de la Caransebeș și Ioan Papp de la Arad. Cei doi mitropoliți au luat cuvântul prin care au respins cu fermitate proiectul, discursurile lor fiind publicate în gazetele românești. Au avut loc adunări de protest în diferite localități, la Sibiu, Brașov, Arad, Orăștie, Hunedoara, Brad, Hațeg, Sebeș, Săliște la care au participat mii de români. Proiectul n-a mai ajuns în discuția Camerei¹⁵.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94-96.

¹¹ Arhivele Naționale Direcția Județeană Alba (în continuare: ANDJA), Fond Protopopiatul Greco-Catolic Sebeș, dos. 2/1891-1911, f. 62^v, 60^r.

¹² K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 173.

¹³ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992, pp. 314, 322.

¹⁴ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 193.

¹⁵ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 151.

Cei doi mitropoliți ai românilor ardeleni au primit în perioada următoare zeci de scrisori de încurajare și solidarizare din partea unor protopopi, preoți, intelectuali sau a unor comunități parohiale. De pildă, la 20 mai 1904, lui Ioan Mețianu i se adresa comunitatea din satul natal Zărnești, felicitându-l pentru “strălucita apărare a autorității Bisericii noastre autonome, a curatului nostru patriotism și a dreptului nostru la cultură în viața națională”¹⁶.

Emoționantă, prin mesajul ei, este și scrisoarea alcătuită de credincioșii celor două confesiuni românești, în frunte cu preoții lor, din satul Cojocna, pe care o vor trimite la 8 iunie 1904 cu același conținut, atât mitropolitului de la Sibiu cât și celui de la Blaj: „Exceelență! Nu ești singur! – se spune în scrisoare – aici suntem noi, la spatele tale, fiii tăi sufletești și cu toți simțim amărăciunea inimii tale...”¹⁷.

O problemă asemănătoare, care pune sub semnul întrebării autonomia Bisericilor românești în probleme religioase, sub aspect intern, s-a ridicat în anul 1908, atunci când Ministrul Cultelor și Instrucțiunii, Albert Apponyi, a dat dispoziții ca în școlile primare de stat limba de catehizare a elevilor ortodocși și uniți români să fie maghiara. Numeroasele proteste ale reprezentanților Bisericii au determinat anularea acestei măsuri abuzive abia în anul 1914¹⁸. Cu mulți ani înainte, autoritățile bisericești, cunoscând planurile ostile ale guvernului maghiar, urmăreau cu mare atenție activitatea preoților referitoare la catehizarea copiilor români în școlile de stat. În 1885, de exemplu, Blajul îi cerea protopopului de Sebeș să facă o anchetă la Vințul de Jos, deoarece se aflase că elevii români de la școala de stat de acolo au fost examinați la religie în limba maghiară¹⁹. Parțial, așa s-a și întâmplat. Într-adevăr, preotul le-a pus câteva întrebări și în limba maghiară, după ce în prealabil îi ascultase în limba română, și aceasta la rugămintea comisiei de examinare formată din maghiari, care nu știau „nici o vorbă românească”. Predarea religiei și a moralei se făcea, de asemenea, în limba română²⁰.

Tot mai amenințătoare deveneau numeroasele dovezi ale inițiativelor guvernului de a restrânge autonomia celor două Biserici românești, în special a celei unite, încercând ca prin aceasta să le anuleze calitatea de instituții susținătoare ale națiunii. Aceste intenții se concretizau tot mai mult, odată cu legiferarea obligativității căsătoriei civile, ca alternativă la cea religioasă și cu extinderea ajutorului de stat către preoți, sarcini pe care le îndeplinise până atunci Biserica și nu statul. Totodată se încuraja integrarea Bisericii Unite în Biserica romano-catolică maghiară. Punctul culminant a fost înființarea diecezei greco-catolice maghiare de Hajdudorog, sub jurisdicția căreia s-a adăugat 73 de parohii desprinse din Mitropolia unită a Transilvaniei.

Proteste la mitropolitul Mihályi din februarie 1912, precum și o adunare publică de 20 000 de persoane la Alba Iulia, în mai 1912, condusă de George Pop de Băsești, n-au putut influența cu nimic cursul evenimentelor. Papa, la 8 iunie 1912, a emis bula *Christifideles*

¹⁶ Arhiva Bibliotecii Mitropolitane Sibiu, dos. Mitropolit Ioan Mețianu, f. 13 (a se vedea documentul nr. III, în Anexe).

¹⁷ *Ibidem*, f. 17^{r-v}; vezi și ANDJA, Fond Mitropolia Română Unită Blaj – Cabinetul mitropolitului, dos. 1382/1904, f. 5-7 (a se vedea documentul nr. V, în Anexe).

¹⁸ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania...*, p. 315.

¹⁹ ANDJA, Fond Mitropolitul Greco-Catolic Sebeș, Parohia Vințu de Jos, dos. 1/1778-1890, f. 243^{r-v}.

²⁰ ANDJA, Fond Mitropolia Română Unită Blaj, Acte înregistrate, dos. 2801-2900/1885, f. 3^{r-v}.

Graeci, prin care se întemeia oficial noua eparhie²¹, în ciuda nemulțumirilor ierarhiei și preoțimii greco-catolice transilvane²².

Izbucnirea primului război mondial, în iulie-august 1914, a dat noi speranțe mișcării naționale românești din Transilvania, în vederea realizării unificării statale, năzuința tuturor românilor de pretutindeni.²³ În anul 1915 și-a început păstorirea mitropolitul Vasile Mangra, în acest răstimp zbuciumat, când aversiunea împotriva românilor ortodocși, instituită chiar de statul ungar, se întetise în mod alarmant²⁴.

Vasile Mangra a fost ales mitropolit al Transilvaniei la 24 iulie 1916, hirotonit și înscăunat la Oradea, întrucât în acel răstimp trupele românești au trecut Carpații, autoritățile maghiare au hotărât ca atât Consiliul Arhiepiscopesc și Institutul teologic din Sibiu cât și Capitlul unit din Blaj să se refugieze în acest oraș.

Vasile Mangra s-a numărat o perioadă de timp printre cei mai de seamă luptători pentru drepturile poporului român din Transilvania. În anul 1892 a fost unul dintre cei care au prezentat Memorandul românilor la Viena, apoi în anii următori și-a dat toată silința pentru a organiza cât mai multe manifestații cu caracter național românesc, atât în Transilvania cât și în Vechea Românie. La 10 august 1895 a făcut parte printre organizatorii Congresului Naționalităților de la Budapesta, format din români, sârbi și slovaci. Tocmai datorită acestei intense activități și slujirii cauzei naționale, guvernul din Budapesta l-a îndepărtat de la catedră, în 1893, iar în 1902 a refuzat să-i recunoască alegerea ca episcop al Aradului. Din nefericire însă, în primul deceniu al secolului al XX-lea a devenit unul din susținătorii și apropiații primului ministru al guvernului maghiar, contele Istvan Tisza²⁵. Desigur, în ciuda neajunsurilor din acest zbuciumat deceniu, documentele arhivistice infirmă acuzația de trădare națională ce i s-a adus mitropolitului Vasile Mangra, din motive politice²⁶.

Participarea celor două Biserici românești din Transilvania la mișcarea de emancipare politico-națională a fost constantă, pe perioada dintre începutul Dualismului și Primul Război Mondial. Episcopatul ortodox și greco-catolic din Transilvania s-a aflat de multe ori în fața unor probleme de interes comun, a căror rezolvare a presupus depășirea neînțelegerilor confesionale. Cele două Biserici ale românilor au știut să se implice, prin ierarhia lor și prin preoțimea de parohie, în susținerea interesului național, atunci când împrejurările și nevoile au cerut-o. Pentru a exemplifica această colaborare sub semnul solidarității naționale, a reprezentanților Bisericii Ortodoxe și a celei Unite, maturitatea politică și de acțiune, de care a dat dovadă clerul celor două instituții bisericești, publicăm în Anexe câteva documente, scrisori inedite, care se găsesc în original la Arhivele Statului Alba și la Arhiva Bibliotecii mitropolitane de la Sibiu.

Am ales din fondurile arhivistice, în vederea publicării, 8 documente. Primul este o scrisoare a canonicului blăjean Constantin Pappfalvi către Grigore Elecheșiu, protopopul greco-catolic de Alba-Iulia, din 17 iulie 1885, în care este vorba despre o problemă apărută

²¹ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 184-186; ANDJA, Fond Protopopiatul Greco-Catolic Sebeș, dos.20/1912.

²² ANDJA, Fond Mitropolia Română Unită – Cabinetul mitropolitului, dos. 1639/1912.

²³ M. Păcurariu, *Politica statului ungar...*, p. 24.

²⁴ Marius Eppel, *Vasile Mangra (1850-1918). Contribuții la cunoașterea vieții și activității lui*, Editura Mirador, Arad, 2000, p.47.

²⁵ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii românești din Transilvania...*, p. 315-316; a se vedea și: M. Eppel, *op. cit.*, p. 47-77.

²⁶ M. Eppel, *op. cit.*, p. 77.

la școala de stat din Vințu de Jos, unde preotul ar fi ținut examenul la religie și morală în limba maghiară. Al doilea document este o scrisoare a lui Petru Mihályi către fratele său, mitropolitul de la Blaj, Victor Mihályi de Apșa, din 5 septembrie 1896 și se referă la implicarea înaltului prelat în lupta națională. Următoarea piesă documentară este o scrisoare trimisă de enoriașii din Zărnești înaltului prelat de la Sibiu, Ioan Mețianu, în 20 mai 1904, în care își exprimă sentimentele lor de prețuire și recunoștință, pentru eforturile energice ale mitropolitului în direcția apărării școlilor confesionale românești, amenințate de proiectele legislative ale guvernelor maghiare. Cu aceleași gânduri se îndreaptă spre mitropolitul Mețianu, directorul Școlii Comerciale Ortodoxe din Brașov, din data de 23 mai 1904, în care se spune, printre altele: „În istoria neamului nostru va fi prima pagină de aur, unde un Arhiepiscop din înălțimea tronului său se aruncă în furia valurilor cutropitoare, pentru a le înfrunta și împedeca de a îngheți cu furia turbată avutul cel mai scump al unui popor întreg”²⁷.

Un adevărat model de solidaritate și colaborare românească, la nivel local, găsim în scrisoarea trimisă de sătenii din comuna Cojocna, ortodocși și uniți deopotrivă, în 8 iunie 1904, celor doi mitropoliți ai românilor ardeleni. Scrisoarea, numerotată cu V. la Anexe, începe cu o intitulăție interesantă: „Înalt Prea Sfințite Domnule Arhiepiscopie și Mitropolitie al poporului român” și îi încredințează pe cei doi înalți ierarhi de sprijinul și adeviziunea neprecupețită a poporului păstorit, pentru eforturile lor pe tărâm național-bisericesc. Acest document se păstrează în arhivele ambelor mitropolii, ortodoxă și unită, ca dovadă că a fost destinată pentru amândoi întâistătătorii celor două Biserici.

În contextul eforturilor comune pentru apărarea învățământului confesional românesc, se înscriu și cuvintele trimise de către deputatul Iuliu Maior de la Budapesta, la 6 martie 1907, mitropolitului Victor de la Blaj, prin care îl anunță de intenția Consistoriului ortodox sibian de a cere Ministerului Cultelor de la Budapesta să retragă proiectele de lege referitoare la școli, pe motiv că acestea încalcă principiile autonomiei bisericești. Apare interesantă în document, semnalarea pericolului secularizării prin pierderea de către Biserică a școlilor confesionale și implicit a rolului său pedagogic și duhovnicesc în societate, așa cum se întâmplase în Franța republicană: „Trăinicia neamului va suporta lovitura, dar e cert că biserica pierzându-și școlile va trebui să ajungă la soarta celei din Franța”²⁸.

În anul de cumpănă pentru viața bisericească și națională a românilor transilvăneni, 1912, când se înființează Episcopia maghiară greco-catolică de Hajdudorogh, clerul unit precum și enoriașii s-au opus pericolului deznaționalizării prin Biserică, așa cum o arată și mărturiile arhivistice care s-au păstrat. Am ales dintre acestea o piesă de corespondență, trimisă de episcopul Demetriu Radu de la Oradea, mitropolitului Mihályi, la Blaj, în 24 septembrie 1912. Episcopul Radu relatează o discuție avută cu nunțiul apostolic de la Viena, referitor la protestele scrise, sosite la Nunțiatură, din partea preoților și a credincioșilor din parohiile pe care le amenința cu anexarea, noua dieceză maghiară. Nunțiul s-a arătat îngrijorat de conținutul anumitor plângeri românești, care amenințau cu „întoarcerea la *biserica mamă*”, în loc de a se lăsa absorbiți de încorporarea la o biserică străină²⁹. Pe aceeași linie găsim și manifestul de solidaritate al femeilor din Regatul Român, care făceau parte din „Societatea ortodoxă națională”, întrunită în adunare generală la București, în ziua de 26 mai 1913. Prin moțiunea redactată în numele Societății și adresată mitropolitului blăjean, se combăteau formele de politică agresivă la adresa Bisericii și naționalității românilor transilvăneni și se

²⁷ A se vedea Anexa nr. IV.

²⁸ A se vedea Anexa nr. VI.

²⁹ A se vedea Anexa nr. VII.

chema la unitate, evocându-se modelele înaintașilor, „ca în vremurile lui Șaguna și Șuluț, pentru suprema apărare a graiului și sufletului românesc contra primejdiei comune”³⁰.

Cercetarea arhivelor noastre bisericești va scoate la lumină multe alte mărturii despre relațiile strânse ale Bisericilor românești din Transilvania cu mișcarea națională. Am încercat prin documentele alese, să punem în evidență implicațiile acestor raporturi, rolul jucat de ierarhia românească, de clerul de rând și de mireni, indiferent de poziția socială, de educație sau cultură. În perioade critice pentru români, cum au fost și cele ilustrate de documentele citate, Biserica a știut să-i adune pe credincioșii ei și să-i mobilizeze, nu numai în vederea păstrării și consolidării spiritualității creștine, ci și pentru apărarea drepturilor și a idealurilor naționale.

ANEXE

I. 1885, iulie 17, Blaj. *Canonicul Constantinu Papfalvi din Blaj îi cere protopopului de Alba Iulia, Gregoriu Elecheșiu, deslușiri în ceea ce privește catehizarea pruncilor greco-catolici de la școala de stat din Vințul de Jos, unde preotul Ioan Cornea ar fi ținut examenele în limba maghiară.*

Prea Onorate în Hristos Frate!

Venind la cunoștința acestui Consistoriu metropolitan că preotul nostru din Vințul de Jos, Ioan Cornea, la examenul ce s-au ținut cu pruncii de la școala de stat, pre pruncii gr[eco-] cat[olici] de la acea școală i-a examinat din doctrina religiunii și a moralei în limba maghiară, de unde trebuie să presupunem că și propunerea religiunii și moralei peste an s-au făcut în limba maghiară. Drept ace[e]a după ce limba bisericească noastră e cea română am aflat a lăsa Preaon. Frăției Tale, ca citând la Frăția Ta pe numitul preot să-l tragi la răspundere: că în ce limbă a propus pruncilor gr[eco-] cat[olici] religiunea și morala? Și adevărat e că examenul cu pruncii l-a ținut în limba maghiară? Și dacă va recunoaște ca în propunerea religiunii și ținerea examenului s-a folosit limba maghiară, în acel caz să-i faci cea mai aspră imputare pentru deconsiderarea limbei cultului și a bisericească noastre gr[eco-] cat[olice] și, totodată, sub amenințare de urmări neplăcute pentru el strelu să-i impună și demandi ca pe venitoriu să nu-și mai permită așa ceva. Ci religiunea și morala să o propună pruncilor gr[eco-] catolici în limba bisericească lor, carea e cea română. Ca așa după ce și de almintea în școala de stat toate celelalte obiecte se propun în limba maghiară, prin propunerea religiunii în limba română, să primească pruncii români gr[eco-] cat[olici] ceva instrucțiune și în limba sa maternă.

Așteptăm ca despre împlinirea acestei ordinațiuni, arătând totodată numărul pruncilor gr[eco] cat[olici] care au frecventat școala de stat de acolo și materia câtă li s-a propus din religiune și morală, să ni se relaționeze sincer.

Blasiu, din Sediinta consistorială ținută în 17 iuliu 1885.

În absentia Escelentiei Sale D[omnu]lui Metropolit:

Constantinu Papfalvi

Canonic

Preon. Gregoriu Elecheșiu

protopop în A[lba] Iulia

[Arhivele Naționale Direcția Județeană Alba (în continuare: ANDJA), fond Protopopiatul Greco-Catolic Sebeș, parohia Vințu de Jos, dos. 1/1778-1890, f. 243 r-v]

³⁰ A se vedea Anexa nr. VIII.

II. 1896, septembrie 5, Budapesta. Scrisoarea lui Petru Mihályi adresată fratelui său Victor Mihályi, mitropolitul greco-catolic de Blaj, prin care îl informa despre acțiunile întreprinse în legătură cu construirea unei biserici și discuțiile pe care le-a avut în privința implicării înaltului prelat în lupta națională a românilor din Transilvania.

5 IX [1]896

Dulce frate Victor,

Alaltăieri ți-am trimis de aice una epistole în care ți-am comunicat întâlnirea mea cu unu cutare matador, care ar dori acuma de sura a se întâlni cu tine.

Astăzi într-o altă cauză am fost în bureaul celui mai tiner coleg al respectivului de alaltăieri și după ce ne-am finit cauza, împlinirea obligamintelor patronale în privința edificării unei biserici, numai cât mă îmbia cu o rugare și mă surprinde.

Te roga așiadare, ca frate tău nu este în armoniune bună cu guv[ernul] – din care face și dânsul parte – am auzit așa ceva între urechi ca și cum ar fi ceva aprehensiune în contra lui, pentru ținuta ta în cauza de naț[iune] și că ar fi așteptat mai mult de la dânsul, la ce el nu corespunde. Eu nu cred altcum, după ce și el au fost pentru tine și nici poate spune ceva rău despre fratele meu.

La ce eu am respuns că nu pot crede să fi dat cauza pentru astfel de bănueli, eu neci am scire despre astfel de lucru, îți îplinești cu rigorozitate multele agende ale chemării tale, în cele de naț[iune] nu te amesteci drept aceea nici nu dai [c]auze la plângeri. Altcum în cauza aceasta mai sus amintită, barem cât referești la români ar trebui ca respectiv să facă ceva. După aceea m-au rugat ca de convorbirea aceasta să observezi tăcerea peștelui.

Așa se vede că vena ce-ți iese la spatele tale despre ce ar fi bine a te informa de timpuriu, îți va fi ușor a le da deslușirea care-ți va clarifica pozițiunea.

Cata de sus nu aține sedinție degrabă, dreptu aceea te cugetă și ar fi bine pe când ei cugetă a te abate pe aice, acum îmi este clar că respectivul dorește ca tu de în grabă a se întâlni cu tine, provocare directă a face deregătorește către tine a ține poate pre serios și așa s-au folosit de mine ca un mediu corespunzător și totuși o procedură mai delicată.

Aceste aflai de lipsă a ți le comunica, altcum rogarea mea îndreptată este împlinită. S-au dispus să se primească fetiția respectivă gratis cu internat. Astăzi deseară, plec acasă. Cu dor te îmbrățișează și-ți poștește noroc la aceea ce ai de cuget a interprinde.

Al tău frate dulce,
Petru

Personalmente mă înscentiezie despre primirea acestor epistole

[ANDJA, fond Mitropolia Română Unită – Cabinetul mitropolitului, dos. 1/1896, f. 1-2]

III. 1904, mai 20, Zărnești. Mitropolitul Ioan Mețianu este felicitat de consătenii săi pentru autoritatea cu care a apărat școlile confesionale în fața amenințărilor proiectelor antiromânești elaborate de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii.

Exelența Voastră!
Prea bunul nostru Părinte!

Pentru interpretarea atât de vie a temerilor ce ne agită în fața noilor planuri de reformă a învățământului nostru confesional, pentru strălucita apărare autorității bisericești noastre autonome, a curatului nostru patriotism și a dreptului nostru la cultură și viață națională. Vă rugăm, înalte și bunule părinte, a primi expresiunea sentimentelor noastre de mulțumire și profundă recunoștință.

Sub falnicul steag înălțat de Exelența Voastră, întăriți în virtute, vom lucra pururea jurând credință culturei celei adevărate, patriei, națiunii și bisericești dreptcredincioase.

Zernești, 20 Mai 1904
Pentru poporul credincios din comuna Zernești:
[urmează 8 semnături în frunte cu protopopul, preotul paroh și directorul școlar]

[**Arhiva Bibliotecii Mitropolitane Sibiu (în continuare: ABM), dos. Mitropolit Ioan Meșianu, f.13.**]

IV. 1904, mai 23, Brașov. Directorul Școlii Comerciale Ortodoxe din Brașov îi transmite Mitropolitului Ioan Meșianu felicitări pentru apărarea cauzei naționale românești a poporului asuprit din Transilvania.

Direcțiunea Școalei Comerciale Superioare
Gr. Or. Române Brașov
Brașov, 23 Mai 1904

Exelența Voastră!
Domnule Arhiepiscop și Mitropolit!

Vorbirea înălțătoare și epocală, ținută cu ocaziunea anchetei va rămânea un monument în veci nepieritor, de adevărată însuflețire și dragoste de neam și de jertfă întru apărarea limbei noastre strămoșești. În istoria neamului nostru va fi prima pagină de aur, unde un Arhiepiscop din înălțimea tronului său se aruncă în furia valurilor cutropitoare, pentru a le înfrunța și împedea de a îngheți cu furia turbată avutul cel mai scump al unui popor întreg. Și dacă nici cuvântul convingător, nici sfințenia și dreptatea cauzei nu le vor putea domoli, cel puțin lumea întreagă de azi și posteritatea vor rosti cu admirațiune numele Exelenței Voastre, ca a primului Arhiepiscop român care a avut curajul de a demara în fața lumii crima deucidere națională înscenată în veacul XX-a de preținșii civilizatori ai Orientului European.

Această faptă măreață a Exelenței Voastre, egalează vieți întregi și formează pentru sine singură un merit de glorie, cum nu și-a câștigat la noi altul. Ea pune coroana nenumăratelor fapte mărețe ce ați săvârșit pe toate celelalte țărâne.

Primiți Exelența Voastră sentimentul celei mai înalte admirațiuni și expresiunea eternei venerațiuni ce Vă păstrez.

Arseni Vlaicu,
director

N.B. Pe aici numai cuvinte de laudă și admirațiune se aud față de ținuta Exelenței Voastre.

[**ABM, dos. Mitropolit Ioan Meșianu, f. 14 r-v**]

V. 1904, iunie 8, Cojocna. Parohii și învățătorii celor două confesiuni românești din Cojocna, împreună cu membrii comitetului bisericesc și școlar, adresează un memoriu protest în privința școlilor confesionale românești din Transilvania, pe care l-au trimis atât mitropolitului de la Sibiu cât și celui de la Blaj.

Înalt Prea Sfințite Domnule Arhiepiscop
și Mitropolit al poporului român,
Prea Bun Părinte!

Știind noi încă de mult suflarea cea rece a vântului, ce ca o fortună de mare s-a sculat asupra bisericilor și școalelor noastre române, prin intenționarea schimbării legii școlare din 1868, Articul XXXVIII și promulgarea noului proiect de lege, prin carele ni se ia și ultima fortăreață pre care poporul nostru român de veci o au operat cu mari jertfe; și știind că un popor numai prin limba sa trăiește! – așa urmând și Excelența Voastră glasul intern al inimei poporului nostru românesc, vezând fortuna amenințătoare că delăturată fiind limba din școalele noastre, urmează pericolul și în biserică, V-ați pus în fruntea dorinței poporului românesc – și luând parte la ancheta ținută de curând în Pesta – ca un Păstor bun și adevărat, carele vezând lupul, nu fuge ci-și apără turma și e gata a-și da și sufletul său pentru ea. Cu curaj neînfrânt ați dat pept – și ați apărât resolus drepturile bisericilor și școalelor noastre garantate prin legile patriei și sancționate. De mult ai fost întreprid și resolus, măcar de vei fi și amenințat cu martiria ca un Sfânt.

Excelența!! Nu ești singur! *Nu ai rămas singur și părăsii!* aici suntem noi, la spatele Tale, fiii tăi sufletești, și cu toții simțim amărăciunea inimei Tale prin neluarea în seamă a protestului ridicat și dreptăței date în fața – și palmuită!

Venim și noi a vă trimite sincerile noastre omagii de aderință cu supunere fiască, mulțumindu-Vă din profundul inimei noastre pentru brava apărare a bisericei și școalelor rogându-Vă ca și în viitor, pre lângă orice greutăți și ostenele, a nu absta de la pașii rezoluți. Asigurându-te ca împreună cu Excelența Voastră, este și va fi toată suflarea românească din regatul Ungariei.

Protestând resolus, înaintea lui D[umne]zeu și a lumii creștine și culte, contra aducerei acestui proiect *despre noi și fără noi* și asigurăm că el va aduce Patriei mai mult rău decât bine și va conturba pacea și liniștea ce a fost și trebuie să fie între popoarele conlocuitoare!

Dat din adunarea generală a coratoratelor și scaunelor școlare de la ambele biserci române din Cojocna, ținută la 8 Iunie st. n. 1904.

Ioan Hațiegan
parochu gr. cath.
Teodor Hurducaciu
înv. gr. cat. local
m. în comit. bas. scol
gr. cath.
11 semnături
Teodor Ciortea
paroch gr. or.
Teodor Chirilean
înv. gr. or.
Membrii în comitetul
bisericesc și școlar: gr. or.
13 semnături

[ABM, dos. Mitropolit Ioan Mețianu, f. 17 r-v; ANDJA, fond Mitropolia Română Unită Cabinetul mitropolitului, dos. 1382/1904, f. 5-7.]

VI. 1907, martie 6, Budapesta - Scrisoarea lui Iuliu Maior, de la Budapesta, trimisă mitropolitului din Blaj, prin care-l anunță despre intenția Consistoriului greco-oriental de a înainta o solicitare la Ministerul Cultelor, în care să ceară ca guvernul să retragă proiectele referitoare la școli, pe motiv că ele conțin dispoziții jignitoare la adresa autonomiei bisericești.

Budapesta, 6 Martie 1907
Csanarfurdo

Excelența Voastră,
Înalt Preasfințite Domnule Metropolit,

Conform promisiunii grăbesc a Vă informa prin următoarele despre pașii cari prelații greco-orientali români află de bine să-i interprindă în fața cunoscutelor proiecte de lege, referitoare la învățământul primar.

Cosistorul greco-oriental a hotărât să prezinte o rogară la ministrul cultelor, în care cere ca guvernul să retragă proiectele din chestiune pentru motivul că acelea conțin dispozițiuni jignitoare pentru autonomia bisericească și pentru că acelea nu au fost supuse unei dezbateri premergătoare cu consultarea factorilor bisericești. Întrucât guvernul nu va fi aplecat să facă aceasta, tot în această rogară se cere de la guvern a se modifica unele dispozițiuni ale proiectului referitor la școlile confesionale (să reducă minimumul de 1000 ca la 800 cor[oaie] și să-și rezerve guvernul ingerența disciplinară etc. numai pentru cazul dacă statul va contribui cel puțin cu jumătate la salariul învățătoresc). Rogarea acesta o vom prezenta ministrului Apponyi mâne, înșiși episcopii cari se vor prezenta în corpore la audiență, care și-au exoperat-o prin deputatul Buralea. Rogarea aceasta este tipărită deja, sper să V-o pot trimite încă mâne într-un exemplar și se va prezenta cu o comitivă și camerei deputaților.

E natural că acest procedeu nu ne poate mulțumi pe noi cari credem de neavenit să se expună un episcopat în corpore la refus sigur din partea guvernului și de nepotrivit și poate de fatal să se înconjure coroana atunci când guvernul și dieta este prea mult considerată prin umilită rogară, care segur va afla în mod prevăzut uși închise.

S-a sulevat ideea ca să se țină o mare adunare, la care întrunindu-se întreaga inteligență română – preoți și mireni – să se prezinte și prelații noștri de ambele confesiuni pentru a se lua hotărârile ce se vor afla de necesare și oportune sub autoritatea întregului popor român. *Metropolitul Meșianu nu e străin de această idee*, își face însă pendentă hotărârea de la ținuta ce ar observa Excelența Voastră și ceilalți episcopi ai noștri. Dânsul în privința aceasta ar dori să se poată înțelege personal cu un delegat al Excelenței Voastre. Noi asemenea credem că ar fi foarte bine să vină un delegat al Excelenței Voastre la Pesta, unde poate găsi pe toți capii bisericești greco-orientali întruniți la ședințele fundațiunei Gozsdu.

Noi deputații suntem decisi a lupta până la ultima suflare și a lucra cu toată abnegațiunea, în aceste momente de istorică responsabilitate și însămnătate, decât e imposibil să nu vedem faptul că ar fi pur și simplu ridicol orice luptă desfășurată de noi aici dacă acea nu și-ar afla rezumatul convenit în mișcarea poporului și dacă nu ar fi sancționată de acțiunea prelaților noștri, cari în primul rând sunt chemați a apăra biserica și instituțiunile ei. În proiectele din națiune se atacă deopotrivă biserica și neamul. Trăinicia neamului va suporta lovitura, dar e cert că biserica pierzându-și școlile va trebui să ajungă la soarta celei din Franța. Noi suntem rezoluți a lua lupta chiar și cea mai înverșunată în contra acestui pericol, dar e imposibil se nu remarcăm datoria și responsabilitatea clerului în fața evenimentelor ce se petrec.

Eu va trebui să stau aici timp mai îndelungat. M-ați deobliga mult dacă V-ați îndura să mă încunoștințați care orientare despre rezoluția ce s-a luat.

Sărutându-vă sfințita dreaptă, pre lângă asigurarea celei mai adânc devotament rămân al Excelenței Voastre,

prea plecat serv,
Iuliu Maior

[ANDJA, fond Mitropolia Română Unită – Cabinetul mitropolitului, dos. 1470/1907, f. 1-4.]

VII. 1912, septembrie 24, Oradea. Episcopul Demetriu Radu îi aduce la cunoștință mitropolitului de Blaj, despre discuția pe care a purtat-o cu Nunțiul Apostolic din Viena, în contextul înființării diecezei greco-catolice de Hajdudorog.

Excelența Voastră,
Înalt Preasfințite Doamne, Doamne,

Excelența Sa Nunțiul Apostolic din Viena, după plecarea Excelenței Voastre de acolo, m-a chemat încă o dată la sine, cu care ocaziune am pertractat cauza cunoscută a nou înființatei episcopii maghiare, timp de aproape două ceasuri. Pe lângă telegramele sosite la adresa dânsului de la preoții parohielor dismembrate, cari vi le-a arăta și Excelenței Voastre, mi-a arătat și altele concipate într-un ton de tot vehement și vătămător așa încât eu însumi am rămas uimit de atâta cutezare. Și pe lângă toate că m-au nuzit a scuză pe preoți, cu aceea că expresiunile vătămătoare sunt a se considera de efluxul amărăciunii, ce predomnește spiritele din motivul bulei „Christifideles graeci”, mi-a spus totuși ceea ce v-a spus și Excelenței Voastre, că adică ar fi bine după părerea sa, să dăm o pastorală comună pentru liniștirea spiritelor. Cu motive corespunzătoare mi-a succes la fine a-l îndupleca să desteie de la acest gând al său; a cerut însă ca barem preoții respectivi să-i chieamăm, cum vom afla mai potrivit la dorințele lor de fii supuși ai Sfântului Scaun Apostolic, între altele și pe motiv, că purcezând astfel preoții aceia mai multă stricăciune decât folos aduc cauzei. Astfel, sosind acasă, am citat la mine pe protopop – parochul din Sanislău și punându-i înaintea ochilor greșala ce au comis-o preoții noștri prin telegramele lor, l-am îndrumat ca atât el cât și ceilalți preoți să facă și să trimită la adresa Nunțiului o scrisoare de retractare a tuturor acelor expresiuni vătămătoare. A și dus cu sine o asemenea, care într-un exemplar îl alătur sub ./ spre orientare, ca întrucât Excelența Voastră ați afla de bine să luați măsuri în arhiedieceză.

Iar în cauza, protopopului Câmpian, vin a vă raporta că Nunțiul mi-a arătat o foaie germană, care zice, că apelul prin care se îndeamnă poporul la întoarcerea la „biserica mamă”, l-ar fi scris protopopul numit. Umilita mea părere ar fi ca Excelența Voastră, pe baza informațiilor ce vă vor sta la dispozițiune să binevoiți a resfira nedumeririle Nunțiului în această privință.

Aceste am aflat de lipsă a le aduce la înalta cunoștință a Excelenței Voastre.

Binevoiți a primi, Excelența Voastră, expresiunea sentimentelor mele de profundă venerațiune, pe lângă cari sunt,

Al Excelenței Voastre,
prea plecat serv,
Demetriu Radu,
episcop.

Oradea Mare, la 24 septembrie 1912

[ANDJA, fond Mitropolia Română Unită - Cabinetul mitropolitului, dos. 1639/1912, f. 19-21]

VIII. 1913, mai 26, București. Moțiunea întrunirii femeilor române din „Societatea ortodoxă națională”, trimisă mitropolitului de Blaj, Victor Mihályi, cu referire la situația politică, culturală și bisericească dificilă în care se află românii de peste Carpați.

Moțiune

Noi, femeile române din Capitală și din țara întreagă, întrunite în adunarea generală ordinară a „Societății ortodoxe naționale”, astăzi 26 mai 1913:

1) Constatăm cu cea mai mare revoltă a conștiinței noastre de neam, starea politică și culturală de nesuferit în care se zbate românimea de peste Carpați, din Transilvania și Ungaria, din pricina persecuțiilor maghiare;

2) Constatăm, că au străbătut până în inimile noastre protestările duioase ale fraților și credincioșilor, ale mamelor și fiicelor române, pe care jandarmi unguri fără milă îi aruncă în temniță numai pentru că-și iubesc graiul și legea cu tot focul sufletului lor;

3) Constatăm că atentatul guvernului maghiar încontra bisericii române – unite, ai cărei credincioși se închină în același grai românesc și după același rit răsăritean, violează libertatea conștiinței religioase și a conștiinței naționale, cari sunt patrimoniile cele mai scumpe și mai sfinte ale unui popor și ale omenirii întregi;

4) Pornind de la aceste principii cari stau la temelia societății noastre, înfierăm purtarea Vaticanului, care a dat biserica unită a fraților noștri de peste Carpați ca mijloc de maghiarizare și care pare că uită de câte libertăți și privilegii se bucură biserica și instituțiile catolice în România;

5) Trimitem luptătorilor și luptătoarelor române din ținuturile sătmărene și bihorene o salutare frățească de admirație, împreună cu solia deplinei solidarități naționale;

6) Facem un apel călduros la prelații ambelor biserici române din Transilvania și Ungaria, să-și dea mâna frățește ca în vremurile lui Șaguna și Șuluț, pentru suprema apărare a graiului și sufletului românesc contra primejdiei comune;

7) Ne asociem din toată inima la apelul „Ligii Culturale”, votat în congresul de la Piatra Neamț, cerând bărbaților cari stau în fruntea țării, să exprime în auzul lumii întregi adevărul fundamental pentru politica noastră externă, că destinele României sunt una cu destinele fraților români de orișunde;

Prezidentă
Anastasia Gr. Philippescu
Secretară
Maria J. G.

Urmează semnăturile.

Doamnele Prezidente au semnat cu delegate de comitetele respective: 68 persoane.

[ANDJA, Fond Mitropolia Română Unită – Cabinetul mitropolitului, dos. 1698/1913, f. 11-14]

DOCUMENTUL “DIALOGUL CU NECREDINCIOȘII” ÎN ARHIVA DIPLOMATICĂ A MINISTERULUI AFACERILOR EXTERNE A ROMÂNIEI.

NICOLAE CEUCA

ABSTRACT. *The Dialogue with non - believers' document from diplomatic archives of Foreign Affairs Office of Romania.* After the 2nd Vatican Council, the Holy Chair's point of view in what concerned the communist countries changed, thus making possible re-establishing relations with some of them, or starting unofficial discussions with other ones. An important role in establishing relations with the communist countries was held by the Secretariat for non-believers led by the Archbishop of Vienna, Frantz König, who on the 2nd of October 1968 draws up a document named “The Dialogue with non-believers”, to specify the conditions in which there will take place a future dialogue between Vatican and the other confessions, as well as the one with communist countries. Romania, through its representatives, namely the Embassy in Rome, analyses this document so as to be aware of the conditions imposed by Vatican for this dialogue. From this point of view, the Vatican widens the area of the themes to be discussed, from the political ones to the cultural or religious ones, should such a dialogue take place. Thus, the path to relations with Vatican was open for any state, even though there were not subject of immediate interest, but once the dialogue was established, there could occur other debate themes. In order not to exist any misunderstandings, the document makes a distinction between the public dialogue and the private one, recommending the public one but at the same time accepting the private one in case the above mentioned could not be possible. However this dialogue might have been, it was both necessary and advisable, therefore this initiative of the Secretariat for non-believers is to be praised, but there should not be a dialogue just for the sake of it, but for a better understanding and solving of the divergences.

Relaxarea politicii externe a României după anul 1965, a adus cu ea și analizarea de către conducerea de la București a posibilităților privind reluarea relațiilor diplomatice cu țări, mai ales din Europa, dar și cu cele din continentul American.

Creșterea influenței Vaticanului pe plan internațional, a făcut ca Ministerul Afacerilor Externe de la București să ceară Ambasadei de la Roma, întocmirea unui raport, în care să fie analizată deschiderea care era manifestată pe plan internațional față de țările comuniste.¹

Raportul cuprindea istoricul evenimentelor mai importante care au avut loc în Biserica Catolică la mijlocul secolului, fiind prezentată poziția adoptată de Papa Pius al XII-lea(1939-1958), de respingere cu orice preț a comunismului și a adeptilor săi.² În continuare era lăudată poziția adoptată de Papa Ioan al XXIII-lea(1958-1963), prin care s-au pus bazele unei deschideri, care se va dovedi crucială, atât în ceea ce privește dialogul cu statele ateist-comuniste, cât și cu celelalte Biserici și culte, creștine și necreștine.³

¹ Arhiva Diplomatică a Ministerului Afacerilor Externe a României, (în continuare A.M.A.E.), fond Vatican, problema 220, anul 1968, fila 42.

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

Premisele teoretice ale deschiderii au fost prezentate în două documente emise de papalitate: Constituția pastorală "Gaudium et spes" (7 decembrie 1965) și Enciclica "Pacem in terris" (iunie 1963), în cea din urmă papa dorind să pună Biserica în slujba lumii pentru a ajuta la consolidarea păcii și unității între oameni. Această deschidere a Bisericii a surprins nu numai statele comuniste, dar și Biserica Ortodoxă, care s-a reunit la Rodos pentru a stabili care vor fi problemele care ar putea fi discutate în eventualitatea unui dialog.

Politica de deschidere inaugurată de Papa Ioan al XXIII-lea a fost continuată în mare măsură și de noul Papă Paul al VI-lea (1963-1978), materializată prin două enciclice: "Ecclesiam suam" și "Populorum progressio".

Totuși, Papa Ioan al XXIII-lea are meritul de a fi primul care dorea realizarea unirii bisericilor, în timpul pontificatului său având loc vizite la Vatican atât a reprezentanților statelor comuniste, în persoana lui Alexei Adjubei, ginerele liderului comunist rus Hrușciiov, cât și a reprezentanților Bisericii Ortodoxe. Autorul documentului sublinia că vizita la Vatican a lui Adjubei a avut loc într-un moment în care socrul său "era în culmea puterii pe linie de partid și de stat"⁴.

În continuare, autorul documentului prezintă noua atitudine a Vaticanului care era "mai realistă", prin "reconsiderarea" vechilor poziții. Ca exemplu a fost prezentat Papa Paul al VI-lea care a făcut în perioada respectivă mai multe călătorii la Ierusalim, la O.N.U., Spania și Bogota, arătându-se interesat de probleme economice, politice și sociale, atitudine prin care dorea crearea condițiilor practice în vederea realizării unui dialog cu Biserica Ortodoxă, prin întâlnirea cu patriarhul ecumenic Athenagora, dar și cu lumea, alta decât cea bisericească, "cu lumea modernă".

Este remarcată de autor rezezierea cu care Biserica Romano-Catolică a făcut aceste schimbări de optică, cel puțin în privința dialogului cu țările comuniste. Această schimbare este prezentată ca o "necesitate, o problemă de viață și de moarte pentru Biserică", care ar fi riscat să se izoleze(!), de lumea modernă. Afirmația este tendențioasă, deoarece nu Biserica Catolică era amenințată de fenomenul izolării, ci dimpotrivă țările comuniste, în special România, care impunea instituțiilor statului și nu numai propria linie politică, iar Bisericii Ortodoxe cu atât mai mult. În același timp, Papa Ioan al XXIII-lea propune deschiderea având în vedere nu o deschidere către comunism în primul rând, ci pentru a crea cadrul unirii Bisericilor. Autorul susținea că "dialogul cu alte culte precum și cu forțele opuse, cum sunt ateismul și comunismul", nu a fost un act de "bunătate" al Papei Ioan al XXIII-lea.⁵ Nu credem că s-a pus problema unui act de bunătate, la fel cum nu s-a pus problema, care a fost înaintată, că țările comuniste ar fi determinat schimbarea atitudinii Vaticanului. Conciliul Vatican II avea ca scop aducerea la zi, dar nu a dogmelor, care nu se schimbă, ci doar a anumitor elemente, printre care și dialogul cu celelalte culte necreștine. Dovadă este faptul că în urma conciliului, nu s-a revenit asupra hotărârilor luate la Conciliul Vatican I, care reprezentau un impediment capital în încercarea de unire a Bisericilor.

Schimbările care au avut loc în Biserica Romano-Catolică au fost reglementate la Conciliul Vatican II, unde a existat o adevărată luptă între cele două curente, cel progresist și cel conservator. Curentul conservator considera că nu era potrivit pentru Biserică să înceapă un dialog cu comuniștii, având în vedere propagarea ateismului de către ei, mai ales că în țările comuniste Biserica era persecutată, în special cea catolică, care avea o conducere

⁴ idem A.M.A.E., fond Vatican, problema 220, anul 1965, fila 4.

⁵ Idem A.M.A.E., anul 1968, fila 43.

centralizată, reprezentată de Sfântul Scaun. Peste două sute de episcopi și cardinali participanți la conciliu au semnat o declarație în care cereau refuzul unui dialog cu ateismul.

Sfântul Scaun în de calitate conducător al Bisericii Catolice era singurul în măsură să se îngrijească de soarta credincioșilor, atât din punct de vedere spiritual, cât și juridic, ceea ce deranja foarte mult conducerea comunistă.

Până la urmă Biserica Catolică renunță la anumite principii care erau o piedică în calea dialogului. Apropierea de țările comuniste necesita o politică complexă, care ar fi permis în același timp și posibilitatea unui dialog cu Bisericile Ortodoxe din țările respective, deoarece Bisericile Ortodoxe erau în marea lor majoritate în țări comuniste care le controlau și limitau în același timp activitatea pe toate planurile. Mai mult U.R.S.S. dorea formarea unui front ortodox care să fie condus de Moscova, inițiativă care a atras refuzul celorlalte Biserici Ortodoxe.

Tendența care este adoptată de Papa Ioan al XXIII-lea de înnoire a Bisericii, a adus cu ea și crearea unor noi organisme sau reorientarea celor existente⁶. În anul 1960 în data de 30 mai, este creat Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, care avea ca prim scop discutarea cu celelalte biserici a condițiilor în care ar fi dispuse să trimită observatori la Conciliu II Vatican.⁷ Această direcție a fost urmată, în perioada când Secretariatul era condus de cardinalul Augustino Bea. După anul 1966, activitatea se reorientează, având ca sarcină desfășurarea unei activități ecumenice susținute, care să permită începerea unui dialog cu celelalte Biserici⁸.

În anul 1964 a luat ființă Secretariatul pentru necreștini, al cărui președinte era Paolo Marella, având ca scop inițierea dialogului între Biserica Romano-Catolică și religiile necreștine ca islamismul sau mozaismul⁹.

Este prezentat în continuare Secretariatul pentru necredincioși, care la început s-a numit pentru atei. Acesta a luat ființă în anul 1965, când s-a sfârșit Conciliul VaticanII. Președinte al acestui organism a fost numit cardinalul Frantz König, arhiepiscopul Vienei. Secretariatul a avut la început denumirea "pentru atei", dar la insistențele președintelui Tito, i-a fost schimbată denumirea în "pentru necredincioși". O altă cauză care a concurat la schimbarea denumirii a fost și spectrul mai larg pe care dorea să-l primească, adică să cuprindă în orizontul activității sale și pe atei care au început să se organizeze în asociații de sine stătătoare, în afară de atei care existau în țările comuniste¹⁰.

În continuare autorul documentului prezintă activitatea Secretariatului, pornind de la elemente administrative, cum ar fi alegerea președintelui, care era episcop într-o țară neutră, Austria, cu care toate țările comuniste aveau relații oficiale, ceea ce îi dădea posibilitatea de a efectua vizite în calitate de reprezentant al acelei țări. Așa a reușit să viziteze aproape toate țările comuniste până în anul 1968, dar mai ales să se intereseze de situația credincioșilor și clerului catolic din țările respective.

În același timp a reușit să realizeze un dialog cu reprezentanți ai ierarhiei ortodoxe din respectivele țări, iar în cazul României a reușit ca Patriarhul să-l viziteze la Viena. A fost un pas în față având în vedere stadiul discuțiilor, dar mai ales perspectivele care s-au deschis, întărind ceea ce dorea și patriarhul, realizarea unei unități în diversitate.

Nu numai președintele era recunoscut pe plan internațional ca specialist în Istoria religiilor, dar și secretarul său Vincenzo Miano, decanul Facultății de Filosofie a Universității

⁶ *Ibidem*, fila 44.

⁷ Card. Augustino Bea, *L'unione dei cristiani*, Roma, 1962, p. 39.

⁸ *Idem* A.M.A.E., anul 1968, fila 44.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*, fila 45

Salsiene din Roma,¹¹ care avea o foarte bună pregătire în doctrina marxistă, ceea ce îi permitea să organizeze în cunoștință de cauză lupta împotriva ei.

Prima grijă a Secretariatului a fost să lupte pentru înființarea la Facultățile de teologie a unor catedre de marxism, pentru ca studenții să cunoască mai bine care erau principiile sistemului și astfel să le poată combate. Lupta împotriva ateismului comunist nu s-a oprit doar la acest nivel, ci a continuat prin publicarea mai multor studii, dar și constatarea la fața locului, prin reprezentanți, a situației ateismului și hotărârea ca acolo unde va fi posibil să se înființeze centre naționale ale Secretariatului¹².

Autorul documentului considera, în continuarea materialului, că prin înființarea organismelor post și ante conciliare, Vaticanul nu a epuizat problemele pentru care au fost create. Este adevărat, dar trebuie apreciată atitudinea și dorința de a schimba atitudinea față de celelalte religii și de țările comuniste și, putem concluziona în acest sens că în urma deschiderii pe care a înregistrat-o prin hotărârile Conciliului, Vaticanul și-a dat seama că nu o atitudine de “război rece” poate rezolva situația, ci doar deschiderea și acceptarea dialogului de ambele părți.¹³

Autorul prezintă într-un mod subiectiv necesitatea de schimbare a Bisericii Romano-Catolice, “deoarece Curia Papală se simțea amenințată în mod direct”¹⁴. Trebuie specificat un aspect important: Curia Papală nu era amenințată, chiar dacă exista un curent progresist între episcopii participanți. La sinoadele episcopilor din anii 1967 și 1969, prin hotărârile luate au arătat care era rolul episcopilor, aceștia având doar rol consultativ, rolul deliberativ revenindu-i în continuare Curiei, de unde reiese că nu a fost amenințată în nici un fel poziția pe care s-a plasat înainte de Conciliu.

Papa Paul al VI-lea trebuia să fie un arbitru abil pentru a păstra echilibrul între cele două partide care s-au format după Conciliu. Această atitudine, precum și alegerea chibzuită în funcțiile de conducere ale organismelor a unor persoane competente au concurat în bună măsură la reușita deschiderii Bisericii Romano-Catolice spre un dialog real cu celelalte biserici dar și cu țările comuniste. Aceste organisme au avut nevoie de câțiva ani pentru a înțelege mai întâi ele care sunt atât direcțiile pe care trebuie să le aprofundeze, cât și domeniile de activitate.

O problemă importantă a fost definirea termenului de “dialog”, care era înțeles în mod diferit de cele două fracțiuni. Din perspectiva fracțiunii conservatoare, un dialog cu comuniștii însemna neapărat recunoașterea lor. Latura progresistă în schimb, considera dialogul nu ca o recunoaștere, ci doar ca o colaborare care ajută la găsirea unor căi de coexistență¹⁵. Pentru a duce o luptă în cunoștință de cauză era necesar ca acest dialog să existe, chiar dacă trebuia să fie purtat între creștinism și ateism. Oricâte speculații am face, nu putem emite o idee care să prezinte un loc de întâlnire între cele două curente, dar prin dialog se putea ajunge la coexistență, care era necesară în condițiile istorice de atunci. Lipsa dialogului și a comunicării între cele două părți, a dus la persecuții foarte severe a creștinilor din țările comuniste, indiferent cărei biserici aparțineau ei.

Autorul documentului face din nou o apreciere subiectivă și emite o părere conform căreia rezervele Bisericii Catolice față de dialogul cu țările comuniste aveau la bază “teama conducerii de forțele noi ale societății, de repercusiuni concrete pe plan politic și social”.

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

¹³ Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă*, (Teză de doctorat), în “Ortodoxia”, anul XXVIII (1976), nr.1, p. 146.

¹⁴ *Ibidem*, fila 46

¹⁵ *Ibidem*

Trebuie să menționăm că Biserica Romano-Catolică era foarte influentă pe plan internațional mai ales după Conciliul Vatican II și nu frica de noua societate a stat la baza schimbării. Schimbarea intervine din nevoia de a face față lumii contemporane în ansamblul ei, mai ales că o parte a episcopilor doreau menținerea atitudinii pe care s-a plasat Papa Pius al XII-lea, adică întreruperea oricărui dialog cu elementele comuniste pe de o parte și păstrarea acelorași condiții pentru dialog în ceea ce privea Biserica Ortodoxă.

Este prezentată situația din Italia, unde, după părerea autorului, colaborarea între catolici și comuniști a reușit să răstoarne regulile democrației creștine¹⁶. Guvernul Italian a recunoscut statul papal și a permis acestuia să aibă un Nunțiu Apostolic care să apere interesele bisericii. Din această perspectivă putem afirma că țările cu o conducere comunistă din occident, tratau în alt fel Biserica Catolică față de țările din răsărit, unde a fost persecutată.

În continuarea documentului, autorul prezintă ideea de dialog pe plan internațional, ceea ce înseamnă colaborarea Vaticanului cu țările socialiste, idee neagreată de reprezentanții Curiei Romane, care recomandau "războiul rece" față de comunism, considerat un persecutor al religiei¹⁷. Pe bună dreptate comunismul poate fi considerat un persecutor, care nu numai că și-a impus prin forță propria ideologie în majoritatea țărilor, dar considera religia, în special cea creștină, ca inamic și pentru exterminarea ei a folosit măsuri radicale.

În anul 1968, în data de 2 octombrie, Secretariatul pentru necredincioși a elaborat un document în care admitea posibilitatea unui dialog între catolici și comuniști, subliniind în același timp că "dialogul este o realitate care nu poate fi negată și care trebuie cultivată"¹⁸. Această caracteristică a necesității dialogului îl face foarte important, fiind primul document care dezvoltă posibilitatea dialogului Bisericii Romano-Catolice cu țări comuniste.

Analiza făcută de reprezentantul român coroborată cu precizările făcute de cardinalul Frantz König, scoate la iveală aspectul teoretic pe care îl avea documentul¹⁹. Cu alte cuvinte, autorul care prezintă analiza documentului într-un material trimis Ministerului de Externe, era de părere că prin impunerea "condițiilor și normelor de realizare, precum și a rezervelor manifestate în privința dialogului, autorii lui îl golesc de conținut"²⁰.

Documentul analizat se numește "Dialogul cu necredincioșii", prezentat de cardinalul König, fiind publicat și analizat pe larg în presa din țările occidentale. Nu ne vom opri decât asupra analizei făcute de reprezentanții României, pentru a surprinde modul în care a fost el perceput.

Pentru început, este făcută prezentarea din punct de vedere tehnic a documentului, care cuprindea 30 de pagini, împărțite în două părți. Prima parte prezenta "Natura și condițiile dialogului", iar cea de-a doua se referea la "Norme practice", după care acesta să se desfășoare²¹.

Documentul prezenta două tipuri de dialog posibil între cele două părți: primul referindu-se la "o întâlnire pe planul unor simple relații umane pentru a crea o atmosferă de simpatie între interlocutori", iar al doilea tip se referea la "o întâlnire care dorea să stabilească condițiile pentru o colaborare în vederea determinării obiectivelor practice în ciuda divergențelor doctrinare"²².

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, fila 47

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

Primul tip de dialog a fost practicat de România cu reprezentanții Vaticanului pentru aducerea în țară a Columnei lui Traian, deoarece la această înțelegere s-a ajuns fără ca între cele două state să existe relații oficiale, dar la această situație nu s-a ajuns din cauza Vaticanului, ci din cauza României, deoarece reprezentanții Sfântului Scaun au fost dispuși să facă destule compromisuri, mai ales după anul 1965. Atunci nu trebuie să ne mire că, pentru a rezista în regimul comunist, Biserica Ortodoxă a făcut unele compromisuri, pe care le-ar fi făcut și celelalte Biserici dacă ar fi avut ocazia.

Revenind la documentul prezentat de autorul român în material, ne vom referi la prima parte care arată că “dialogul implică o anumită reciprocitate, deoarece fiecare dintre interlocutori dă și primește”, această calitate făcându-l diferit de polemică. Prin acest dialog sunt analizate posibilitățile și legitimitatea dialogului doctrinar²³. Acceptarea ideii de dialog între două părți presupune identificarea anumitor elemente care ar putea fi discutate, fiind un câștig real și acest pas. Documentul, așa cum a fost redactat, acceptă ideea de dialog chiar și între două părți cu gândire radical opusă, deoarece “chiar și între oamenii despărțiți prin divergențe radicale, există totdeauna posibilitatea întâlnirii și a comunicării”²⁴. Acest dialog, aceste întâlniri între părți cu concepții diametral opuse, implică riscuri majore, se afirma în document, dar, în ciuda riscurilor dialogul era recomandabil, deoarece era posibil ca el să existe. Plecând de la această idee, se recomanda dialogul cu oricine, atâta timp cât se respectau regulile. Totodată se recomanda ca dialogul să se desfășoare pe mai multe teme “accesibile rațiunii umane”, ca filosofia, religia, morala, istoria, politica, dar și teme artistice sau culturale²⁵.

Prin abordarea mai multor teme era posibil un dialog, deoarece nu implica neapărat o poziționare politică sau religioasă, care în cazul țărilor comuniste nu putea să existe din cauza evenimentelor istorice petrecute la mijlocul secolului XX. Începutul unui dialog făcea posibilă cunoașterea domeniilor și temelor care vor putea intra în discuție în viitor, această variantă fiind viabilă cel puțin teoretic.

În desfășurarea dialogului, se recomanda să se țină cont de diferența care există între dialogul doctrinar și dialogul practic. Dialogul doctrinar presupune, potrivit documentului, identificarea unor condiții precise. Din această cauză el nu va putea fi întrebuițat pe plan politic, deoarece “căutarea sinceră a adevărului”, nu poate fi pusă în practică, având în vedere care era cadrul în care se dezvoltă politica,²⁶ unde de cele mai multe ori nu prima adevărul, ci alte cauze.

În continuare este prezentată dificultatea care există în eventualitatea unui dialog cu comuniștii deoarece la ei există o strânsă legătură “între teorie și practică”, bineînțeles opinia prezentată de autorul materialului redactat pentru Ministerul Afacerilor Externe. În realitate este cunoscut faptul că exista cel puțin în cazul României, o diferență mare între teorie și practică sau între teorie și realitate. Dacă ar fi adevărat că teoria și practica sunt apropiate, atunci cel puțin în cazul credinței, al Bisericii, nu ar fi existat atâtea opreliști, deoarece teoretic Biserica se bucura de libertate și exemplele pot continua. La nivel teoretic, se poate vorbi despre o asemănare, care în cazul unui dialog putea să creeze confuzii și greutăți. Nerespectarea celor două tipuri de dialog putea să ducă la confuzii, transformând dialogul doctrinar într-unul practic, care era imposibil și neavenit cu comuniștii.

²³ *Ibidem*, fila 48

²⁴ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibidem*

Simplul dialog doctrinar pe diferite teme comune ar fi fost un pas înainte, cel puțin în cazul României care refuza orice tip de dialog oficial cu Vaticanul.

Referindu-se la document, autorul prezintă, citând că "fidelitatea față de adevăr trebuie, între altele, să fie tradusă într-un efort în prezentare"²⁷. Vaticanul punea astfel în gardă pe cei care urmează să poarte dialogul să țină seama de adevărul pe care trebuie să-l prezinte, dar și față de cel care trebuie să-l primească, fiind o condiție necesară pentru un dialog real. Îndepărtarea oricărui echivoc să fie făcută în timpul dialogului prin confruntarea ideilor prezentate pentru ca nu "prin mijlocirea cuvintelor având aceleași sunete, dar folosite sub diverse accepțiuni, să se ajungă la mascarea și nu la învingerea divergențelor"²⁸.

Pentru a nu exista astfel de suspiciuni, era recomandat ca cele două părți să determine de la început, în modul cel mai clar, sensul termenilor pe care îi vor folosi, înlăturând astfel orice ambiguitate. Dacă vor fi respectate aceste condiții, dialogul care va avea loc între cele două părți se va desfășura corect sau cel puțin vor fi respectate cele mai elementare reguli ale unui dialog²⁹.

În continuare, documentul abordează o problemă foarte importantă și anume a celor care poartă dialogul. Dialogul doctrinar a fost abordat cu oarecare teamă având în vedere că realizarea lui implica anumite riscuri, era nevoie de curaj pentru a putea expune corect și convingător propria poziție, dar trebuia în același timp ca persoana să fie în măsură să recunoască adevărul acolo unde era cazul³⁰.

Documentul prevedea printre altele anumite necesități, printre care adevărul, acesta urmând să se impună prin el însuși, pentru aceasta, "autoritatea interlocutorului trebuia să fie juridic recunoscută și efectiv respectată"³¹. Dacă se aplicau prevederile documentului, atunci nu putem vorbi despre posibilitatea unui dialog între reprezentanții Bisericii Catolice din România cu reprezentanții puterii, deoarece nu era recunoscută. De aceea Vaticanul încearcă pe toate planurile să restabilească legăturile diplomatice cu România și pentru aceasta face foarte multe compromisuri, care merg până la a accepta un dialog în termenii impuși de România, adică fără a se pomeni nimic de Biserica Greco-Catolică. Dar nici în aceste condiții nu a fost acceptat un dialog oficial, de frica unor angajamente, dar mai ales pentru a nu schimba în nici un fel legile adoptate în anul 1948.

După aceste precizări cu privire la dialogul doctrinar sunt anunțate condițiile unui "dialog pe planul acțiunii". Acesta putea fi stabilit pentru colaborare între "persoane, grupuri sau comunități care au orientări doctrinare diverse sau chiar opuse"³². Mai departe sunt prezentate specificările de care trebuie să se țină seamă dacă dialogul se realizează cu mișcări sau doctrine contrare creștinismului, deoarece dialogul "poate uneori să evolueze spre poziții care nu sunt esențial solidare cu pozițiile de plecare". Aceasta este cauza pentru care se insista ca interlocutorii, cei care poartă dialogul, să fie persoane competente, iar termenii dialogului să fie stabiliți de la început.

În ciuda acestor dificultăți, se specifica în continuarea documentului că, "divergențele globale" nu trebuie să excludă dialogul, dimpotrivă trebuie să-l încurajeze. Aceste divergențe globale între sisteme, nu exclud "convergențele parțiale", prin care se pot afirma în comun

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ibidem*, fila 49.

³² *Ibidem*

anumite valori. De convergențele parțiale se putea profita mai ales în cazul unui dialog religios, unde de cele mai multe ori se pot descoperi elemente comune³³. Pornind de la elementele comune se poate dezvolta un dialog real, în cazul Bisericii Ortodoxe cu cea Romano-Catolică; se dezvoltă de altfel după Conciliu un dialog mai ales pe tărâm practic, foarte folositor în perspectiva întâlnirilor care vor avea loc. Trebuie specificat că divergențele din domeniul religios nu exclud convergențele, dar ele se referă în multe cazuri doar la situații cu caracter temporar.

În continuare, documentul sublinia anumite situații în care era imposibil să se realizeze convergențe doctrinare, situație în care cele două părți pot să ajungă la “un acord asupra unor obiective practice”. Dar pentru ca acordurile încheiate și colaborarea să fie legitime, era necesară respectarea unor condiții. O primă condiție era ca obiectivele urmărite de cele două părți să aibă ca scop realizarea binelui. A doua condiție specificată se referea la modul în care vor colabora cele două părți și anume “colaborarea să nu compromită valori fundamentale”. Prin valori fundamentale se înțelege cele referitoare la integritatea doctrinară și drepturile persoanei, respectarea libertății civile, religioase și culturale³⁴.

A doua condiție care era expusă nu putea fi respectată în cazul României, deoarece în perioada comunistă nu erau respectate nici libertatea religioasă a nici unei Biserici, libertatea civilă sau cea culturală. Toate se raportau la politica regimului, care prin măsurile pe care le adopta își impunea propriul punct de vedere. Nici măcar în cazul Bisericii Ortodoxe nu putem afirma că ar fi fost respectată libertatea religioasă, atâta timp cât vorbim despre interzicerea ca anumite clase sociale să frecventeze Biserica, cât timp au fost dărâmate mai multe Biserici, sau cât timp existau ierarhi care nu putea să-și conducă singuri eparhiile, statul controlând toate instituțiile.

Revenind la conținutul documentului, după ce sunt precizate condițiile generale, de care se va ține cont la orice dialog, sunt precizate condițiile specifice, care se referă la experiență, specificul local sau evoluția istorică. Pentru aceste situații, documentul prezintă câteva norme practice privind stabilirea dialogului³⁵. Sunt prezentate câteva “indicații generale”, care au în vedere diversitatea situațiilor din anumite țări, de care trebuiau să țină cont episcopii locali. Ei erau responsabili de inițierea dialogului concret din diferite țări, fiind cei mai în măsură, ca buni cunoscători ai situației concrete, și să ia cele mai bune măsuri sau să impună cele mai necesare condiții.

În legătură cu aceste specificități, documentul recomanda că “trebuie să se facă deosebire între țările cu o veche tradiție creștină și cele care nu au fost încă încreștinate”³⁶. Prin această precizare se reliefează faptul că dialogul prevedea alte condiții decât în cazul țărilor creștine, între cele creștine existând posibilitatea unui dialog teologic sau cel puțin asupra unor probleme teologice. În cazul României Biserica Ortodoxă a avut un rol important în desfășurarea dialogului, inclusiv în anul 1965, când au fost începute demersurile pentru aducerea în țară a Columnei lui Traian.

Realitatea din România încadrează țara noastră într-o a doua categorie a “țărilor care sunt creștine, dar sunt conduse de guverne care se declară atee”³⁷.

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibidem*, fila 50

Pentru ca dialogul să fie un succes, trebuie să se asigure o pregătire specială a seminaristilor și a preoților, chiar prin cursuri și studii speciale. Această specificare se baza pe imposibilitatea ca reprezentanții țărilor declarate atee să declare public un dialog pe probleme de credință, ceea ce-l făcea special, fiind necesară găsirea altor elemente care să fie dezvoltate. Cursurile speciale nu se adresau doar preoților și seminaristilor, ci și laicilor, care trebuiau să parcurgă cursuri de cultură religioasă superioară, iar în cazul tinerilor și al experților era necesar să se organizeze congrese corespunzătoare pentru a fi mai bine informați și a nu exista confuzii³⁸.

Pentru dialogul cu Bisericile creștine, erau prevăzute norme ecumenice speciale, existând cu acestea elemente comune, norme care trebuiau extinse și la colaborarea cu necreștinii, în special cu evreii și musulmanii³⁹.

În continuare, documentul face distincție între dialogul public și cel privat, pentru acesta din urmă fiind indicate o serie de exigențe, numite de "prudență". Ele veneau în ajutorul credinciosului catolic, care în urma unui astfel de dialog, dacă s-ar simți nepregătit, poate să recurgă la ajutorul unei persoane competente⁴⁰. Contactarea unei persoane competente avea ca scop ferirea celui care poartă dialogul, în primul rând de greșeli doctrinare, dar și de a-l proteja pentru a nu emite supoziții contrare eticii elementare. Prin relația cu persoane competente se putea cunoaște exact părerea Bisericii referitoare la anumite probleme concrete.

Pe de altă parte, dialogul public era inițiat și purtat numai de persoane competente și cu pregătire specială în domeniu, de cele mai multe ori fiind prezente la discuții nu persoane singulare, ci un grup de specialiști. Dialogul public implică o mai mare prudență, având în vedere repercusiunile care ar urma în urma unor acorduri, mai ales asupra opiniei publice. Sunt prevăzute două tipuri de dialog în ceea ce privește acesta, adică cel public și cel public oficial. Pentru cel public oficial, era nevoie de acorduri speciale din partea autorității bisericești, dar se spunea în document, "deși nu este exclus, acest tip de dialog are loc foarte rar din cauza condițiilor care trebuie îndeplinite"⁴¹.

Dialogul scris este ultimul de care se ocupă documentul. Acest tip de dialog se realiza în paginile unor reviste sau publicații. Se atrăgea atenția asupra grijii pe care trebuie să o manifeste cei care scriu, dar pe de altă parte acest tip de dialog "oferea cele mai mari garanții"⁴². Garanțiile se refereau bineînțeles la conținutul materialelor deoarece erau supervizate de persoane competente înainte de a fi publicate. Prin această supervizare erau evitate improvizațiile, dar și greșelile doctrinare, respectarea lor fiind foarte importantă pentru Biserică.

După prezentarea documentului, cardinalul König și alți oficiali ai Vaticanului au adus noi precizări referitoare în special la un posibil dialog între catolici și comuniști. Referitor la aceștia, cardinalul König a precizat că nu este posibil deocamdată un dialog practic între catolici și comuniștii atei. Făcând referire la atei necomuniști, el a afirmat că nu este "oficial posibilă o colaborare pe plan politic"⁴³.

Se făcea deci prin aceste ultime precizări o diferențiere clară între cele două categorii de atei, diferențiere care avea la bază spațiul geografic în care trăiau. Ateii comuniști erau încadrați geografic în țările comuniste, cu care Vaticanul nu putea să dezvolte un dialog, deoarece nici măcar condițiile politice nu permiteau acest lucru, lăsând la o parte diferența

³⁸ *Ibidem*

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*, fila 51

care există între credincioși și necredincioși. Cu atei necomuniști se putea dezvolta un dialog, chiar dacă nu era doctrinar. Discuțiile puteau aborda teme sociale sau politice și astfel se ajungea la o mai bună cunoaștere a ideilor celor două părți, cel puțin în problemele cu caracter general.

Autorul materialului pentru Ministerul Afacerilor Externe se referă în continuare la modul în care a fost primit documentul de presa internațională și care a fost reacția comuniștilor din vestul Europei.

Este prezentată reacția Partidului Comunist Italian și a ziarului socialist *“Avanti”*. La început, documentul Secretariatului pentru necredincioși a făcut senzație și a fost considerat ca un punct de plecare al dialogului dintre Vatican și țările comuniste. În Italia de exemplu, ziarele și publicațiile comuniste au prezentat în termeni extraordinari documentul, deoarece erau surprinși de noutatea admiterii, chiar și teoretice, a dialogului care fusese negat câteva decenii⁴⁴. În același timp, ziarele comuniste au făcut referiri la deosebirea de vederi care există între Partidul Democrat Creștin Italian și Vatican în privința acestui dialog. Partidul Comunist italian în schimb, în data de 11 octombrie, prin organul său ideologic, referindu-se la problema dialogului, sublinia: “dialogul în Italia a devenit în esență confruntare și căutare comună între comuniști și catolici ca un moment al unei ample sinteze unitare, dând dimensiunea actuală unei probleme devenită evidentă de mult timp și nerezolvată”⁴⁵. Prin această idee, comuniștii considerau dialogul ca o problemă necesară, uitând că Vaticanul nu i-a recunoscut politic decât târziu, iar dialogul, pentru a exista, trebuia să aibă loc între două părți care se recunosc reciproc. Prin admiterea dialogului, Vaticanul recunoștea tacit țările comuniste.

În data de 6 octombrie 1968, ziarul socialist *“Avanti”* scotea în evidență faptul că acest document a apărut ca o necesitate, deoarece Biserica Catolică trecea printr-o criză, nemaifiind la curent cu problemele anilor '70. Comuniștii considerau că, prin decizia de a accepta cel puțin teoretic un dialog cu ei, Vaticanul încerca să iasă “din pluriseculara autarhie în materie de doctrine sociale și politice, în afară de cea de credință, pentru a contribui la canalizarea unor forțe diverse în scopuri comune”⁴⁶.

Această acuză avea la bază în primul rând refuzul Papei Pius al XII-lea de a întreține relații cu elemente comuniste, refuz cauzat de marile diferențe în privința religiei. Atitudinea Papei era una normală față de un sistem care nu numai că nu credea, dar în același timp persecuta biserica și încerca să-și impună propriile idei prin forță.

Referindu-se la probleme concrete, ziarul italian prezenta o serie de aspecte privind școala și familia, care pot fi rezolvate printr-o colaborare între statul italian și Biserica Catolică. Statul italian pune în schimb bisericii și Vaticanului condiția să nu mai lezeze drepturile celor care nu cred sau nu sunt catolici. Această condiție era considerată de comuniști “o piatră de încercare” a sincerității dialogului, deoarece trebuia să fie respectată libertatea laică în cadrul regimului politic din Italia. Totodată socialiștii italieni precizau că vor rămâne intransigenți față de amestecul Bisericii în viața politică și socială a țării⁴⁷.

Cât privește posibilul dialog între catolici și comuniști pe plan internațional, cotidianul socialist era de părere că “este necesar ca guvernele comuniste și Sfântul Scaun să-și definească în mod liber relațiile”⁴⁸. Se poate discuta despre libertatea sau o oarecare libertate a guvernelor

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*, fila 52

⁴⁸ *Ibidem*

comuniste din vest, dar nu putem vorbi despre libertatea guvernelor comuniste din est de a adopta propria politică externă. Pentru vestici influența Moscovei era diminuată din cauza faptului că exista opoziție, guvernul chiar dacă era comunist, parlamentul nu era format dintr-un partid unic. Acești doi poli de putere diminueau pe de o parte forța comunismului, iar pe de altă parte influența Moscovei. În estul Europei situația era alta. Partidele comuniste care se aflau la putere au distrus opoziția, ceea ce le permitea o conducere după bunul lor plac, iar influența Moscovei era majoră. În cazul României, la conducere în anii '70 se aflau în fruntea partidului, în funcții de conducere, multe persoane care erau de origine rusă sau cel puțin au fost școliți ani buni la Moscova.

Revenind la cazul Italiei și la puterea opoziției, trebuie prezentată poziția Partidului Democrat Creștin, care accentua ideea că dialogul lansat de cardinalul König nu se referă la situații concrete și prin urmare comuniștii italieni profită în mod abuziv, încercând să facă din el un instrument politic pe plan intern. Au existat și alte forțe, ca de exemplu Mișcarea Socialistă Italiană, care criticau în termeni duri lansarea de către cardinalul König a ideii de dialog cu comuniștii. Ei își argumentau poziția prin faptul că doreau prin aceasta să tragă un semnal de alarmă, să nu fie acceptată această trădare și capcană în același timp, prin această concesie "de neiertat" ei considerând că se favorizează creșterea influenței comunismului nu numai în Italia, ci în întreaga lume⁴⁹.

Nu numai presa comunistă din Italia comentează acest document, ci întreaga presă și opinie publică internațională. În mare măsură, nu există diferențe față de comentariile italiene. Trebuie reținută totuși poziția autorilor și organizațiilor care vedeau documentul ca pe unul contradictoriu, dar în același timp îl apreciau ca pozitiv.

Biserica Romano-Catolică, prin acest document, dă cel puțin teoretic o altă conotație dialogului. Această schimbare a atitudinii se datorează Conciliului II Vatican, care schimbă orizontul de percepere a lumii contemporane. Era scoasă în evidență ideea dialogului care devine necesar și obligatoriu pentru oricine dorește să facă față ritmului rapid de transformări și să profite cât mai mult de unele aspecte practice ce decurg de aici.

Autorul român care redactează materialul prezintă concluziile de care Ministerul Afacerilor Externe trebuie să țină cont. El precizează că documentul "Dialogul cu necredincioșii" vine să consfințească o întârziere care făcea ca Biserica Romano-Catolică să nu mai aibă o politică actuală. Prin aceasta, biserica este obligată să recunoască o situație existentă unde atât credincioșii cât și necredincioșii trebuie să trăiască împreună⁵⁰.

Admiterea dialogului de către Biserica Romano-Catolică trebuia considerată ca pozitivă, având în vedere că atrăgea după sine mai multe schimbări ale politicii ei. Printre acestea putem menționa schimbarea atitudinii față de trecut când un dialog cu comuniștii era de neconceput. După redactarea documentului se poate vorbi de realizarea unor acțiuni comune, pe tărâmul practic. Putem prezenta atitudinea față de România căreia îi cedează Columna, dar trimite prin Crucea Roșie și ajutoare pentru sinistrați după inundațiile din anul 1967. Tot pe această cale putem crede că sunt acceptate de România unele ajutoare pentru repararea bisericilor catolice și a caselor parohiale sau ajutoarele primite de preoții catolici pensionari.

Trebuie văzute și unele aspecte practice care decurg din acest document. Pe de o parte, un dialog regăsit în înțelegeri și acțiuni comune pe plan politic, social, economic sau cultural. Poate fi identificat și un dialog ideologic, unde nici o parte nu era dispusă să facă

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ibidem*, fila 53

rabat de la principiile doctrinare. Comuniștii acuzau autorii documentului că i-au implementat acestuia prea multe prudențe și restricții, lăsându-i doar o limită minimă de aplicabilitate⁵¹.

În ciuda acestor amendamente, documentul era considerat de către comuniști foarte important, deoarece prin respectarea lui erau create condițiile realizării unor înțelegeri, fie ele și parțiale, dar de interes comun. Comuniștii recunoșteau că Biserica Catolică exercita o influență considerabilă pe plan internațional, că deținea numeroase instituții de învățământ, avea la dispoziție mijloace de propagandă puternice, dar ce-i interesa pe ei era exercitarea influenței mai mult sau mai puțin nemijlocită asupra partidelor democrat-creștine din Europa și nu numai. Aceste înțelegeri cu Vaticanul și acțiunile comune aveau efecte pozitive pe plan internațional în domeniul consolidării păcii, al combaterii unor abuzuri de putere în relațiile dintre state, dar și în ajutorarea țărilor slab dezvoltate prin combaterea foamei și a mizeriei⁵².

Tot prevederile acestui document vor duce, prin admiterea dialogului, la reglementarea unor probleme pe plan intern în cadrul diferitelor țări. Astfel putem vorbi despre un dialog real care a avut loc în acea perioadă între Vatican și Ungaria, Cehoslovacia sau Iugoslavia.

În ceea ce privește România, documentul permitea reglementarea situației Bisericii Catolice, căreia, prin dialog, putea să i se accepte statutul de funcționare, la fel ca celorlalte culte recunoscute de stat. Această prevedere se putea realiza printr-o înțelegere bilaterală care să garanteze respectarea principiilor independenței și suveranității naționale, a neamestecului în afacerile interne, a colaborării în domeniile practice în care interesele coincid⁵³.

Putem observa în această idee obsesia cu care România dorea să impună Bisericii Catolice un statut de biserică națională, care să nu depindă de Vatican. Neacceptând această condiție, Biserica Catolică rămâne la rangul de "tolerată", situația schimbându-se doar după anul 1989.

⁵¹ *Ibidem*, fila 54

⁵² *Ibidem*

⁵³ *Ibidem*, fila 55

**TRANSLATING GOD(S): THINKING THE DIVINE IN
INTERRELIGIOUS ENCOUNTER
(INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, 15-16 SEPTEMBRIE 2005)**

CRISTIAN SUCIU

CONSIDERAȚII PE MARGINEA UNEI CONFERINȚE INTERNAȚIONALE

În anul 2003, la Viena, s-a ținut prima întâlnire în cadrul Programului Intensiv Erasmus: *The Concept of God in Europe's Global Religious Dialogue*. Proiectul a fost susținut de un grup de profesori printre care s-au numărat Ass. Prof. Dr. Norbert Hintersteiner (Catholic University of America, School of Theology and Religious Studies), Prof. Dr. François Bousquet (Institut Catholique de Paris, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses), Prof. Dr. Jacques Haers (Katholieke Universiteit Leuven). Programul, finanțat din fonduri europene, a fost conceput ca un cadru larg de dialog, purtat de invitați din toate regiunile Europei, în trei întâlniri cu tematici diferite, subordonate temei generale. Programul de lucru pentru fiecare din cele trei conferințe a fost structurat în două secțiuni – cea a comunicărilor ținute de profesorii invitați și cea a grupurilor de lucru ale tinerilor cercetători, aflați în perioada de pregătire doctorală, din universitățile implicate în proiect.

Obiectivul declarat al proiectului este de a-i implica pe participanți în dialog și într-o reflecție comună asupra modului în care este gândit și perceput Dumnezeu astăzi, în Europa. Cele trei întâlniri care au avut loc și-au propus să reunească reprezentanți ai diferitelor tradiții religioase ale Europei. S-au avut în vedere contextualizările istorice, culturale și sociologice ale diverselor tradiții religioase din Europa. Punctul de interes l-a constituit abordarea fără complexe a problematicilor care generează tensiuni, sau chiar stări conflictuale, în spațiul european. Conferințele s-au dorit a fi și cadrul depășirii izolării diverselor tradiții teologice europene și a simplificărilor nocive în înțelegerea lor. Acesta este motivul pentru care au fost invitați universitari și tineri cercetători, atât din țările Europei Occidentale, cât și din Europa Răsăriteană.

Programul a înregistrat colaborarea a 24 de Universități din 20 de țări europene: Universitat Pompeu Fabra, Barcelona; Jihoceské univerzity v Českých Budejovicích, Budejovice; Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca; Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin; University of Dublin, Trinity College Dublin; Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt; University of Glasgow; Theologische Universiteit Kampen; Katholieke Universiteit Leuven; Universidade Católica Portuguesa, Lisboa ; Lunds Universiteit, Lund; Johannes Gutenberg Universität Mainz; Katholieke Universiteit Nijmegen; Institut Catholique de Paris; Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza Poznan; Universität Salzburg; Sofia University, Sofia; Szegedi Tudományegyetem, Szeged; Tartu Ülikool, Tartu; Aristoteleio Panepistemio Thessalonikes, Thessaloniki; Universität Wien; University of Helsinki; Free University Amsterdam; University of Bergen. Colaborarea Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca la acest proiect s-a realizat sub coordonarea Facultății de Teologie Romano-Catolică, prin lect. Dr. László Holló, pentru întâlnirile din 2003 și 2004, și lect. Dr. Korinna Zamfir, pentru cea din 2005.

Prima întâlnire, care a avut loc în mai 2003 la Viena, a fost urmată de întâlnirea de la Leuven din 1-11 septembrie 2004, sub titlul: *Postcolonial Europe in the crucible of cultures: reckoning with God in a world of conflicts*. Gazda manifestării a fost Katholieke

Universiteit Leuven. Discuțiile de la Leuven au încercat să ofere o cheie de interpretare a modului în care cadrul propus de noua Europă, în lumea globală contemporană, afectează felul în care teologii gândesc despre Dumnezeu.

Tematica pusă în discuție anul acesta, în cadrul conferinței desfășurate în perioada 5-16 septembrie la Institutul Catolic din Paris, s-a situat în același cadru de idei. Subiectele abordate au fost reunite sub titlul: *Translating God(s): Thinking the Divine in Interreligious Encounter*. S-a menținut același program de lucru, în două registre: comunicările profesorilor, în prima parte a zilei, și activitatea grupurilor de lucru ale doctoranzilor, în partea a doua a zilei. Grupurile de lucru au avut rolul de a oferi un *feed-back* pentru discuțiile purtate în prima parte a fiecărei zile. Bilanțul luărilor de poziție din interiorul acestor grupuri de lucru s-a făcut prin reunirea periodică a tuturor doctoranzilor în sesiuni plenare. Grupul de lucru a constituit și cadrul în care tinerii cercetători au avut prilejul să-și prezinte propriul domeniu de interes și să supună unei discuții critice rezultatele cercetării individuale. În acest context, au fost receptate cu interes comunicările doctoranzilor clujeni participanți la conferință: Marta Bodo (Facultatea de Teologie Romano-Catolică) – *Theatre as an Avenue for Religious Experience (Janos Pilinszky)*, Simona Ștefana Zetea (Facultatea de Teologie Greco-Catolică) – *L'indifférentisme religieux: un aspect à prendre en considération dans l'actuel dialogue religieux européen*, Alpar Hánko-Nágy (Facultatea de Teologie Reformată) – *Multiple Identities in Transylvania*, Cristian Suci (Facultatea de Teologie Ortodoxă) – *La théologie des énergies créées et ses implications pour une théologie orthodoxe des religions*.

Întâlnirea de la Paris, care s-a bucurat de o organizare ireproșabilă datorită echipei conduse de profesorul Francois Bousquet, și-a propus creionarea unei perspective panoramice asupra relevanței conceptelor tradiționale și formelor diverse pe care le îmbracă fenomenul religios în Europa începutului celui de al treilea mileniu. Comunicările au sesizat importanța includerii religiosului într-o discuție despre indiciile identitare ale unei societăți globale. Diagnosticarea situației religiozității în Europa, evaluarea relevanței conceptelor tradiționale în experiența religioasă a europenilor de astăzi, implicațiile socio-religioase ale prezenței unor comunități necreștine în spațiul tradițional creștin al Europei, impactul societății globale și al culturii informaționale asupra înțelegerii tradiționale a faptului religios, încărcătura semantică și importanța dialogului interreligios pentru o întâlnire fericită a oamenilor de religii diferite într-o Europă ce își schițează astăzi un nou profil identitar, au constituit temele majore în care s-au înscris textele prezentate de oaspeții Institutului Catolic din Paris.

Pentru a avea o perspectivă largă asupra provocărilor pe care societatea globală le aduce religiozității tradiționale, discuțiile au vizat și experiențe sau situații din alte spații decât cel european, care, totuși, a rămas permanent în centrul interesului. Au fost atinse teme precum situația politică și religioasă din Orientul Mijlociu și relevanța ei pentru o abordare responsabilă a factorului religios în societatea europeană, mozaicul cultural și religios al Americii Latine și tipurile de interferențe care au fost experimentate, specificul religiozității africane etc. Diversitatea modelelor metodologice asumate de participanți a reflectat complexitatea subiectelor abordate.

Programul conferinței a fost conceput pornind de la temele discutate, comunicările fiecărei zile fiind legate de tema generală pusă în discuție. Zilele de 6 și 7 septembrie au fost dedicate trasării liniilor generale ale discuției, pornind de la interacțiunile concrete între diferitele tradiții religioase în Europa. S-au pus în discuție noțiunea de „metisaj” cultural și religios, având ca punct de plecare situații înregistrate pe continentul american (prof. Virgilio Elizondo, USA), noțiunea de „criză” a transmiterii sau a tradiției în Europa timpului nostru

(prof. Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt – Germania), raportul dintre stat și religii în conformitate cu legislația comunitară, cu prezentarea unor cazuri concrete înaintate Curții Europene a Drepturilor Omului (prof. Claire de Hougue, Paris – Franța).

Programul zilelor III și IV ale conferinței a inclus prezentarea situației actuale a creștinismului în Europa. Au fost prezentate trei puncte de vedere (ortodox, protestant, catolic) asupra rolului și sarcinilor creștinismului în contextul mondializării. S-a insistat asupra problematicii largi pe care o implică subiectul, asupra mizei și a sensului prezenței creștine în lumea contemporană. Termenii discuției au gravitat în jurul ideii de mărturie creștină, cu un accent deosebit asupra specificității actului de mărturie pe care o implică realitățile contemporane. O perspectivă ortodoxă asupra provocărilor cărora trebuie să le răspundă creștinismul a oferit Pr. Prof. Dr. Remus Rus (*in absentia*) – *A New Deal for Christianity: An Orthodox Point of View*.

Situația actuală a Islamului în Europa a constituit subiectul zilei de 10 septembrie. Diversitatea internă a Islamului, așa cum este el prezent în țările Europei, și tensiunile care apar între mediul cultural de origine al musulmanilor și cultura occidentală, au oferit polii discuției. Interesul comunicărilor susținute a fost orientat înspre comunitățile islamice care au statut minoritar în țările Uniunii Europene. Au fost evaluate evoluțiile din ultimul deceniu și problemele, sau chiar riscurile, pe care o prezență musulmană, de un anume tip, le poate implica. Numărul comunităților musulmane crește spectaculos în Europa Occidentală, fapt datorat în primul rând emigranților din Maghreb – în Franța și Belgia, turci – în Germania, pakistanezi – în Marea Britanie. Comunități musulmane noi au apărut și în Cehia, cu importante centre la Praga și Brno. Dialogul pe marginea celor prezentate a certificat faptul că se impune o raportare responsabilă a europenilor față de implicațiile acestei prezențe musulmane, tot mai pregnante în peisajul religios al Europei.

În acest context, în discuții a fost atinsă și tema integrării Turciei în Uniunea Europeană. Dincolo de consecințele economice și geo-strategice ale procesului de integrare a Turciei, au fost propuse direcții de reflecție asupra noii situații care ar putea să apară în urma modificării ponderii musulmanilor între cetățenii Europei, prin integrarea a 70 de milioane de musulmani turci. Au fost inventariate dificultățile pe care acest proces le ridică, atât în plan politic, cât și în planul mentalităților. Integrarea Turciei adâncește impasul în care se găsesc cei care încearcă să contureze profilul noii Europe, iar impactul integrării Turciei asupra relației dintre stat și religii în Europa este unul dintre factorii ce nu trebuie neglijați într-o discuție despre viitorul Europei.

Lucrările au fost reluate luni, 12 septembrie, de această dată fiind vizate subiecte legate de prezența iudaică în Europa. S-a încercat situarea în contextul istoric a demersului teologic în secolul XX, prin comunicări precum „*Thinking About God and Evil After Auschwitz*”, o evaluare a pozițiilor contemporane în teodicee (Didier Pollefeyt – Leuven, Belgia), sau „*Jews and Protestants After the Shoah*” (Anne-Marie Reijnen – Bruxelles, Belgia). În aceeași zi, a fost prezentată și o radiografie a situației socio-religioase a comunităților romano-catolică și reformată din Transilvania de către lect. dr. Korinna Zamfir, de la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității Babeș-Bolyai – „*Religious and Ethnic Isolation in Transylvania*”.

Zilele de 13 și 14 septembrie au fost consacrate problemelor privind situația religiilor Asiei și Africii în Europa. Au fost abordate subiecte legate de formele de budism și hinduism care sunt prezente în spațiul european sau de sensul întâlnirii europenilor cu religiozitatea africană.

Agenda zilei de 15 septembrie a prevăzut o evaluare a inițiativelor de dialog interreligios înregistrate în Europa. Invitații zilei au fost persoane implicate în organizarea întâlnirilor interreligioase, care au prezentat experiența lor personală și cea a comunităților pe care le reprezintă, în dialogul interreligios - Jan de Volder (Sant' Egidio) și fratele John (Taizé).

Lucrările conferinței s-au încheiat în data de 16 septembrie cu evaluarea de ansamblu a exercițiului dialogic desfășurat la Paris, dar și a întregului Program Erasmus demarat în 2003, care se încheia odată cu această ultimă întâlnire. Bilanțul pozitiv al celor trei întâlniri sub titlul *The Concept of God in Europe's Global Religious Dialogue*, a fost considerat de participanți ca fiind un argument în favoarea dezvoltării unor proiecte similare. Organizatorii și-au declarat intenția de a sprijini inițiative privind manifestări de acest tip, care ar putea fi găzduite de universități din Europa Răsăriteană.

Conferința de la Paris, *Translating God(s): Thinking the Divine in Interreligious Encounter*, a constituit încă un prilej de a descoperi simultan dificultățile și limitele dialogului, dar și necesitatea unor astfel de întâlniri pentru cunoașterea reciprocă reală, departe de abstractul identităților fabricate. Prezența preponderent creștină a dat conferinței de la Paris aspectul unei pragmatice întâlniri ecumenice. Deși supusă riscului conceptualizării excesive, poate inerent cadrului universitar în care s-au purtat discuțiile, și al relativismului dogmatic sau al abordărilor sincretiste, întâlnirea găzduită între 5-16 septembrie 2005 de Institutul Catolic din Paris, a reprezentat, pentru participanți, șansa de a intra în contact direct nu cu idei abstracte, ci cu persoane, care ne-au revelat fiecăruia adâncimea propriei noastre structuri dialogice. Pentru o Europă dornică să se elibereze de propriile complexe identitare și de simptomele amneziei, ecourile unor astfel de întâlniri nu pot fi decât benefice.

BISERICILE UNGARIEI ȘI MOLDOVEI ÎN CEA DE A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI XV. O PERSPECTIVĂ TRANSILVANĂ

ALEXANDRU SIMON

RÉSUMÉ. *Les Églises de Hongrie et de Transylvanie dans la seconde moitié du XVe siècle. Une perspective transylvaine.* Le roi Mathias Corvin renforce et étend les droits des Roumains de Transylvanie, mais en 1490 l'aristocratie Roumaine refuse de soutenir Jean Corvin. Mathieu Corvin remplit une fonction unioniste au niveau religieux. Il accorde des privilèges à Cozia en 1473, et par ses actes de 1476, 1481, mis sous le signe de la collaboration et de la dépendance envers Rome, et destinés à la protection des Orthodoxes, Mathieu essayait de poser en représentant de ceux-ci, dans leur voie, unique, vers Rome.

L'organisation ecclésiastique de Transylvanie comprenait, en ce qui concerne les Orthodoxes, trois formations: les Serbes avaient le Belgrade, contrôlé par les Branković, fidèles à Mathieu. Les Ruthènes recevaient le Munkács, et les Roumains avaient une métropole à Feleac (1498).

L'Orthodoxie du royaume se partageait entre Belgrade et Feleac, de la même manière dont le Catholicisme était partagé entre Esztergom et Kalocsa. En dimensions terrestres, intra-statales, l'adaptation de l'aire ecclésiastique à l'espace politique une fois achevée, Le Feleac dépassait Suceava et Curtea de Argeș. Depuis le séculaire au spirituel, le Feleac était directement contrôlé par la couronne magyare par la position, la juridiction, et, indirectement, par sa soumission au protecteur moldave de la Transylvanie, Étienne, inférieur en rang monarchique. Sa puissance pénétrait par l'ordination de l'évêque à Suceava.

Par excellence, Étienne est le prototype Roumain du constructeur et du donateur. Mathias a, "suprenamment", une hypostase similaire, par des investitions et des donations numériquement comparables à celles d'Étienne, mais avec moins d'églises.

În Transilvania a cărei conducere Matia, după 1467, o încredințază unor oameni precum Balázs (Blasius) Magyar, specializat, în Slavonia, în zone problemă, se întâlnesc "chemările" întru' patronarea românității, adresate unui rege, de ascendență românească, și unui domn, a cărui importanță depășește limitele relațiilor calificate drept strict românești. Aici, unde timpul își supune rememorarea la două viziuni ale învinșilor, se intersectează două modele autoritare îndreptate asupra Ungariei și Moldovei. Utilizatorii lor, monarhii- unul dintre ei insista pe subordonarea celuilalt, chiar dacă apropiatii săi îi acceptau vecinului statutul și libertatea monarhică (1481), iar celălalt obișnuia să-i refuze întâietatea, cu toate că i-o recunoștea "în particular" (1475) - au în comun amestecul interpretativ și apartenența conștientizată, în diferite forme, din epocă, la același sistem regional și nu numai¹.

¹ Lajos Thallóczy, Samu Barabás, *A Blagay-család oklevéltára. Bevezető tanulmányokkal a család oklevéltára* (= "MHH", Diplomataria, XXVIII), Budapest, 1897, no. 202, p. 382 (pentru Magyar, sau, cum mai era cunoscut, *Maierblas*, *Gran Blas*); pentru relația ierarhică dintre Ștefan și Matia: Ioan Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare* (= *Documente Ștefan*), volumul II, *Hrisoave și cărți domnești, 1493-1503. Tractate, acte omagiale, solii, privilegii comerciale, salvo-conducte. Scrisori 1457-1503*, București, 1913, no. 147, p. 337; *Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia* (= "FRT", IV), editat Andreas Veress, volumul I, 1468-1540, Budapest, 1914 (= *Acta*), no. 32-34, p. 34-37; Karl Nehring, *Quellen zur ungarischen Außenpolitik in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts* (I) (= *Quellen*), în "LK", XLVII, 1976, 1, no. 107, p. 104; no. 152, p. 111; [Antonio Bonfini] Antonius de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum decades* (editores Iosephus Fögel, Béla Iványi, Ladislaus Juhász), volumul IV, Lipsiae, 1941 (= *Bonfini*), volumul IV, p. 115; dar și *A Tomaj Nemzetségbeli Losonczi Bánffy család története. Oklevéltár* (= *Losonczi-Bánffy*), volumul II, Bela Iványi, 1458-1526, Budapest, 1928, no. 221, p. 308;

În general, Matia Corvin confirmă și extinde libertățile românilor, care primesc cel mai mare număr de privilegii comunitare din istoria lor în regatul medieval ungar, atâta timp cât asemenea demersuri îi erau utile și nu puneau în discuție delicata, mai ales după revolta transilvană din 1467, relație a regelui cu comunitățile săsești. În asemenea coordonate, acestui monarh, din considerente obiective, românii îi erau utili. El nu putea decât să fie un rege "avantajos" pentru acești români, ca și pentru alți "ne-maghiari". Pe de altă parte, la 1490, vârfurile nobilimii românești promovate huniad au refuzat să-l susțină pe Ioan Corvin². A fost un

no. 229, p. 317, no. 262, p. 380 (acte semnalate de Victor Motogna, *Contribuții la istoria românilor în veacul al XIV-lea și al XV-lea (o nouă colecție de documente)*, în "RI", XVIII, 1932, 7-9, no. 8-10, p. 252-255, în urmă cu șapte decenii); reperi regale și transilvane, la Lajos Elekes, *Nagy István moldvai vajda politikája és Mátyás király* (=L. Elekes, *István*), Budapest, 1937, p. 49-55; Idem, *Système diétal des Ordres et centralisation dans les Etats féodaux* (=L. Elekes, *Système*), în *La Renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie. Renaissance und Reformation in Polen und Ungarn (1450-1650)*, herausgegeben von György Székely, Erik Fügedi, Budapest, 1963 (= "SHASH", LIII), p. 331-395; Idem, *A középkori magyar állam története megalapításától Mohácsi bukásáig* (=L. Elekes, *Állam*), Budapest, 1964, p. 201-265; Francisc Kiss, *Posesiuni moldovenești din Transilvania (secolele XV-XVI)*, în "SAI", XXX, 1975, p. 13-24; I. Toderășcu, *Unitatea românească medievală* (=I. Toderășcu, *Unitatea*), București, 1988, p. 128-135, 143-150; N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria* (ediție Georgeta Penelea), București, 1989 (=N. Iorga, *Ardeal*), p. 87-94; Karl Nehring, *Matthias Corvinus, Kaiser Friedrich III und das Reich. Zum Hunyadiisch-Habsburgischen Gegensatz im Donauraum* (=K. Nehring, *Matthias*), zweite ergänzte Auflage, München, 1989, "Anhang", no. 1-2, p. 202-204 (1463); Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei* (ediția a II-a, revăzută și adăugită), București, 1993, p. 66-72; Nicolae Edroiu, *Posesiunile domnilor Țării Românești și Moldovei în Transilvania (secolele XIV-XVI). Semnificații politico-sociale și cultural-istorice* (=N. Edroiu, *Posesiunile*), în *Istoria României. Pagini transilvane* (coordonator Dan Berindei), Cluj-Napoca, 1994, p. 45-62; I-A. Pop, *Voievodatul Transilvaniei și Părțile Vestice (secolele IX-XVI)*, în *O istorie a românilor* (coordonatori Stephen Fischer-Galați, Dinu C. Giurescu, Ioan-Aurel Pop), Cluj-Napoca, 1997 (=O istorie), p. 132 sqq.; Adrian Andrei Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii din vremea sa. Studii*, Cluj-Napoca, 1999, *passim*; a se vedea; pentru viziuni, în pofida "exotismului", Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: la conquête espagnole dans le folklore indigène*, în "Annales ESC", XXII, 1967, 3, p. 554-585; sistemul cărei i se aplică și la Elemér Mályusz. *A Magyar társadalom a Hunyadiak korában. A hűberség és rendiség problémája* (=E. Mályusz, *Kora*), în *Mátyás Király emlékkönyve születésének ötszázéves fordulójára* (szerkesztette Lukinich Imre), volumul I, Budapest, 1940 (=Mátyás), p. 309-434; Al. Simon, *În jurul bătăliei de la Vaslui (1474-1475). Considerații asupra relațiilor dintre Regatul Ungariei, Moldova și Țara Românească*, în "SUBBH", XLIX, 2004, 2, p. 3-26.

² Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privind istoria românilor* (=Hurmuzaki), volumul VIII, 1376-1650, București, 1894, no. 34, p. 29 (1493); *Codex Diplomaticus Partium Regno Hungariae Adnexarum. Magyarország Melléartományainak Okléveltara* (=C.D.H.), volumul IV, Lajos Thallóczy, Sándor Horváth, Jajca (Bánság, vár és város) története 1450-1527 (= "MHH", XL, Diplomataria), Budapest, 1915, no. 55, p. 80-81 (vezi și no. 58, p. 84-93); [Marino Sanudo cel Tânăr] *I diarii di Marino Sanuto (MCCCCXCVI-MDXXXIII) dall' autografo Marciano ital. cl. VII cod. CDXIX-CDLXXVII* (=Sanudo), publicati per cura di Guglielmo Berchet, Frederico Stefani, Nicolo Barozzi, Rinaldo Fulin e Marco Allegri, volumul I, 1496-1498, Venezia, 1879 (publicato per cura di F. Stefani), volumul I, col. 625 (1496); Gheorghe Șincai, *Hronica românilor*, în Idem, *Opere* (ediție Florea Fugaru), volumul II, București, 1968, p. 116; Gyula Schönherr, *Hunyadi Corvin János 1473-1504* (=Gy. Schönherr, *János*), Budapest, 1894, p. 175-191, 217-224; Ioan-Aurel Pop, *Privilegii obținute de români în epoca lui Matia Corvinul* (=I.-A. Pop, *Privilegii*), în "RI", sn, II, 1991, 11-12, p. 676; Ioan Drăgan, *Aspecte ale relațiilor dintre români și puterea centrală în timpul domniei lui Matia Corvinul (1458-1490)*, în "RI", sn, III, 1992, 9-10, p. 916; Idem, *Nobilimea românească din Transilvania 1440-1514* (=I. Drăgan, *Nobilimea*), București, 2000, p. 98, 233, 299-300; András Kubinyi, *Die Komitatsgespannschaften im Jahr 1490 und das Problem der Thronfolge von János Corvin* (=A. Kubinyi, *Problem*), în Idem, *Matthias Corvinus: die Regierung eines Königreichs in Ostmitteleuropa (1458-1490)*, Herne, 1999, p. 127-130; Idem, *Mátyás Király*, Budapest, 2001, p. 142-145; vezi și Ana Dumitran, *Aspecte ale politicii confesionale a Principatului calvin față de români: confirmările în funcțiile ecleziastice și programul de reconfirmare a Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, în "MT", V-VI, 2001-2002, 1-2, anexe, no. 10, p. 168-169, pentru raporturile ulterioare din

comportament în consonanță cu cel al majorității magnaților și baronilor regatului, care și au încălcat, în marea lor majoritate, promisiunea făcută monarhului de a-i sprijini fiul.

Lipsită de la dispariția lui Mircea cel Bătrân (1418) și Alexandru cel Bun (1432), de o mare personalitate, care să se integreze în structura statală ortodoxă extracarpatică, românitatea medievală și modernă își găsește în Ștefan împlinirea așteptărilor mult amânate și chiar depășirea acestora. Este continuarea legitimă a unui timp închinat consolidării unei rupturi, consacrate ca defnire statală sub formula nașterii celor două *libertăți românești*. Așteptarea prelungită și împlinirea nevoii sunt totodată, cu sau fără poetizare, dorințe ale simplității simplificatoare, ale găsirii unei clarități conforme cu opțiunea genetică³.

Hațeg. Vezi pentru Moldova și *Hurmuzaki*, volumul II-1, 1451-1575 (editat de Nicolae Densușianu), București, 1891, no. 12, p. 13 (jurământul *cum tota patria*); *Letopisețul anonim al Țării Moldovei*, în *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI publicate de Ioan Bogdan* (ediție P.P. Panaitescu), București, 1959 (=Cronicile), p. 18; conceptul de "Ungarie primitivă" și absorbția în structurile statale (cazul german), la Erik Fügedi, *A befoadó: a középkori magyar királyság*, în "TSz", XXII, 1979, 2, p. 355-376; vezi și János M. Bak, *Königtum und Stände in Ungarn im 14.-16. Jahrhundert* (=J.M. Bak, *Königtum*), Wiesbaden, 1973, p. 54-58; Idem, *Monarchie im Wellental. Materielle Grundlagen des ungarischen Königtums im 15. Jahrhundert* (=J.M. Bak, *Wellental*), în *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich* (herausgegeben von Reinhard Schneider), Sigmaringen, 1987, p. 363-368; A. Kubinyi, *A Mátyás-kori államszervezet* (=A. Kubinyi, *Állam*), în *Hunyadi Mátyás. Emlékkönyv Mátyás király halálának 500. év-fordulójára* (szerk. Rászó Gyula és V. Molnár László), Budapest, 1990, p. 58, 63-66, 75-83; între membrele, etnicizante, ale Sfintei Coroane, merită verificată formularea lui Jenő Szűcs. "Cineva putea fi *gente Hungarus* în timp ce era și *natione latinus*, adică de origine și limbă română" (*A nemzetiségi ideológia középkori histórikuma*, în "Valóság", XI, 1968, 6, p. 40-41; Joseph Held, *Hunyadi, Legend and Reality*, New-York, 1985, p. 64). Când șambelanul său (1466-1468), trece, în 1469, de partea lui Frederic (A. Kubinyi, *Zur Frage der Toleranz im mittelalterlichen Königreich Ungarn* (=A. Kubinyi, *Toleranz*), în *Toleranz im Mittelalter* (herausgegeben von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann), Sigmaringen, 1998, p. 206, nota 122), Matia își numește fostul fidel, *homini Almano et advene et regni Hungariae ab exordio inimico de sanguine nato*. Regatul Ungariei își avea sângele său, nu regatul maghiar(-ilor). Astfel, o privire asupra raportului *valahi-români* merită aruncată. Distincția ungar-maghiar este dată de deosebire între condiția de supus al regatului (asimilator) și apartenența la grupul etnic așezat, în coordonate medievale de putere, la vârful societății, care în secolul XVI se diferențiază confesional. *Valahii* sunt o masă denominativă etnică din sud până în nord, diferențiată creștin (D.D. Mototolescu, *Jus Valachicum în Polonia*, București, 1916; Silviu Dragomir, *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu* (= S. Dragomir, *Valahii*), București, 1959, *passim*). *Românii* preiau, nord-dunărean, marile particularizări zonale și statale și sunt comasați într-o identitate ortodoxă, cu diversificările date de secolele XVIII-XX mai ales (A. Armbruster, *Terminologia politico-geografică și etnică a țărilor române în epoca constituirii statelor*, în *Constituirea statelor feudale românești* (coordonator Nicolae Stoicescu), București, 1980, p. 254-259; I.-A. Pop, *Națiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI* (=I.-A. Pop, *Națiunea*), București, 1998, *passim*). Astfel, când, inclusiv medieval raportul etnic-confesional în deosebirea unui grup pare inversat la români, cărora le lipsește și un mediu statal de tip ungar, am preferat, cum destule sunt necunoscute, să nu apelăm la deosebirea ungar-maghiar în mediul valah.

³ Tonalitatea sintezelor, A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiana* (=A.D. Xenopol, *Istoria*), volumul II, *De la întemeierea Țărilor Române până la moartea lui Petru Rareș, 1546* (ediție Nicolae Stoicescu, Maria Simonescu), București, 1987 (1896), *passim*; N. Iorga, *Istoria românilor* (=N. Iorga, *Istoria*), volumul III, *Ctitorii* (ediție V. Spinei), București, 1995 (1937), *passim*; Constantin C. Giurescu, *Istoria Românilor* (=C.C. Giurescu, *Istoria*), volumul II, *De la Mircea cel Bătrân și Alexandru cel Bun până la Mihai Viteazul*, București, 2001 (1935); este păstrată în ultimul mare efort istoriografic de ansamblu dedicat Evului Mediu Românesc, *Istoria Românilor*, volumul IV, *De la universalitatea creștină către Europa "patriilor"*, București, 2001 (=Istoria), *passim* (ca ton de ansamblu, vezi aici și *Istoria României. Compendiu* (coordonatori Ioan-Aurel Pop și Ioan Bolovan), Cluj-Napoca, 2004 (=Compendiu), *passim*; pentru Mircea, vezi [P[etre].P[anaitescu]. *Mircea cel Bătrân* (ediție Gheorghe Lazăr), București, 2002 (=P.P. Panaitescu, *Mircea*), *passim* (1944); Alexandru V. Diță, *Mircea cel Mare-între realitatea medievală și ficțiunea*

Porțile credinței

Distincția creștină nu-i îndepărta de sursa regală de profit, sub Matia, după unirea florentină. Dimpotrivă, structurarea creștină părea să contribuie, în mod substanțial, la apropierea lor de monarhie. Ca în cazul ascensiunii lor politice, originile erau în timpul lui Sigismund de Luxemburg. În veacul XVII, Matia lua locul acestuia în paradigma unionistă, de “primat ortodox”, construită în jurul minunilor Sfântului Nicodim. Precum Sigismund pentru Vodița și Tismana (1418, 1419, 1428), Matia acordase un privilegiu Coziei (1473)⁴.

Prin actele sale din 1476, 1481, așezate sub semnul colaborării cu și al dependenței față de Roma, și destinate protejării ortodocșilor, Matia încerca să pozeze în reprezentat al acestora, în cale, unică, a lor spre Roma. Raportul, delicat, al *grecilor* cu biserica ungară catolică era “imobilizat” de *dreptul de patronat* al monarhului. Situația nu pare diferită la Ștefan. Acțiunile, în nume moldav, de deschidere apusenă au nervuri politice puternice⁵.

istoriografică modernă, București, 2000, *passim* (vezi și, ca termen de comparație pentru Ștefan cel Mare, expresia aniversară formată de volumul *Marele Mircea Voievod* (coordinator Ion Pătroiu), București, 1987, *passim*); pentru Alexandru cel Bun, Constantin Cihodaru, *Alexandru cel Bun (23 aprilie 1399-1 ianuarie 1432)*, Chișinău, 1990, *passim* (Iași, 1984). În final, tonul este dat de N. Iorga, *Istoria lui Ștefan cel Mare*, Chișinău, 1990 (București, 1904), *passim*. Pe de altă parte, pentru folosirea sintagmei de *libertatea românească*, a lui N. Iorga, vezi Idem, *Istoria*, volumul III, *passim*; pentru formarea statală, dincolo de teorie, în primul rând la Gheorghe I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești* (ediție Valeriu Râpeanu), București, 1980, *passim*; Ș. Papacostea, *Geneza statelor românești în evul mediu* (ediția a II-a, adăugită), București, 1999, *passim*. Cât privește, prezenta lucrare, care cumulează și sintetizează pasaje prezentate anterior, sub efectul aniversar al anului 2004 (de exemplu: *The Use of the “Gate of Christendom”. Hungary’s Mathias Corvinus and Moldavia’s Stephen the Great Politics in the late 1400’s* (= Al. Simon, *Gate*), în “QCR”, III, 2004, p. 205-224, *Stephen the Great and his Involvement in Transylvania*, în “TR”, XIII, 2004, 2, p. 35-53; *Între porturi și cer. Chilia, Cetatea Albă, Istanbul și Veneția în vara anului 1484* (= Al. Simon, *Porturi*), în “AMN”, XXXIX-XL², 2002-2003 [2005], p. 229-271; *Brațele crucii. Politicile creștine ale Ștefan cel Mare și Matia Corvin Keresztfák. Nagy István és Hunyadi Mátyás keresztény politikája*, în *Doi monarhi creștini europeni la sfârșitul Evului Mediu: Ștefan cel Mare și Matia Corvin. Két Európái kersztény uralkodó a középkor végén: Nagy István és Hunyadi Mátyás* (volum îngrijit de Ovidiu Mureșan), Cluj-Napoca, 2005, în curs de apariție), prin ea, încercăm să stabilim un reflector huniad pentru Ștefan și astfel îl așezăm pe Matia în plan secundar, deși, pe parcurs, atenția acordată celuia din urmă crește tot mai mult.

⁴ Vezi *Documenta Romaniae Historica* (=D.R.H.), seria B, *Țara Românească*, volumul I, 1250-1500 (îngrijit de Damaschin Mioc, P.P. Panaitescu), București, 1966, no. 44, p. 88-90; no. 46, p. 92-93; no. 47, p. 93-95; no. 62, p. 118-122; no. 144, p. 241 (datorită precedentului Sigismund de Luxemburg, a tonului general al actului, din cauza evenimentelor ulterioare, actul lui Matia, din 29 iunie 1473, exprimă, politic, în primul rând, implicarea suzeranului în pământurile vasalului); Virgil Ciocîltan, *Înțelesul politic al “mînumii” Sfântului Nicodim de la Tismana* (=V. Ciocîltan, *Nicodim*), în “SMIM”, XXII, 2004, p. 159; față de Tismana, își manifestase grija și Iancu de Hunedoara, în drum spre Varna (1444). Este un fapt care contrastează cu incendierile ulterioare de biserici din sudul Dunării ale *cruciaților* (D.R.H., seria D, *Relațiile între Țările Românești*, volumul I, 1222-1456 (volum îngrijit de Ștefan Pascu, Constantin Cihodaru, Konrad G. Gündisch, Damaschin Mioc, Viorica Pervain), București, 1977, no. 276, p. 384-387). Sub raport general, a se vedea în special, A.A. Rusu, *Ioan*, p. 79 sqq.; I. Drăgan, *Nobilimea*, p. 182-185; în acest context, nevoia reluării raporturilor, daniilor seculare ale lui Ștefan (câte au supraviețuit/ câte “au fost”) este și mai stringentă. Iar, cu accent evident pe regatul ungar, o paralelă români-sârbi, în mod particular, poate fi și ea foarte utilă (vezi și A. Kubinyi, *Toleranz*, p. 198-202), la fel cum este utilă, mai ales, pentru Moldova, comparația cu, raportarea la situația din Polonia-Lituania (F. Solomon, *Politică și confesiune la început de Ev Mediu Moldovenesc* (=F. Solomon, *Politică*), Iași, 2004, p. 169-177, pentru perioada premergătoare conciliului florentin).

⁵ *Hurmuzaki*, volumul II-2, 1451-1510 (editat de N. Densușianu), București, 1891, no. 219, p. 244-245; V. Fraknoi, *Mátyás Kiraly levelei. Küllügyi Osztály* (=M.K.L.), volumul II, 1480-1490, Budapest, 1895, no. 32, p. 49; no. 33; p. 50-51; E. Mályusz, *Das konstanzer Konzil und das königliche Patronatsrecht in Ungarn* (=“SHASH”,

Neschimbat la nivelul fundamentelor sale, liantul secular-spiritual nu părea însă să ofere multe posibilități de implicare lui Ștefan. Mai mult, și el cultivase estomparea a limitei, fără a renunța la individualitatea ortodoxă. În coordonatele principiului segregării nete, atitudinea trebuia să reducă mijloacele de exprimare moldave în cadrul ortodoxiei ardelene. Identitatea în tonalitate creștină cu discursul huniad, lipsurile organizatorice ale credinței românilor din regat lăsau atitudinii sale mari șanse de reușită în contextul anti-otoman⁶.

Cu aproape un secol în urmă, circumstanțe politice și idei unioniste similare, având reacții adverse de rigoare, aduseseră mitropoliei Ungrovlahiei a lui Mircea cel Bătrân drepturi asupra jumătății sudice a Transilvaniei, și poate mai mult. La sfârșitul secolului XVI, conjunctura se repetă. Particularizată de efectele Reformei, de reverberațiile unirii de la Brest (1596), ea îi permite lui Mihai Viteazul să se constituie într-un "reîntemeietor" al bisericii ortodoxe transilvane. La nivel ecleziastic de rit răsăritean, existau cele mai mari disponibilități transcarpatine⁷.

Cu excepția cazului maramureșean și problematicei concedări a Ciceului, a Cetății de Baltă, mai ales, ocazie cu care, la 1495, când se punea problema revenirii lor sub ascultarea vechiului stăpân, locuitorii de pe domeniul Ciceului își manifestă dorința de a rămâne supușii domnului de la Suceava, Moldova are un însemn ardelean românesc doar pe Dealul Feleacului. Aici, vistiernicul Isac face o donație pentru *mitropolia din Feleac* (1498)⁸.

XVIII), Budapest, 1959 (=E. Mályusz, *Recht*), p. 3-121; Charles D'Eszlary, *Histoire des institutions publiques hongroises* (=Ch. D'Eszlary, *Histoire*), volumul II, Paris, 1962, p. 188-189; Eugen Stănescu, *Tendances politiques et états d'esprit au temps d'Etienne le Grand, à la lumière des monuments écrits*, în "RRH", IV, 1965, 2, p. 251; Ștefan Andreescu, *Cu privire la ultima fază a raporturilor dintre Moldova și Genova* (=Șt. Andreescu, *Genova*), în "AIIAI", XIX, 1982, p. 216; Ștefan Sorin Gorovei, 1473: *Ștefan, Moldova și lumea catolică* (=Șt. S. Gorovei, 1473), în "AIIIX", XXIX, 1992, p. 75-84.

⁶ Simbolic: Augustinus Theiner, *Vetera monumenta historica Hungarica sacra illustrantia* (=V.M.H.H.), volumul II, *Ab Innocentio PP.VI. usque ad Clementem PP.VII. 1352-1526*, Roma, 1859, no. 634, p. 450; Aloisie Ludovic Tăutu, *Spirit ecumenic între papalitate și români pe vremea lui Ștefan cel Mare*, în *Omagiul canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani. Opere*, volumul I, *Istorie*, Roma, 1975 (= "Bună Vestire", XVI, 1975, ianuarie-martie), p. 335-344; Ileana Căzan, *Imaginarși simbol în heraldica medievală*, București, 1996, p. 116; practic: Daniel Barbu, *Byzance, Rome et les Roumains. Essai sur la production de la foi au Moyen Âge*, București, 1994, p. 51-53; Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Iași, 1997, p. 527-534; Toader Nicoră, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, 1997, p. 87-88.

⁷ Secolul XIV la Ioan I. Nistor, *Legăturile cu Ohrida și Exarhatul Plaiurilor* (=I.I. Nistor, *Legăturile*), în "AARMSI", s. III, t. XXVII, 1945, p. 18-20; Alexandru Elian, *Legăturile mitropoliei Ungrovlahiei cu patriarhia de Constantinopol și cu celelalte biserici ortodoxe. De la întemeiere până la 1800* (=Al. Elian, *Legăturile*), în "BOR" LXXVII, 1959, 9-10, p. 904-935; Radu Popa, *Zur kirchlichen Organisation der Rumänen in Nordsiebenbürgen im Lichte des patriarchalischen Privilegiums von 1391* (=R. Popa, *Organisation*), în "OKS", XXIV, 1975, 4, p. 301-317; John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantine-Russian Relations in the 14th Century*, Cambridge, 1981, p. 226 sqq.; D. Barbu, *Umbra lui Mircea la Cozia. O ipoteză genealogică*, în "AG", I (VI), 1994, 1-2, p. 24-25; Al. Simon, *În jurul Carpaților. Formele și realitățile genezei statale românești* (=Al. Simon, *În jurul Carpaților*), Cluj-Napoca, 2002, p. 576, nota 31; secolul XVI la N. Iorga, *Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul și Mitropolia Ardealului*, în "AARMSI", s. II, t. XXVII, 1904-1905, p. 1-35; Oskar Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)* [în "SPM", V, 1958, p. 9-444], Roma, 1958 (=O. Halecki, *Brest*), p. 182; Pompiliu Teodor, *Politica ecleziastică a lui Mihai Viteazul în Transilvania*, în "RI", sn, IV, 1993, 5-6, p. 473-489; Șt. Andreescu, *Mihai Viteazul și Roma*, în Idem, *Restitutio Daciae*, volumul III, *Studii cu privire la Mihai Viteazul*, București, 1997, p. 227-282; Florin Pintescu, *România din Transilvania la sfârșitul secolului XVI și începutul secolului XVII*, Suceava, 2004, p. 132-143.

⁸ *Acta*, no. 41, p. 46-47; Emil Turdeanu, *Manuscrise slave din timpul lui Ștefan cel Mare* (=E. Turdeanu, *Manuscrise*), în "CLiit", V, 1943, p. 177 (cf. Constantin Rezachevici, *Un tetraevanghel necunoscut aparținând familiei dinspre mamă a lui Ștefan cel Mare*, în "SMIM", VIII, 1975, p. 180; Isac ar fi fost ruda lui Ștefan, nepot de văr, pe linie maternă,

Din documente, episcopia din Vad, de pe domeniul Ciceului iese doar în timpul lui Petru Rareș. Poate apăruse sub Ștefan cel Mare, de vreme ce disputele și rezolvările din veacul XVI nu-i aduc sub păstorire teritoriile Cetății de Baltă. Atunci, episcopia Vadului ar fi fost creată pentru susținerea Feleacului, cu care era în conflict la anul 1536⁹.

La porțile Clujului, în afara marilor zone de concentrație românească din Ardeal și a domeniilor domnești, pe pământurile unei comunități românești aflate de peste un secol în serviciul și sub ocrotirea coroanei ungare, se găsește probabil cea mai importantă urmă ardeleană a lui Ștefan. Însăși locul invocat și caracterul afirmației indică cât de relative sunt mijloacele cunoașterii în raport cu sursele medievale. Practic, pe terenul lui Matia, Ștefan și-ar așeza un însemn de putere. Încă o dată în cursul reamintirii, atenția este cerută¹⁰.

idee de privit însă cu prudență); Radu Constantinescu, *Moldova și Transilvania în vremea lui Petru Rareș. Relații politice și militare (1527-1546)*, București, 1978 (=R. Constantinescu, *Transilvania*), p. 9-17; N. Edroiu, *Posesiunile*, p. 49-50; legăturile și la Mircea Păcurariu, *Legăturile bisericii ortodoxe din Transilvania cu Țara Românească și Moldova în secolele XVI-XVIII*, în "MA", XIII, 1968, 1-2, p. 9-18; A.A. Rusu, *Datarea ferecăturii evangheliarului lui Lațcu Cânde de la mănăstirea Neamț*, în "AIIAI", XXIV², 1987, p. 357-362.

⁹ Hurmuzaki, volumul XV-1, *Acte și scrisori din arhivele orașelor ardeleni Bistrița, Brașov, Sibiu, 1376-1600* (editate de N. Iorga), București, 1911, no. 1221, no. 495, p. 272; no. 624, p. 337; no. 685, p. 336; József Kádár, László Réthy, Károly Tagányi, *Szolnok-Doboka monographiája* (=Szolnok-Doboka), volumul V, Deés, 1905, p. 555; *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare* (culegere îngrijită de Mihai Berza), București, 1958 (=Repertoriul), no. 7, p. 93; Ștefan Lupșa, *Mitropolia Ardealului în veacul XVI* (=Șt. Lupșa, *Mitropolia*), în "MA", V, 1960, 7-8, p. 573-598; M. Păcurariu, *Istoria bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918* (=M. Păcurariu, *Transilvania*), Cluj-Napoca, 1992, p. 104; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 103; cazul Vadului (și cel al Feleacului) este interesant și datorită conexiunilor și creațiilor ecleziastice îndoienice care împânzesc secolul, ca prezent și ca trecut (nu mai puțin sugestiv pot fi elementele de ordin artistic și arhitectonic; Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale românești* (ediție anastatică coordonată de Marius Porumb, Cluj-Napoca, 2001), volumul I, *Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului* (=V. Vătășianu, *Istoria*), București, 1959, p. 573-576; M. Porumb, *Bisericile din Vad și Feleac. Două ctitorii moldovenești din Transilvania* (=M. Porumb, *Bisericile*), București, 1968, p. 14 sqq.; Idem, *Ștefan cel Mare și Transilvania. Legături culturale și artistice moldo-transilvane în secolele XV-XVI* (=M. Porumb, *Legături*), Cluj-Napoca, 2004, p. 15-16). Pentru Moldova, în acest sens ecleziastic, marele fals este trecerea, întărită de Ștefan, la începutul domniei sale, a Sucevei, sub autoritatea Ohridei, condusă de arhiepiscopul Dorotei, ca reacție la "trădarea bizantină" (Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare* (culegere îngrijită de M. Berza), București, 1964 (=Cultura), p. 101, 106, 146; Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului în secolul XV. Întemeiere și organizare* (ediția a II-a), București, 1984 (=S. Porcescu, *Roman*), p. 32-43, 144-150; Mihai Maxim, *Les relations des Pays Roumains avec l'archevêché d'Ohrîd à la lumière de documents turcs inédits*, în "RESEE", XIX, 1981, 4, p. 653-671). În aceeași ordine de idei, vezi, pentru anii 1480-1550, și Vasile Drăguț, *Zugravul Mihai și epoca sa*, în "SCIA", XIII, 1966, 1, p. 39-47; Șt. Andreescu, *Un ierarh necunoscut: arhiepiscopul Gheorghe*, în "BOR", LXXXIII, 1966, 7-8, p. 839-840 (cazul Râmeț 1486, repus în discuție/închis în anii 1970'-1980'; vezi și Liliana Tugeraru, *Biserica mănăstirii Râmeț*, în *Repertoriul picturilor murale medievale din România (secolul XIV-1450)*, partea I-a, București, 1985); Alexandru Găină [Moraru], *Legături bisericești și culturale între Transilvania și Moldova pe timpul lui Ștefan cel Mare (1457-1504)*, în "MA", XX, 1975, 11-12, p. 865-874). Deocamdată, materialul este, în primul rând, de așezat la note.

¹⁰ Ioan I. Mihaly de Apsa, *Diplome maramureșene din secolele XIV și XV* (ediția a II-a de Vasile Iuga de Săliște), Cluj-Napoca, 2000 (=Diplome), no. 352, p. 606-607, *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytar* (=C.J.H.), [volumul I], 1000-1526 (culegere editată de Gyula Nagy, Sándor Kolosvári, Kelemen Óvári, Deszö Márkus), Budapest, 1899, 1514, art. 4, p. 708; M. Porumb, *Bisericile*, p. 9-11; N. Edroiu, *Posesiunile*, p. 49-54; Al. Simon, *Feleacul (1367-1587)*, Cluj-Napoca, 2004 (=Al. Simon, *Feleacul*), p. 28-35; rețineri la Șt. Lupșa, *Mitropolia*, p. 574-576; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 103, vezi și [Galeotto Marzio] Galeottus Martius-Narniensis, *Commentarius elegans de Matthiae Corvini Hungariae regis, egregie sapienter, iocose, dictis et factis ad inclitum ducem Ioannem Eius Filium* (editor L. Juhász),

Documentar, în Moldova, Ștefan este mai mult un confirmator decât un donator. Nu este de mirare, în Evul Mediu. Nici Matia “nu rescrie” regatul. Cu toate că domnia sa venea după două decenii de criză, schimbarea avea reguli precise. Aducea chiar a mișcare browniană. Într-un spațiu închis, molecule comunitare ori nobiliare se ciocneau între ele¹¹.

Erau realități care se repercutau asupra masei românești, corect medieval, asupra vârfulurilor ei. Diferențiate geografic în specializările militare, separate, cel mai adesea tot pe considerente de spațiu, în grupări de interese trans-etnice, vârfulurile erau unificabile, în plan regal, dincolo de persoana monarhului, doar în coordonatele individualității creștine. Înnoirea huniadă, ca în cazul secuilor și al sașilor, trebuia să țină cont de ereditatea locală, atât politică, cât și confesională. Erau lucruri, solidarități în serviciul coroanei, care contau tot mai mult pentru Matia, din 1479, de când devenise clar că-i va fi foarte greu să aibă alt succesori decât Ioan. Avea nevoie de acești oameni pentru Ungaria care dorea să o lase¹².

I. O arhiepiscopie din Transilvania

Prin poziție și extensie, sârbii aveau Belgradul, controlat de Branković-ii, fideli lui Matia. Rutenii primeau Munkács-ul, pornind de la tradiția Koriatović-ilor. O masă românească, ai cărei lideri cunosc distanțarea socială legală, în plan regal, devenită etnică pe parcursul veacului XVI, sub masca, pe premisă confesională, avea și ea un tânăr centru¹³.

Lipsiae, 1934 (=Marzio), p. 12-13, 29-30, 32-33; și N. Iorga, *Istoria*, volumul IV, p. 80, nota 233, pentru creștinismul lui Matia Corvin.

¹¹ Printre altele, vezi *A Zichy és vasonkeői gróf Zichy család idősbb ágának okmánytára* (=Zichy), volumul X, 1458-1468 (serk. Kammerer Ernő), Budapest, 1907, *passim*; volumul XI, 1469-1490 (szerk. Kammerer Ernő, Dóry Ferencz), Budapest, 1915, *passim*; volumul XII, *A I-XI kötet pótkötete* (kiadja Lukacsics Pál), Budapest, 1931, *passim*; *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen* (=Ulb.), volumul VI, 1458-1473 (herausgegeben von Gustav Gündisch, unter Mitarbeit von Herta Gündisch, Gernot Nussbächer, Konrad G. Gündisch), Bukarest, 1981, *passim*; volumul VII, 1474-1489 (herausgegeben von K.G. Gündisch), Bukarest, 1991, *passim*; D.R.H., seria A, *Moldova*, volumul I, 1384-1448 (întocmit de Constantin Cihodaru, Ioan Caproșu, Leon Șimanschi), București, 1975, *passim*, volumul II, 1449-1486 (întocmit de Leon Șimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache), București, 1976, *passim*; volumul III, 1487-1504 (întocmit de Constantin Cihodaru, Ion Caproșu, Nicolae Ciocan), București, 1984, *passim* (utile sunt încă *Documente privind istoria României* (=D.I.R.), seria A, *Moldova, Veacul XVI*, volumul I, 1500-1550, București, 1953, *passim*); Hurzmuzaki, volumul II-2, *passim*; A. Kubinyi, *Állam, passim*; Pál Engel, *The Realm of St. Stephen. A history of Medieval Hungary. 895-1526* (=P. Engel, *Realm*), London, 2001, p. 203-210.

¹² D.R.H.A., volumul I-III, *passim*; vezi Aurelian Sacerdoțeanu, *Divanele lui Ștefan cel Mare*, în “AUBI”, V, 1956, p. 166-171 (în comparație, Idem, *Sfatul domnesc al Moldovei până la Ștefan cel Mare*, în “RA”, XLIV, 1967, 2, p. 41-92); I.-A. Pop, *Mărturiile documentare privind domeniul Hunedoara la sfârșitul secolului al XV-lea*, în “SUBBH”, XXXII, 1987, 2, p. 19-21; Gy. Schönherr, *János*, p. 21-22; K. Nehring, *Matthias*, p. 155, 218-222; vezi încă și Ioan Lupaș, *Réalités historiques dans le Voïvodat de Transylvanie du XIIIe au XVIe siècle* (=I. Lupaș, *Réalités*), Bucarest, 1938; Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei* (=Șt. Pascu, *Voievodatul*), volumul IV, Cluj-Napoca, 1989, *passim*; dar mai ales I. Drăgan, *Aspecte*, p. 914-915; Idem, *Nobilimea*, p. 103-104, 342; I.-A. Pop, *Privilegiile*, p. 674-675; vezi și György Székely, *A rendek válaszütona dinasztiaavátás harcai 1490-1492 ben*, în “HK”, CXVI, 2003, 2, p. 427-462; Al. Simon, *Acceptance and Rejection in Medieval Transylvania. Romanians and Hungarians before 1600*, în “TR”, XIV, 2005, 1, p. 55-68.

¹³ Yvon Radonitch, *Histoire des Serbes de l'Hongrie*, Paris-Dublin-Barcelone, 1919, p. 100-103; Ladislav Hadrovics, *Le Peuple Serb et son église sous la domination turque* (=L. Hadrovics, *Peuple*), Paris, 1947, p. 47; Ferenc Szakály, *Serbische Einwanderungen nach Ungarn in der Türkenzeit*, în “EHH”, [VIII], 1990, 2, p. 21-41; Péter Rokay, *A szerbek betelepülése Magyarországra a XV században* (=P. Rokay, *Szerbek*), în *A szerbek Magyar-*

Ieșite la viață regală începând cu 1479, cele trei compun orizontul ecleziastic ortodox huniad. Cea mai extinsă porțiune o ocupa Feleacul, urmat de Belgrad, mitropolie ca și scaunul de lângă Cluj, și de episcopia de Munkács. Aparținând, din punct de vedere, cronologic fazei finale a întăririi puterii huniade, fiecare centru “reprezintă” o etnie, ai cărei membri fuseseră protejați, în largă măsură, de Matia. Peste puțină timp, imaginea exprima un accident. Fuseseră mari mișcări ortodoxe “mici”, față de care Ștefan, vasalul ca aliat al lui Matia, cel mai puternic monarh de credință greacă din regiune, nu ar fi putut rămâne la distanță¹⁴.

1. Produsul

Mediul creștinilor de rit răsăritean era departe de a excela în planul mării purități. Nici mediul apusean din regat nu făcea o figură strălucită. Este cadrul în care instituția de pe Dealul Feleacului se distinge în istoria ecleziastică ardeleană prin recunoașterea ei ca mitropolie-arhiepiscopie de regat și domnie, al cărei om de bază era vistiernicul Isac¹⁵.

Ea apăruse “între” extensiile ardelene de autoritate ortodoxă, date de patriarhia constantinopolitană, stavropighiei de la Peri și mitropoliei de la Curtea de Argeș, la sfârșitul secolului XIV. Locul se individualiza și *latin*. Datorită libertăților catolice ale stăpânului și protectorului său local, Clujul, putea fi considerat “imun” la imixtiunile episcopului transilvan de la Alba Iulia. De aici, nominal în special, ierarhul de pe dealul își întindea autoritatea asupra Ardealului, Maramureșului, din 1494, Banatul, și probabil asupra Crișanei și Sătmarului¹⁶.

országon (szerk. István Zombori), Szeged, 1991, p. 51-63; Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei biserici*, Cluj-Napoca, 2002, p. 32-33; Șt. Lupșa, *Biserica*, p. 79, 83-85; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 126-127; I. Drăgan, *Nobilimea*, p. 401-406; Al. Simon, *Feleacul*, p. 44-48.

¹⁴ [Timotei Cipariu], *Documente istorice bisericesti* (=Documente bisericesti), în “Archivu”, XXX, 1869, p. 777; *Diplome*, no. 313, p. 536-537 (și no. 348, p. 600-601; 1491); Augustin Bunea, *Vechile episcopii ale Vadului, Geoagiului, Silvașului și Bălgradului* (=A. Bunea, *Episcopii*), Blaj, 1902, p. 28-31; Zenovie Păclișanu, *Ungaria și acțiunea catolică în Orient*, în “RIR”, XIV, 1944, 2, p. 193; Marius Diaconescu, *Les implications confessionnelles du Concile de Florence en Hongrie* (=M. Diaconescu, *Implications*), în “MT”, I, 1997, 1-2, p. 53-56; L. Hadrovics, *op. cit.*, p. 47; L. Elekes, *Allam*, p. 226-233; P. Engel, *Realm*, p. 311-314; A. Kubinyi, *Toleranz*, p. 194-200; Al. Simon, *Feleacul*, p. 33-35, 45-48; Belgradul era însă mai bătrân, neputându-se totuși spune dacă apăruse înainte de 1459, de “desființarea finală” a Serbiei de către Mehmed II (Al. Simon, *op. cit.*, p. 252, nota 92). După 1471, rutenii îi erau utili lui Matia în fața Poloniei (Bálint Hóman, Gyula Szekfű, *Magyar Történet* (=Történet), volumul II, Budapest, 1940, p. 244, 560 Ch. D’Eszlary, *Histoire*, volumul II, p. 307).

¹⁵ *Diplome*, no. 352, p. 606-607; [Ioan]. Ursu, *Ștefan cel Mare .Domn al Moldovei de la 12 aprilie 1457 până la 2 iulie 1504* (=I. Ursu, *Ștefan*), București, 1925, p. 305; Șt. Lupșa, *Biserica ortodoxă româna din Ardeal și Ungaria în veacul XV și XV (III)*, în “MA”, III, 1958, 1-2, p. 82-85 (=Șt. Lupșa, *Biserica*); L. Șimanschi, *Politica internă a lui Ștefan cel Mare* (=L. Șimanschi, *Politica*), în “RdI”, XXIV, 1982, 5-6, p. 585-606; D. Barbu, *Etica ortodoxă și “spiritul românesc”*, în *Firea românilor* (coordonator D. Barbu), București, 2000, p. 39-130; Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford, 2000, p. 10-12, 143-153; Bogdan Petru Maleon, *Ortodoxii români în fața “clericului viator” (sfârșitul secolului XVI-prima jumătate a secolului XVII)*, în “AIX”, XXXVIII, 2001, p. 49-66; E. Turdeanu, *Manuscrise*, p. 176; Al. Simon, *op. cit.*, p. 31-35, 98-100.

¹⁶ I. Bogdan, *Documente și regeste privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Ungaria în secolele XV și XVI* (=Regeste Brașov), București, 1902, no. 432, p. 308; I.I. Nistor, *Legăturile*, p. 8-10; Al. Elian, *Legăturile*, p. 908-910; R. Popa, *Organisation*, p. 315-317; M. Diaconescu, *Implications*, p. 52-53; pentru Cluj, vezi Enikő Ruzs-Fogarasi, *Privilegiile și îndatoririle orașelor din Transilvania voievodală*, Cluj-Napoca, 2003, p. 108 (vezi și Eadem, *The Relationship Town-Church in the Seven Transylvanian Counties from the Beginnings to the Mohács Battle*, în *Church and Society in Central and Eastern Europe* (edited by Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta), Cluj-Napoca, 1998, p. 166-173); cadrul catolic general la Francis Rapp, *Le rétablissement de la papauté: une victoire imparfaite et coûteuse* (=F. Rapp, *Rétablissement*), în *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* (=Christianisme) sous la direction de Jean

Pe harta romană, aria greacă, maximală, suprapunea cinci episcopii, Cenad, Eger, Severin, Oradea, Alba Iulia, două arhiepiscopii, Kalocsa, Esztergom. Cinci episcopii și cele două arhiepiscopii acoperea mitropolia belgrădeană, cu sediul mutat în nord¹⁷. Deși destinată păstrării autonomiei rutene în fața imixtiunilor sârbești, dar depinzând formală de Belgrad, cum Periul Ținea de Feleac, episcopia de Munkács intra în aria Eger-ului (1488)

Ortodoxia regatului se împărțea între Belgrad și Feleac, tot așa cum era distribuit catolicismul între Esztergom și Kalocsa. În pofida "încălecării" eclesiastice creștine la scară largă nu se cunosc, în mod sugestiv, incidente între prelați și acești ierarhi. "Meritul" revenea mai ales coroanei, lui Matia, și apoi, într-o măsură mai mică, lui Vladislav II. Toate trei centrele ortodoxe erau sub controlul lui Matia, fie pentru că poziția lor, nominală sau reală, era pe o proprietate a coroanei (Belgrad și Feleac), fie pentru că se aflau pe un domeniu al familiei sale (Munkács)¹⁸. În durată, gradul implicării lui Matia era prea mare.

Ostilitatea "receptă" nu dispăruse însă. Se face simțită mai ales după 1490. Matia, ca și succesorul său, s-au văzut nevoiți să vorbească de *schismatici*, dacă măsura lor atinge drepturile elitei recepte. Totuși, chiar la trecerea dintre secolele XV-XVI, episcopii de Oradea și Cenad încearcă să păstreze un *modus vivendi* cu ortodocșii de pe domeniile lor¹⁹.

Marie Mayeur, Charles et Luce Petri, André Vauchez; volumul VII, *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, sous la responsabilité de Marc Venard, Paris, 1994, p. 77-142.

¹⁷ L. Makkai, *La naissance de la société d'Ordres(1172-1526)*, în *Histoire de la Transylvanie* (sous la rédaction de Béla Köpeczi), Budapest, 1992 p. 208 (doar cu titlu de sugestie, vezi și S. Dragomir, *Vlahii*, p. 85, 146-147); înainte de 1498, funcționa un episcop catolic, Alexandru, de Severin (Ioan C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului*, (extras din "RC", III, 1913), [volumul I], *Documente bisericești. Documente privitoare la episcopatele catolice din Principate*, București, 1914 (=Documente Vatican), no. 77-78, p. 78-80; *Annatae Regno Hungariae provenientes in Archivio Secreto Vaticano. A Magyarországi egyházmegyék javaid-almainak annátái. 1421-1536* (kiadta Körmendy József), Budapest, 1990 (=Annatae), no. 200, p. 101), după o absență de cinci decenii (*Documente Vatican*, no. 39, p. 49; Carol Auner, *Episcopia catolică a Severinului*, în "RC", II, 1913, 1, p. 56-57), ceea ce ar fi implicat o deplasare spre nord a unui ierarh ortodox, dar poate și un semn de ostilitate specific anilor de după 1490 (cu excepția Orăzii și Eger-ului, celelalte episcopii suprapuse de mitropolia ortodoxă Țineau de Kalocsa). Episcopii supuse mitropoliei de/ din Belgrad sunt Pécs, Eger, Cenad, Oradea, cu teritorii pe ambele maluri ale Tisei, și Belgrad. La 1476, 1484, apare un episcop catolic de Belgrad (György Bónis, *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíráskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (ediție Balogh Elemér), Budapest, 1997, no. 3284, p. 416; Fryges Pesty, *A szőrenyi bánóság és Szőrenyi vármegye története* (=F. Pesty, *Bánóság*), volumul I, Budapest, 1873, p. 331). Rezida la Veszprem; înainte și după ce Matia îl ascultase pe Ioanichie (*Diplome*, no. 313, p. 536). Foarte probabil și mitropolitul de Belgrad se mutase în nord Oricum, într-un regat catolic, un ierarh ortodox și un episcop catolic, putând cu greu rezida în același loc (J. Meyendorff, *Byzantium*, p. 192). Trebuie să repetăm că, din nefericire, mai multe sunt greu de spus, spre sud ori nord, ca pentru raportul Feleac-Belgrad (L. Hadrovics, *Eglise*, p. 46-48). Situația nu este mai bună la Munkács (M. Diaconescu, *Implications*, p. 50-56). Prima sa individualizare pare să fi avut loc în jur de 1470, la moartea episcopului unit Macarie, sub a cărui jurisdicție se afla (Alexander Baran, *Metropolia Kiovensis et eparchia Mukačoviensis* ("AOSBM", II, 1), Romae, 1966, p. 26-40, dar și *Diplome*, no. 348, p. 600-601).

¹⁸ *Hurmuzaki*, volumul II-2; no. 168, p. 186; *Ulb.*, volumul VI, no. 3737, p. 417; *Diplome*, no. 313, p. 536; no. 352, p. 607; F. Pesty, *Bánóság*, p. 328-332; Gy. Schönherr, *János*, p. 21-25; Ch.D'Eszlary, *Institutions*, volumul II, p. 193; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 99; P. Engel, *Realm*, p. 43; Al. Simon, *Feleacul*, p. 32-34, 102-103.

¹⁹ *Hurmuzaki*, *op. cit.*, no. 162, p. 182-183; no. 374, p. 447; no. 376, p. 448-449; no. 377, p. 449-450 (vezi și Gábrriel Adriányi, *Die Kirchenpolitik des Matthias Corvinus*, în "UJ", X, 1979, p. 83-92); F. Pesty, *Bánóság*, volumul III, no. 120, p. 129-131; V[ince]. Bunyitay, *A váradi püspökség története* (= V. Bunyitay, *Története*), volumul I, Nagyvárad, 1881, p. 149-150, nota 1; Șt. Pascu, *Voievodatul*, volumul IV, p. 314; coexistența în Banat se datorează și forme de compromis, atestate după reafirmarea la 1495, a măsurii exemptorii generale a ortodocșilor de la plata dijmei, prin care românii ardeleni și bănățeni, cel puțin, de pe *terra christianorum*

Nu se poate spune, dimpotrivă, dacă conviețuirea însemna mai mult ca acțiune, ca discurs. Ar fi însă imposibil să subapreciem rolul regalității ungare în stabilirea, forțarea unor asemenea poziționări catolico-ortodoxe, de vreme ce Matia putuse, își permisesese să folosească inclusiv adresa *fidelibus nostris universis et singulis schismaticis ubiuis in terris christianorum in partibus Transilvanis regni nostri commorantibus* (1468)²⁰. Și, aceste neclare, prin vechime și întindere, *pământuri ale creștinilor* (ale catolicilor), fără ca raportul creștin-schismatic, cu forma creștin-valah, folosit, "unionist", și în perioada de maximă impunere a decretului florentin, să mai aibă forța dihotomică a secolului XIV, erau terenurile pe care plata dijmei, definitivă pentru catolici, era practic de neevitat de către ortodocși.

2. Impactul dimensiunii

Ca dimensiuni terestre, intra-statale, adaptarea ariei ecleziastice la spațiul politic fiind încheiată, Feleacul depășea Suceava și Curtea de Argeș. În aria "liberă", era depășit doar de Kiev și de Moscova. Întâmpina limitări canonice majore, de la reglementările constantinopolitane din anii 1390-1400, la contextul de la 1480. Nu-l avantaja nici fundalul politic, confesional, mai favorabil însă înțelegerilor decât în Polonia-Lituania, întrucât nu exista o tradiție de tip kievean. Sunt impedimente care-i reduc speranța de viață în formatul arhiepiscopal în care coroana, oficial, prin Vladislav (1494), în actul redactat de cancelarul său Tamás Bakócz, episcop de Eger, devenit primat al Ungariei, în anii următori, prieten ("venețian") al lui Ștefan, adversar, mai ales, datorită Făgărașului, al lui Radu cel Mare, dorise să o perpetueze²¹.

plăteau dijma.. O "formă ortodoxă" de *pământul creștinilor* pare să apară, la 1459, când *ungurii* din Lucăcești, sat al mănăstirii Bistrița, nu mai plătesc *darea episcopescă* episcopului (catolic), nici slugilor domnești, ci mănăstirii (D.R.H.A., volumul II, no. 84, p. 120; un studiu al situației și la Al. Simon, *Gibt es eine orthodoxe Form der "Terra Christianorum". Über Katholiker in der Moldau und Orthodoxen in Ungarn in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, în *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea (From the Greek Colonization to the Present)*, edited by F. Solomon, Iași, 2005, sub tipar).

²⁰ Hurmuzaki, volumul II-2, no. 162, p. 182 (1468); Iulian-Mihai Damian, *Inspirația, contextul și aplicarea decretului regal "Privilegium Ruthenorum"* (1443) în *Transilvania și Banat*, în "SD", I, 2005, p. 97-108; A.A. Rusu, Ioan, p. 98; pentru grecii (cei "uniți", în special) din regat și atitudinea față de ei, vezi și A. Szeredai, *Notitia veteris et novi capituli ecclesiae albensis Transilvaniae, Albae Carolinae*, 1791; István Juhász, *A középkori nyugati miszió és a Románság*, în "Az erdélyi tudományos intézet évkönyve" (Kolozsvár), I, 1942, p. 171-199; Menyhert Érdujhelyi, *Magyarországi görög Katholikusok a Mohács vész előtt* (=M. Érdujhelyi, Gör. Katholikusok), în "KSz", XI, 1897, p. 28-56.

²¹ Contextul la Z. Păclisanu, *Dijmele (decimele) Românilor din Arad și Ungaria înainte de 1700 (I)* în "Cultura Creștină", X, 1920, 9-10, p. 455-461; (II), 11-12, p. 488-491; Sczapan K. Zimmer, *The Beginning of the Cyrillic Printing. Cracow 1491. From the Orthodox Past in Poland*, New-York, 1983, p. 158-170; Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, volumul I, București, 1990, p. 180, 321; Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivian Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest* (=B.A. Gudziak, *Crisis*), Cambridge, Mass, 1998, p. 21-30; Cesare Alzati, "Reforma" și reforma catolică față în față cu ortodoxia pe pământ românesc în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în Idem, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc* (ediție Șerban Turcuș), Cluj-Napoca, 1998, p. 140-170; Viorel Achim, *Convertirea la catolicism a românilor din zona Beiușului în două documente din 1421*, în "MT", V-VI, 2001-2002, 1-2, p. 85; Al.Simon, *op. cit.*, p. 102-104, 196-197, nota 131; vezi și Octavian Bârlea, *Die Konzile des 13.-15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage*, Wiesbaden, 1989, *passim* (o comparație peste timp, între conciliile Lateran IV și Florența). Actul în *Diplome*, no. 352, p. 607; Bakócz la *Sanudo*, volumul V, col. 579, 587; Erik Fügedi, *Hungarian Bishops in the Fifteenth Century (Some Statistical Observations)*, în "AHASH", XII, 1965, p. 375-376, nota 2 (dar, între Bakós și Radu pare să apară o apropiere la 1507); A. Bunea, *Episcopii*, p. 28-36; Dan-Ioan Mureșan, *Le Patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines. Droit nomocanonique et idéologie politique (XIVe-XVIIe siècles)* (=D.-I.

Prin anvergură, prea puțin proprie contextului românesc, centrul, al cărui lăcaș este atestat pentru prima dată la 1488, era produsul conjuncturii. Înainte de toate, fără sprijinul coroanei, n-ar fi putut apare. Se lega și de o comunitate de fideli români ai regelui²².

Din deceniul opt, coroana preluase controlul personalității “externe” a Bisericii. Aceeași semnificație pentru domnie o are ieșirea ierarhilor din sfat (1473). Personalitățile “interne” catolice ungare și ortodoxe moldave nu par afectate. Își păstrează forța, dar sunt descoperite în fața monarhului. În Moldova, satele primite de Biserică constituie peste 60% din totalul satelor cumpărate și donate de domn²³. Aici, nu se ajunge la situația din Banat.

Pavel Kinizsi asediază mănăstirea cisterciană din Igrış (1480). Ea nu vroia să asculte ordinele date de comitele de Timiș în numele regelui. Problema depășea cadrul local și caracterul izolat. Așezământul cistercian de la Cârța fusese desființat de Matia (1474). Pe de altă parte,

Mureșan, *Patriarcat*), volumul I, Paris, 2005 (mss), p. 430-433; egumenul stavropighiei, anterior dependent doar de patriarhie (întreruperea firului roșu era și după 1453 necanonică), dar deja trecut prin supunerea față de episcopul de Munkács, trebuia *Archiepiscopo vero de Transsilvania, modernis et futuris, veluti superioribus suis debitam subjectionem, et obedientiam praestare debeant, et teneatur*.

²² Documente bisericești, p. 777; Hurmuzaki, volumul XV-1, no. 1221, p. 659; Victor Popa, *Considerațiuni critice cu privire la Mitropolia Transilvaniei în secolul al XV-lea și al XVI-lea și a raporturilor ei cu Moldova* (=V. Popa, *Considerațiuni*), în “MB”, VIII, 1958, 7-9, p. 387-436; Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1975, p. 8-12; A. Bunea, *Episcopii*, p. 23-31; S. Dragomir, *Vlahii*, p. 85; E. Mályusz, *Recht*, p. 103-111; M. Păcurariu, *Transilvania*, p. 111-113; de subliniat și că; în secolul XVI, Belgrad-ul nu figurează nici ca episcopie în aria de autoritate a Peć-ului, desființat de otomani și reînființat tot de către ei (Sanja Pajic, *Il complesso patriarcale e la chiesa dei Santi Apostoli di Peć*, în *Christiani d'Oriente. Spiritualità, arte e potere nell'Europa post-bizantina* (a cura di Grigore Arbore Popescu), Milano, 1999, p. 100-101). Desființarea Peć-ului (1459), alături de închinarea dirjată/aprobată de Teoctist (1455-1456) a Moldovei în fața Porții, este un alt argument pentru reîntrirea, nominală, a Sucevei în orbita patriarhiei (Hurmuzaki, volumul VIII, no. 18, p. 14; lucrul se vede cel mai bine cu ocazia contactelor veneto-moldave; Al. Simon, *Gate*, p. 209; vezi și D.-I. Mureșan, *De l'intronisation du métropolitte Théoctiste I^{er} au sacre d'Etienne le Grand* (=D.-I. Mureșan, *Théoctiste*), în *Ștefan cel Mare și Sfânt: Atlet al credinței creștine* [volum îngrijit de Șt.S. Gorovei și M.M. Székely], Putna, 2004, p. 371-373).

²³ Pentru Ungaria: [Vilmos] Wilhelm Fraknoi, *Mathias Corvinus, König von Ungarn 1458-1490* (=V. Fraknoi, *Mathias*), Freiburg in Breisgau, 1892, p. 281-285; *Történet*, volumul II, p. 548; A. Kubinyi, *König Matthias und die ungarischen Bischöfe* (=A. Kubinyi, *Bischöfe*), în Idem, *Matthias*, p. 137-161; Idem, *Mátyás király és a monasztikus rendek* (=A. Kubinyi, *Rendek*), în Idem, *Főpapok, egyházi intézmények és vallásosság a középkori Magyarországon*, Budapest, 1999, p. 239-248 L. Elekes, *Állam*, p. 214-215, 232-236; pentru Moldova: I. Ursu, *Ștefan*, p. 288-290; Alexandru V. Boldur, *Ștefan cel Mare voievod al Moldovei (1457-1504). Studii de istorie socială și politică* (=Al.V. Boldur, *Ștefan*), Madrid, 1970, p. 151-154 (la bază, se află studiul *Biserica în timpul domniei lui Ștefan cel Mare*, în “BOR”, LXXXIV, 1964, 7-8, p. 717-729); Al. Simon, *Feleac*, p. 111-113 (puține știu despre situația transalpină). Cf. Constantin Cihodaru (*Pretendenți la tronul Moldovei între anii 1504 și 1538*, în “AIIAI”, XIV, 1977 p. 103-104) primul conflict cu Teoctist ar fi fost provocat de impunerea lui Alexandru (“cel Legitim” însă; vezi și Șt.S. Gorovei, *Note istorice și genealogice cu privire la urmașii lui Ștefan cel Mare*, în “SMIM”, VIII, 1975, p. 188-192; Al. Simon, “*Quello ch'e appresso el Turcho*”. *About A Son of Stephen the Great*, în “AIRCRU”, VI-VII, 2004-2005, p. 141-169), ca moștenitor. Între aprilie 1464- septembrie 1468, când apare Alexandru lipsește Teoctist și invers, cu excepția actelor care implică Biserica (D.R.H.A., volumul II, no. 119-154, p. 169-227). Atenția ar trebui reconcentrată pe anii politici 1462-1463, ca și pe raporturile unioniste de la Kiev, ante 1470, când se produce, în ciuda oscilațiilor de la 1475-1476, reorientarea centrului spre Constantinopol (O. Halecki, *Brest*, p. 91-100; B.A. Gudziak, *Crisis*, p. 40-43). Mai multe sunt însă, și aici, greu de spus (pentru satele date Bisericii, vezi Alexandru I. Gonța, *Unele aspecte ale politicii interne a lui Ștefan cel Mare*, în “Studii”, X, 1957, 4, p. 97, 103; ele reprezintă 75-80% din valoarea totală a satelor donate de Ștefan).

imixtiunile bisericești și interpretarea foarte personală a dreptului canonic profesată de către Radu cel Mare, un domn evlavios în memoria istoriei, care provoacă mânia fostului patriarh, Nifon II, ne arată limitele unui monarh ortodox (1502-1503)²⁴.

Ștefan le exprima destul de clar, la 1490. El re-fixa ecleziastic și feudal puterea controversatei, încă de la prima semnalare scrisă a acestui centru ortodox, sub Alexandru cel Bun, episcopii de Rădăuți (1413). Înainte de 1472, domnul readuse la viață episcopia. Astfel, Ștefan putea afirma textual. *Toate cele de mai sus scrise să fie episcopiei noastre de la Rădăuți de la noi uric cu tot venitul, neclintit niciodată, în vecii vecilor, nici de patriarh, nici de mitropoliți, nici de altcineva* (1490). La aproape două decenii de la schimbarea din 1473, Ștefan, care luase acordul noului mitropolit Gheorghe ca și cel al sfatului domnesc, fără a-l include pe Gheorghe între membrii acestuia, dicta ortodox în țara sa, inclusiv în condiții de pace cu Poarta, al cărei om, chiar "dregător", patriarhul constantinopolitan devenise²⁵.

Credința în Dumnezeu trebuia să conducă la fidelitatea față de monarh. Valabilă pentru cei de o confesiune cu monarhul, "regula" nu putea fi încălcată de cei din cealaltă jumătate creștină. La 1440, abatele de Cârța, la limita Făgărașului, fusese numit de Vlad Dracul. Din 1476, episcopul catolic al Moldovei era omul lui Ștefan. La 1503, notarul domnului, Anton de Thaucz, ajunge în scaunul de la Baia²⁶. Era o "variantă" monarhică.

²⁴ Cistercienii: *Ub.*, volumul VII, no. 3986, p. 5-6 (1474); no. 4187, p. 138-139 (1477); Ioan Hațegan, *Pavel Chinezul*, [Timișoara], 1994, p. 154; I.-A. Pop, *Națiunea*, p. 47; franciscanii: *Quellen*, no. 92, p. 101 (1479), Beatrix Romhányi, *Klöster und Stifte im mittelalterlichen Ungarn*, în "SOF", LVIII, 1999, p. 9-22 (lucrurile aveau să scape și mai mult de sub control înainte de 1514; J. Szűcs, *Die oppositionelle Strömung der Franziskaner im Hintergrund des Bauernkrieges und der Reformation in Ungarn*, în "EHH", [VI], 1985, 2, p. 483-513), pentru fundal; din punct de vedere moldav, ar fi de menționat aici și povestirea (cunoscută din secolul XVIII) lui Petru Rareș și a preotului din Piatra Neamț, care, în fruntea credincioșilor săi, l-a vânat prin târg pe Petru care mergea la Suceava pentru a deveni domn. Desigur, preotul nu a scăpat de răzbunarea lui Petru Rareș (Ion Neculce, *O samă de cuvinte*, în *Letopisețul Țării Moldovei* (ediție Tatiana Celac), Chișinău, 1990, p. 270). Pentru Țara Românească: Nicolae M. Popescu, *Nifon II patriarhul Constantinopolului*, în "AARMSI", s. II, t. XXXVI, 1913-1914, p. 713-782; C.C. Giurescu, *La 450 de ani de la moartea lui Radu cel Mare (1495-1508)*, în "BOR", LXXVI, 1958, 3-4, p. 366-386; în 1509, Mihnea cel Rău, fiul lui Tepeș cu o rudă apropiată a lui Matia, și ortodox (altfel, instalarea sa pe tron ar fi fost imposibilă), arde însă mănăstirea Bistrița, ajunsă simbol al adversarilor săi, boierii Craiovești, colaboratori ai turcilor. Cazul lui Mihnea, mort (ucis printre alții și de un membru, rudă prin alianță cu Craiovești, al familiei Jaksic, remarcate în serviciul lui Matia) și îngropat catolic la Sibiu, merită reinvestigat (*Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopisețul Cantacuzinesc* (ediție Constantin Grecescu și Dan Simionescu), București, 1960, p. 16-20; Alexandru Lapedatu, *Moartea lui Mihnea cel Rău*, în "CL", L, 1916, p. 314-325; Ștefan Ștefănescu, *Țara Românească de la Basarab I "Întemeietorul" la Mihai Viteazul* (=Șt. Ștefănescu, *Țara*), București, 1971, p. 84-87; C. Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din Țara Românească și Moldova a. 1324-1881* (=C. Rezachevici, *Cronologia*), volumul I, *Secolele XIV-XVI*, București, 2001, p. 129-136; N. Iorga, *Istoria*, volumul IV, p. 193-201).

²⁵ D.R.H.A., volumul I, no. 35, p. 50; volumul II, no. 184, p. 273; volumul III, no. 73, p. 138 (15 martie 1490 B.P. Maleon, *Ștefan cel Mare și întemeierea episcopiei Rădăuților* (=B.P. Maleon, *Rădăuți*), în *Ștefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa* (volum editat de Petronel Zahariuc și Silviu Văcaru), Iași, 2003 (=Ștefan 500), p. 81-89; și comentariul pertinent din comunicarea *Clerul de mir între puterea seculară și autoritatea ecleziastică. Expresii și practici juridice în Moldova secolului al XV-lea*, la "Zilele Universității, Iași", 28-30 octombrie 2004; la Roma, stătea să înceapă congresul care trebuia să treacă cruciada *prin Ungaria sau* [în fapt și] *Moldova asupra Turcului* (Archivio Segreto Vaticano (=A.S.V.), *Miscellanea* (=Misc.), Armadi (=Armadi), II-56, f. 376 (377)^v [post 25 martie 1490].

²⁶ *Hurmuzaki*, volumul I-2, 1346-1459 (editat de N. Densușianu), București, 1890, no. 478, p. 633; volumul II-2, no. 233, p. 262; *Monumenta Vaticana historiam Regni Hungariae illustrantia* (=M.V.H.), seria [volumul] I-6, V. Fraknoi, *Mathiae Corvini Hungariae Regis epistolae ad Romanos Pontifices datae et ab eis acceptae*, Budapeșt, 1891 (reprint 2002)

3. Construcția

Nu era întâia oară când, după unirea florentină, se încerca ridicarea unui centru de fidelitate regală în credința românilor. Reprezentativitatea restrânsă, radicalizarea pozițiilor falimentaseră tentativele făcute de Iancu cu Ioan de Caffa (1450-1456) în Hațeg, de Matia cu Macarie de Halici (1466-1469) la scara estică a regatului. Nici când mitropolitul Belgradului, Ioanichie, retras în nord, intervine cu succes pe lângă Matia Corvin în favoarea preoților din Maramureș, pentru a fi scutiți de taxe, situația nu era mai bună (1479)²⁷.

Macarie indicase fragilitatea unirii. Ioanichie exprima instabilitatea lumii sârbe, împărțite, cu firescul gri, între susținătorii Budei și apropiații Istanbulului. Ea semăna mai ales cu Țara Românească. Iar domnul ei, Vlad Călugăru, este ales și adoptat de sultana Mara, fiica lui Gheorghe Brancović ca protector al centrelor sârbești de la Athos (1487-1492)²⁸.

Coroana nu avusese un partener ortodox valid, politic și ecleziastic, care să dorească "lipirea" faliei creștine, întrucât ierarhi ortodocși existau în zonă. Un episcop Samuel, probabil unit, refugiat, scria, în 1453, judeului sibian despre supraviețuirea iluzorie a lui Constantin IX Paleologul în urma căderii orașului său. În 1479, prin Ungaria, venind de la Roma și mergând la Uzun Hasan, trecuse și fusese ajutat, patriarhul Antiohiei. Din 1475, mai ales după 1480,

2000), no. 91, p. 118; D.R.H.B., volumul I, no. 90, p. 157 (ar fi interesant de știut dacă abatele de Cârța era și episcop catolic de Argeș, ca și un succesor al său, Raimund, în 1466; *Ulb.*, volumul VI, no. 3502, p. 266); D.R.H.D., no. 258, p. 358 V. Motogna, *Un notar necunoscut al lui Ștefan cel Mare (magistrul Anthonius de Thaucz, episcop de Baia)*, în "RI", VIII, 1922, 10-12, p. 197-198 (=V. Motogna, *Thaucz*); între Thaucz și Petru de Insula, episcop la Baia, pare să fi fost doar Toma de Széged (1497), omul lui Vladislav, care-l răsplătește cu ocazia înlocuirii sale din funcție (1503). La rugămintea regelui, el renunțase la scaun în favoarea lui Anton. Izul (catolic) necanonic este puternic (în general, vezi și *Hierarchia Catholica Medii Aevi sive Summorum Pontificum S.R.E. Cardinalium Ecclesiarum Antistitum Series*, [volumul I], *Ab anno 1198 usque ad annum 1431 preducta* (edita per Conradum Eubel), Monasterii, 1898, p. 361; [volumul II], *Ab anno 1431 usque ad annum 1503 preducta* (edita per C. Eubel), Monasterii, 1901, p. 214; I. Sabău, *O nouă listă a episcopilor catolici din Moldova*, în "RI", XXIX, 1943, 7-12, p. 236-238). Pe de altă parte, este de reținut că structura ortodoxă ecleziastică moldavă era fundată monahal, datorită coordonatelor isihaste între care a avuse loc apariția și dezvoltarea ortodoxă a statului (D. Mureșan, *Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile conciliului florentin în Moldova (1442-1447)*, în "SUBBH", XLIV, 1999, 1-2, p. 14-15 (=D. Mureșan, *Isihasmul*)). Relaționarea ștefaniană cu ierarhul era astfel o relaționare cu mănăstirea (Șt.S. Gorovei, *Originea socială a înaltului cler monahal*, în "AG", III (VIII), 1995, 3-4, p. 183-191). Această implică noi cercetări contextuale.

²⁷ T. Cipariu (edite și anotate de), *Acte și fragmente latine romanesci pentru istoria beserecei romane mai alesu unite*, Blaj, 1855, p. 12(XII); *Diplome*, no. 313, p. 536-537; preoții îi vor fi ulterior subordonați lui Ioanichie; E. Fügedi, *Kapisztránói János csodái. A jegyzőkönyvek társadalom-történeti tanulmányai*, în "Sz", CXI, 1977, 5, p. 847-887; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 99-100; 113-115; M. Diaconescu, *Implications*, p. 40-41; problemele lui Macarie la Halici, în 1458 (O. Halecki, *Brest*, p. 89; vezi și (Antal Hodinka, *A munkácsi püspökség története* (=A. Hodinka, *Munkács*), Budapest, 1910, p. 142-144, 159), puteau fi provocate și de Moldova, în raporturi ostile cu autoritățile polone din zonă (Veniamin Ciobanu, *Țările Române și Polonia. Secolele XIV-XVI*, București, 1985, p. 64). În plus, în regatul ungar, nu știm care erau relațiile dintre Macarie și Petru Aron (1460-1469).

²⁸ D.R.H.B., volumul I, no. 235, p. 379-380; Bojko I. Bojović, Petre Ș. Năsturel, *Les fondations dynastiques du Mont-Athos. Des dynastes serbes et de la sultana Mara aux princes roumains* (=B.I. Bojović, P.Ș. Năsturel, *Fondations*), în "RESEE", XLI, 2003, 1-4, p. 167-172; vezi și A.D. Xenopol, *Lupta dintre Drăculești și Dănești*, în "AARMSI", s. II, t. XXX, 1907, p. 183-272; L. Hadrovics, *Eglise, passim*; P. Rokay, *Szerbek, passim*; o dată cu accentuarea crizei transalpine este firesc să fi crescut rolul Bisericii, mitropolitul Macarie intervenind pentru Țepeluș pe lângă Báthory și Brașoveni, în 1480 (I. Bogdan, *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și cu Țara Ungurească în secolele XV și XVI* (=Documente Brașov), București, 1905, p. 235; no. 228, p. 281). Cazul merită studiat.

Moldova, cu ambițiile și rigorile ei, era tot mai mult acest partener, într-un demers care ar fi lovit în drepturile transcarpatine ale mitropoliei ungrovlahe. Chiar și într-un regat, unde biserica ortodoxă întâmpinase numeroase probleme organizatorice, o instituție răsăriteană, pentru a funcționa, avea nevoie de hârtii-proptele “canonice”, spirituale sau și numai seculare²⁹.

La 1509, mitropolitul moldav îl putea sfinți pe cel de Belgrad, oraș care găzduia moaștele Sfintei Paraschiva, hramul bisericii felecan. O prezență mitropolitană, aflată în componența ortodoxă a Țării Românești, dar, din 1419, pe teritoriul regatului, Severinul, apărut înaintea Ardealului în titulatura lui Daniil, primul ierarh de pe Dealul Feleacului, duce la practica transferului, la invocarea unei vechi structuri pentru canonicitatea formală a unui nou centru, practică folosită, la începuturi, de Moldova cu Cetatea Albă. “Mai recent”, ea amintea de redescoperirea și extinderea episcopiei de la Răduți în anii 1470. Fragilitatea, rolul mitropoliei, punând în discuție, prin individualitate și rang, reglementările patriarhiei date în favoarea Țării Românești, cereau susținerea unei puteri politice ortodoxe³⁰.

²⁹ N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle*, volumul IV, 1453-1476, Bucurest 1915, no. 9, p. 65; *La Caduta di Constantinopoli* (testi a cura di Agostino Pertusi), volumul I, *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano-Verona, 1976, p. 226-231, 424-427; în special în relația cu Uzun, Matia cerea puteri extinse pentru patriarhul Antiohiei (Laurențiu, cf. editor, dar, din 1258 nu mai este atestat un patriarh latin de Antiohia; Giorgio Fedalto, *La chiesa latina in Oriente* (=G. Fedalto, *Chiesa*), volumul II, *Hierarchia Latina Orientis*, Verona, 1976, p. 41; vezi și [Marino Sanudo cel Tânăr, *Le vite dei dogi (1474-1494)*, edizione critica e note a cura di Angela Caracciolo Aricò, volumul I, Padova, 1989, p. 41-42) de la Roma (*Quellen*, no. 91, p. 101; la 1490, din misiune de la Viena se întorcea la Ka'itbey patriarhul Ierusalimului; Iván Nagy, Albert B. Nyáry, *Magyar diplomaciai emlékek. Mátyás király korából 1458-1490* (=“MHH”, *Acta Extera*, IV.1-4/ [IV-VII]), volumul IV, [1488-1490; 1458-1490], Budapest, 1878, no. 110, p. 150; vezi și Nelson H. Minnich, *The Orator of Jerusalem at Lateran V*, în “OCP”, XL, 1974, 2, p. 364-376). Efortul de depășire a faliei trebuie perceput în limita regatului marianic și apostolic (vezi cazul Brancović cu (cont(r)actele sale matrimoniale) în raporturile cu Ioan-Iancu și cu Ioan de Capistrano; F. Pesty, *Brankovics György szerb despota birtokviszonyai Magyarországon és a szerb despota czim*, Budapest, 1877, *passim*); în problema botezului ortodoșilor, ca în cazul povestirilor despre Țepeș (în una din ele, din 1488, el, este încreștinat de Iancu și botezat de Matia peste 30 de ani), spiritele catolice se încingeau ușor, la fel ca și cele ortodoxe, care-i reproșau *convertirea* (Matei Cazacu, *Dracula [suivi du “Capitaine Vampire” une nouvelle roumaine par Marie Nizet (1879)]*, Paris, 2004, p. 250, 439, 444). Pentru canonicități: Donald M. Nicol, *The Confessions of a Bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the Fourteenth Century*, în “JEH”, XXI, 1970, p. 289-299; D. Barbu, *Byzance*, p. 51-53; Munkácsul își făcuse acceptate pretențiile maramureșene pe baza unui fals act privilegial al lui Iurie Koriatović (1374). Falsul a fost depistat de Ioan Corvin, a cărui reședință era, în primii ani după 1490, în nord, pe terenurile luate odinioară de Iancu de la Branković-i, și sancționat dur de Vladislav (1493). Periul, căruia i s-a acceptat de către regalitate (merită rediscutat documentul din *Diplome*, no. 348, p. 600-601), forma “dezvoltată” a privilegiului patriarhal din 1391, a fost subordonat Feleacului (vezi și A. Hodinka, *Munkács*, p. 192-194).

³⁰ *Regeste Brașov*, no. 432, p. 308; P.Ș. Năsturel, *Autour de la partition de la Métropole de Hongro-Valachie (1370)*, în “BBRF”, sn, X (XIV), 1977-1978, p. 293-326; Șt. Andreescu, *Mitropolia de Halici și episcopia de Asprokastron. Câteva observații*, în Idem, *Perspective medievale*, București, 2002, p. 11-23; B.P. Maleon, *Rădăuți*, p. 85; pentru slăbiciuni, *Hurmuzaki*, volumul XV-1, no. 918, p. 495; Sorin Ulea, *O surprinzătoare personalitate a evului mediu românesc: cronicarul Macarie* (=S. Ulea, *Macarie*), în “SCIA”, XXXII, 1985, 1, p. 39-43 (anii 1550). Pentru aria sârbească: *Cronica lui Macarie* (=Macarie), în *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI* publicate de Ioan Bogdan (ediție P.P. Panaitescu), București, 1959 (=Cronicile), p. 91; D.-I. Mureșan, *Autour de l'élément politique du culte de sainte Parasève la Jeune en Moldavie*, în *L'empereur hagiographe: culte des saints et monarchie Byzantine et post-byzantine* (textes réunis et présentés par Petre Guran avec la collaboration de Bernard Flusin), [Bucarest], 2001 (=Empereur), p. 249-280; Al. Simon, *Feleacul*, p. 248-249, nota 16 (era și, de la începutul veacului hramul bisericii episcopale din Roman, centru anti-unionist; S. Porcescu, *Roman*, p. 48-50); este, în final, o altă mostră a concurenței moldo-muntene, Macarie figurând și ca mitropolit, arhiepiscop, în sursele sârbești, al

Statul transalpin era un factor de risc pentru Ungaria și Moldova. Pentru ultima era și un rival. De la mijlocul secolului, mitropolia suceveană se distanțase, până la ruptură, de patriarhia constantinopolitană, în ciuda pretențiilor ținute în orașul ocupat. Implicarea ecleziastică ardeleană era tentantă, Ștefan căutând să-și consolideze statutul regional. Ea s-ar fi potrivit agendei lui Matia. Și l-ar fi apropiat pe Ștefan. Poziția centrului ortodox și canalele profitului românesc din regat îi garantau Huniadului controlul și în aceste condiții³¹.

4. Despre o biserică

Edificarea bisericii de pe Dealul Feleacului este databilă politic, tehnic, mai ales în 1481-1482. Apariția ei se leagă de trimiterea inchizitorului Nicolae de Casovia în Ungaria (1482) doi ani după șantajarea Romei cu schisma de Matia, misiune fără efecte, de sistarea completă a plății dijmei de către ortodocși, *schismaticii* în cadru dietal (1481), *creștini* în corespondența lui Matia cu Sixt (1480). Măsura este confirmată de Dieta Ungariei în 1495, când și preoții români ardeleni apar în registrele regale ca un bloc neimpozitat. În urmă cu un an, coroana vorbise, transilvan, ortodox, de *arhiepiscopul de acum și de cei din viitor*³².

Țării Românești. Semnificativ este faptul că în *Viața lui Maxim Brankovici* (circa 1523), scriere anti-catolică, la fel ca și *Genealogia țărilor sârbi*, mai puțin anti-latină (dar și o compilație din secolul XVIII), cel puțin în pasajele ei medievale târzii, nu se pomenește nimic despre episodul sucevean a lui Maxim, mai mult calitatea sa de arhiepiscop părând derivat doar din păstoria sa în Țara Românească (G[heorghe]. Mihăilă, *Viața și slujba lui Maxim Brankovici. Momentul 1507 în letopisețele românești*, în Idem, *Între Orient și Occident. Studii de cultură și literatură română în secolele al XV-lea-al XVIII-lea*, București, 1999, p. 206-207, 220-221). În fapt, sfințirea sa la Suceava ca mitropolit al Belgradului (pe când, la 1509, mitropolitul Belgradului, Teofan, cerea ajutor chiar de la Moscova; L. Hadrovics, *Peuple*, p. 124), este amintit doar de către Macarie (p. 91), pe la 1530, nu și de către *Cronica moldo-polonă* (în *Cronicle*, p. 174), de dinainte de 1570, ori de către Grigore Ureche (*Letopisețul Țării Moldovei de când s-au descălecat țara și de cursul anilor și de viața domnilor carea scrie de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă* (1359-1595), în *Letopisețul*, p. 60), în anii 1640.

³¹ Georgios Salakides, *Sultansarkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar* (=Vatopedi), Thessaloniki, 1995, no. 5, p. 36; Al. Lapedatu, *Radu cel Frumos (iunie 1462-ianuarie 1474)*, în "Transilvania", XXXIII, 1902, p. 13-39; Constantin A. Stoide, *Legăturile dintre Moldova și Țara Românească în a doua jumătate a secolului XV*, în "SCȘI", VII, 1956, 1, p. 59-73; Sergiu Iosipescu, *Contribuții la istoria Moldovei lui Ștefan cel Mare* (=S. Iosipescu, *Contribuții*), în "AIX", XXIX, 1992, p. 64; D.-I. Mureșan, *Rêver Byzance. Le dessin du prince Pierre Rareș de Moldavie pour libérer Constantinople* (=D.-I. Mureșan, *Rêver*), în "EBPB", IV, 2003, p. 228-231; L. Elekes, *István*, p. 69-72; Al. Elian, *Moldova*, p. 171-174; K. Nehring, *Matthias*, p. 152; M. Porumb, *Pictura*, p. 47; C. Rezachevici, *Cronologia*, p. 120-128; Al. Simon, *Feleacul*, p. 104.

³² [Emericus Kelcz], *Epistolae Matthiae Corvini Regis Hungariae ad pontifices, imperatores, reges, principes, aliosque viros illustres*, Cassoviae, 1743, pars IV, no. 27, p. 55-56; Hurmuzaki, volumul II-2, no. 248, p. 277; M.K.L., volumul II, no. 33; p. 50-51; *Decreta Regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns* (=G.V.U.), [volumul II], 1458-1490 (Francisci Döry, collectionem manuscriptam, additamentis auxerunt, commentariis notisque illustraverunt Georgius Bónis, Geisa Erszeği, Susanna Teke), Budapest, 1989, 1481, art. 3-4, p. 247; C.J.H., 1495, art. 14, p. 568; G[heorghe]. Balș, *Bisericile lui Ștefan cel Mare* (= "BCMI", XVIII, 1925), București, 1926 (=G. Balș, *Bisericile*), *passim*; I. Drăgan, *Despre numărul preoților români din Transilvania în jurul anului 1500, în Slujitor al Bisericii și al Neamului. Părintele prof. univ. dr. Mircea Păcuraru, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 ani*, Cluj-Napoca, 2002, p. 291-294; Alexandru Mareș, *Sfârșitul lumii (anii 7000 și 8000) în textele slavo-române și românești din secolele al XV-lea-al XVIII-lea*, în "SMIM", XXII, 2004, p. 195; V. Vătășianu, *Istoria*, p. 913; Al. Simon, *Feleacul*, p. 103-104; sub 1495, ideea egalității fiscale, etnice, la N. Iorga, *Istoria*, volumul IV, p. 164, nota 58; mai puțin, adică "nimic") decât în Moldova se poate spune despre raporturile, rivalitățile, înțelegerile dintre diferitele centre ortodoxe, ceea ce îngrădește serios capacitatea de exprimare (vezi și clasicul S. Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenesti* (I), în "SCIA", XIV, 1963, 1, p. 57-91; (II), XXIII, 1972, 1, p. 37-55).

În 1481, trebuia să înceapă contraofensiva creștină. Unicele ei materializări terestre au fost eforturile moldo-ungare. Țara Românească redevenea însă câmp de bătălie. Crucea dublă își făcea apariția pe stema ștefaniană. Colaborarea moldo-ungară se strângea³³.

³³ *Acta*, no. 32, p. 34; no. 34, p. 37; *Quellen*, no. 152, p. 111; *Bonfini*, volumul IV, p. 115; Șt. Ștefănescu, *Țara*, p. 56-61, 75-77; Șt. Andreescu, *Genova*, p. 212-216; vezi și și aspectele funciare și finaciare ale perioadei, la Al. I. Gonța, *Satul în Moldova medievală. Instituțiile*, București, 1986, p. 219; În Moldova (Nicolae Zaharia, Mircea Petrescu-Dâmbovița, Emilia Zaharia, *Așezări din Moldova. De la paleolitic până în secolul al XVIII-lea*, București, 1970, p. 149-154; satele cercetate arheologic), spre sfârșitul secolului XV, ar fi existat peste 4000 de așezări (Al.I. Gonța, *Legăturile economice dintre Moldova și Transilvania în secolele XIII-XVI*, București, 1989, p. 86; Idem, *Bulgarii și sârbii în Țările Române în secolele al XV-lea și al XVI-lea*, în Idem, *Studii de istorie medievală* (=Al. I. Gonța, *Studii*), ediție M.M. Székely, Șt.S. Gorovei), Iași, 1998, p. 88), o cifră similară fiind propusă și transalpin (Louis Roman, *Așezările rurale ale Țării Românești în secolele XVI-XIX*, în "RdI", XXXI, 1978, 8, p. 1400; 4000 de sate la 1570; Melentina Bâzgan, *Județele Țării Românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 2004, p. 22-23). Documentar maxim 1500 pot fi plasate sub Ștefan (Louis Roman, Radu Ștefan Vergatti, *Studii de demografie istorică românească*, București, 2002, p. 19-20; 1100-1300 de state; Constantin Burac, *Așezările Țării Moldovei din epoca lui Ștefan cel Mare*, București, 2004, p. 10, 1399 sate). Astfel, sigur, numai 5-6 % dintre sate ar fi atestate ca cumpărături, donate apoi, ale lui Ștefan (vezi și Vlad Matei, *Colonizarea rurală în Țara Românească și Moldova (secolele XV-XVIII)*, București, 1973, p. 15-23). Pentru prețuri: D. Mioc, *Prețurile din Țara Românească în secolele XV-XVI și dinamica lor*, în "RdI", XXXIII, 1980, 2, p. 317-325; O. Iliescu, *Evoluția bunurilor funciare în țările române. A. Țara Românească (1454-1521)(I)*, în "SMIM", XII, 1994, p. 121-150; (II), în *Ibidem*, XIII, 1995, p. 7-30 (=O. Iliescu, *Evoluția*); în Țara Românească, între 1480-1500, prețul mediu al satelor (mari și mijlocii) crescuse de 2/3-4 ori, trecând de (100) 150 florini (nu trebuie uitat că nu sunt cunoscute arhivele private).

Ștefan se implicase în jumătate din tranzacțiile efectuate în fața autorității sale. Numărul lor, oprite/lăsate să treacă și mai ales neefectuate "în fața" sa (pe 47 de ani, cu lupte, peste 150 de sate (sau aproape 190; cf. Al.I. Gonța, *Legăturile*, p. 87) vândute este puțin; (4) 12-13 (15)% din totalul satelor existente, iar suma mică, 35405 zloți, mai ales tătarești (între 1466-1486, prețurile terenurilor practic se dublase; interesante este însă, totuși pentru Țara Românească, unde o creștere asemnătoare se îngreștează între 1480-1500, prețul cailor nu explodează și el; Ruxandra Cămărășescu, Coralia Fotino, *Din istoria prețurilor. Evoluția prețului cailor în Țara Românească (secolele XV-XVII)*, în "SMIM", VI, 1973, p. 225-241), adică 15-20000 florini, în comparație cu valorile care circulau între Ardeal și Moldova (20000 de florini este cifra minimală pentru comerțul cu Brașovul la 1503; Radu Manolescu, *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul (secolele XIV-XVI)*, București, 1965, p. 180), în raport cu bani, 400-500 (1000) de florini (1680 zloți tătarești) dați pe un sat de Arbore și în fața lui Bogdan, la 1517; D.I.R.A., XVI, volumul I, no. 104, p. 106; Bogdan Murgescu, *Circulația monetară în Țările Române în secolul al XVI-lea* (=B. Murgescu, *Circulația*), București, 1996 p. 45; Eugen Nicolae, *Moneda otomană în Țările Române în perioada 1451-1512* (=E. Nicolae, *Moneda*), Chișinău, 2003, p. 30), era mai mare (răsplătirea unor demnitari și fideli ai săi nu este, încă, cunoscută, poate și datorită averilor strânse deja de aceștia, astfel, pentru Tăutu, dăruit de el, și vornicul Boldur, căruia îi vinde un sat, interesante sunt datele din Cătălina Chelcu, Marius Chelcu, "Din uric de la bătrânul Ștefan voievod". *Întregiri documentare*, în *Ștefan 500*, no. 258, p. 147 (1568-1572) [1475-1504]; no. 259, p. 147 (1586, 1587) [1475-1504], no. 260, p. 148 (1554) [1475-1504]; no. 288, p. 154 (1518) [1491-1503]; D.I.R.A., no. 109, p. 115 (1518)). În aceste condiții de "blocaj secular", acel 60% reprezentat de satele date Bisericii din totalul așezărilor donate începe să se explice nu doar prin grija față de credință, prin pierderile de acte. Încep să se întrezărească și antagonismele care au permis acumulările (fortuite în parte) domnești de secol XVI (vezi și Oana Rizescu, *Construirea statului prin controlul datoriilor. Chezășia și relațiile contractuale în Țara Românească în secolele XV-XVII*, (I), *Secolele XV-XVI*, în "SMIM", XXI, 2003, p. 287-309).

Cât privește, în acest caz, paralela dintre Moldova și Ungaria, ea este permisă și de prețurile funciare ardelenene, de care cele moldave, firește mai ieftine, nu erau departe (Zsigmond Jakó, *A kolozsmonostri konvent jegyzőkönyvezei* (=Konvent), volumul I, 1289-1484; volumul II, 1485-1553, Budapest, 1990, *passim*; *Ub.*, volumul VII, *passim*; D.R.H.A., volumele II-III, *passim*; Ion Sabău, *Relațiile politice dintre Moldova și Transilvania în timpul lui Ștefan cel Mare*, în *Studii cu privire la Ștefan cel Mare*, București, 1956, p. 232; Maja Philippi, *Die Bürger von Kronstadt im 14. und 15. Jahrhundert*, Bukarest, 1986, p. 77). În ceea ce privește posesiunile, la 1370, coroana

Pe de altă parte, după eșecul intervenției transalpine, cealaltă Valahiei, readusă sub controlul patriarhiei de Radu cel Frumos, după domnia lui Vlad Țepeș probabil “uniat”, își pansa orgoliul domnesc. Basarab Țepeluș, sprijinit de polul sârb din Imperiul Otoman, care controla porțiuni largi “din” patriarhia constantinopolitană, a preluat marea mănăstire Hilandar de la Muntele Athos (1481). Dar în 1482, o nouă intervenție l-a eliminat. Pentru Ștefan, problema munteană, cu ramurile acesteia, era una de prestigiu, de orgoliu³⁴.

Mitropolia din Feleac, stavropighia din Peri, care îi era subordonată, și primise în dar un manuscris autograf al logofătului Ioan Tăutu, sunt singurele centre ortodoxe, alături de și în umbra Athosului, asupra cărora s-a răsfrâns dania ștefaniană. Ele reprezintă cele două așezăminte din afara Moldovei beneficiare ale daniilor unor boieri din vremea lui Ștefan, absenți din rândul donatorilor cunoscuți de la Athos. Iar, Ioan Tăutu și Isac erau, firește, și politic și biologic, personaje lansate pe marea scenă politică după 1473-1475, și care dispuneau de mijloace financiare peste media nobiliară din estul Carpaților, cel puțin³⁵.

ungară controla 15% din sate. Proprietatea reală nu se confundă cu *dominium eminens*. Procentajul se îmbunătățește cu greu (vezi Jörg K. Hoensch, *Sigismund von Luxemburg*(1368-1437). *Kaiser and der Schwelle zur Neuzeit* (=J.K. Hoensch, *Sigismund*), München, 1996, p. 119-147), după care scade la 5-10%. Aici, Matia este puternic prin averea lui Iancu, nu (atât) prin cea a de rege., la sfârșitul domniei, împreună cu fiul său nelegitim Ioan cărui îi constituie un mare domeniu, controla circa 16% dintre cetăți și 50% dintre așezările de tip urban (a se vedea Loránd Szilágyi, *A Magyar királyi kancellaria szerpe az államkormányzatban 1458-1526*, în “Turul”, XLIV, 1930, p. 45-83; J. Szűcs, *Das Städtewesen in Ungarn im 15-17. Jahrhundert* (= “SHASH”, LIII), Budapest, 1963, p. 9-15; A. Kubinyi, *Einige Fragen zur Entwicklung des Städtenetzes Ungarns im 14. und 15. Jahrhundert*, în *Die mittelalterliche Städtebildung im südöstlichen Europa* (Herausgeber Heinz Stooß), Köln-Wien, 1977, p. 164-183; Idem, *Bárók a királyi tanácsban Mátyás és tanácsban Mátyás és II. Ulászló idején* (=A. Kubinyi, *Bárók*), în “Sz”, CXXI, 1988, 1-2 p. 147-175; V. Fraknoi, *Mathias*, p. 318-322; J.M. Bak, *Königstum*, p. 59-60; K. Nehring, *Matthias*, p. 185-192.) În Moldova (Șt. Ștefănescu, *Economie și societate*, în *Istoria*, volumul IV, p. 73), oferirea unui procentaj depinde de “oastea mică” a lui Ștefan (12000), populația statului (450000-500000), coeficientul de familie (4.5), de domeniul său privat (probabil 10-30 sate). El ar putea fi de (maxim) 20% prin *ocoalele târgurilor* (Samuel Goldenberg, *Le pouvoir central et les villes des Pays Roumains aux XVe-XVIIe siècles*, în “AIIAC”, XXIII, 1980, p. 77-96; AL.V. Boldur, *Ștefan*, p. 70-71; M. Cazacu, *Dracula*, p. 126-135; vezi și Grigore Ionescu, *Arhitectura pe teritoriul României de-a lungul veacurilor* (=G. Ionescu, *Arhitectura*), București, 1982, p. 211-216; Mircea Dan Matei, *Geneză și evoluție urbană în Moldova și Țara Românească până în secolul al XVII-lea*, Iași, 1997, *passim*; în durată, se poate vedea direcția de dezvoltare dată târgului sau și creată de Ștefan).

³⁴ Stoica Nicolaescu, *Documente slavo-române cu privire la relațiile Țării Românești și Moldovei cu Ardealul în secolele XV și XVI. Privilegiile comerciale, scrisori domnești și particulare din arhivele Sibiului, Brașovului și Bistriței din Transilvania* (=Documente Sibiu-Brașov-Bistrița), București, 1905, no. 128, p. 141; *Documente Ștefan*, volumul II, no. 162, p. 363; I. Bogdan, *Vlad Țepeș și narațiunile germane și rusești asupra lui*, București, 1905, p. 9; D.-I. Mureșan, *Théoctiste*, p. 361-362; Idem, *Patriarcat*, volumul I, p. 402-403; B.I. Bojović, P.Ș. Năsturel, *Fondations*, p. 167; ca repere, D.R.H.B., volumul I, no. 155-179, p. 258-292. Până la donația lui Vlad Vintilă pentru Humor, (după noiembrie 1534, poate în 1535, cu puțin timp înainte de asasinarea sa (D.I.R., seria B, *Țara Românească*, volumul II, 1526-1550, București, 1951, no. 163, p. 164) nu cunoaștem documentar (din epocă), un gest domnesc față de Biserica din celălalt stat românesc (acest moment moldo-muntean s-ar putea să se fi repercutat asupra Feleacului, până la înscăunarea lui Radu Paisie; Al. Simon, *Feleacul*, p. 119-123, 258-259, nota 179), Vlad Vintilă, se decisese, după episodul Gritti, opera lui Petru Rareș, să acționeze, ca Petru, în înțelgere cu Ferdinand de Habsburg, contra lui Soliman (a se vedea și Teodor Teotoi, *O misiune a patriarhiei ecumenice la București în vremea lui Vlad Vintilă de la Slatina*, în “RI”, sn, V, 1994, 1-2, p. 30-38; C. Rezachevici, *Cronologia*, p. 188).

³⁵ Pentru danii și context: Carmen Ghica, *Vel Logofătul Ioan Tăutu. Cea mai veche minatură a unui dregător*, în “SCIA”, XV, 1968, 1, p. 114-117; D. Năstase, *Pictura exterioră a bisericii din Bălinești și ferecătura tetraevangelului din Feleac, în Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani* (volum îngrijit de Ionel Căndea, Paul Cernovodeanu și Gheorghe

Puse în context ca valoare și profit simbolic, daniile vestice cresc. Conferă o dimensiune aparte acțiunii moldave care atingea două centre, cu “probleme ortodoxe”, mai ales Feleacul. Zografu, marea proprietate atonită ștefaniană, primea anual, din 1466, 100 de florini, 110, din 1471. La anii 1495-1496, din exilul ungar, despotii Branković, Ioan și Gheorghe, stabileau, și ca o formă de contestare a patronatului trecut de sultana Mara lui Vlad, o danie anuală pentru Hilandar de 1000 de florini, de circa zece ori peste cât dădea Ștefan la Zografu, de patru ori mai mult față de recordul donativ al Țării Româneșit³⁶.

Lazăr), Brăila, 2003, p. 473-477; E. Turdeanu, *Manuscrise*, p. 180 (datat pe la 1500); M. Porumb, *Legăturile*, p. 16; Al. Simon, *Feleac*, p. 273, nota 54; și P.P. Panaitescu, *Începuturile scrisului în limba română* (=P.P. Panaitescu, *Începuturile*), în “SMIM”, IV, 1960, p. 137-148 (filoque-le este prezent în traducerea românească a Psaltirii Șcheiene, Brașovul fiind inclus în aria de jurisdicție a lui Daniil, care beneficia aici și de concursul autorităților locale; Al. Simon, *op. cit.*, p. 104). În plan atonit (P.Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leur relations du milieu du XIVe siècle à 1654* (=“OCA”, CCXXVII), Roma, 1986 (=P.Ș. Năsturel, *Athos*), p. 100, 183-195, 249, 270, 302), aparent, legătura Bisericii Moldave cu *Grădina Maicii Domnului*, se reduce la copistul trimis de Gheorghe I la Zografu (1502/1503). Cealaltă legătură a Bisericii Moldave este cu Moscova, un tratat, cu pronunțată tentă anti-catolică (1484), fiind expedit de Vasile al Romanului (E. Turdeanu, *Manuscrise*, p. 150). Pentru ctitorii Țării Române: Gheorghe Cronț, *Dreptul de ctitorie în Țara Românească și în Moldova. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din evul mediu*, în “SMIM”, IV, 1960, p. 77-116; Maria Crăciun, *Piety and Individual Options in Moldavian Donation Deeds 14th to 16th Centuries* (=M. Crăciun, *Piety*), în *Church*, p. 329; Eadem, *Semnificațiile ctitoririi în Moldova medievală. O istorie socială a religiei, în Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani* (volum îngrijit de Gheorghe Lazăr), București, 1998, p. 137-171. În ceea ce privește cariera celor doi donatori, Tăutu apare ca logofăt pentru prima dată, în aprilie 1475, Isac, ca vistiernic în martie 1490 (D.R.H.A., volumul II, no. 199, p. 301; volumul III, no. 71, p. 131). Ultimul apare aproape din nimic, pe când Tăutul ca diac, probabil tatăl viitorului logofăt, figurează și în sfat la 1459 (D.R.H.A., volumul II, no. 81, p. 117), un Tăutu, ca diac, continuând să apară, ca redactor al actelor din 1464 până în 1472 (D.R.H.A., p. 524, index). Legat de averile lor, dacă cea a lui Tăutu atât, în legendă, cât și în acte, dar, poate mai ales, prin biserica de la Bălinești (M. Cazacu, *À propos de Iațco de Suceava: entre le mythe et la réalité*, în *Istoria ca lectură a lumii. Profesorului Alexandru Zub la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Iași, 1994, p. 102-105) este clară, pentru Isac amintim, pe lângă natura (câștigurile implicate de ea) funcției sale de vistiernic, și că, sigur la 1511, ținea vama Sucevei (“AIR”, I, 1864 [1865], 1, p. 7).

³⁶ Franz Mikosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii, Vindobonnae*, 1858 (reprint Graz, 1964), no. 452, p. 539; D.R.H.A., volumul II, no. 135, p. 193; no. 176, p. 261 (dar suplimentarea este dată în aspri, 500; rate de schimb ale asprului, în depreciere de dinainte de 1453 la Nicoară Beldiceanu, *Știri otomane privind Moldova ponto-dunăreană (1486-1520)*, în “AIIX”, XXIX, 1992, p. 101; Șevket Pamuk, *Money in the Ottoman Empire, 1326-1914*, în *Money, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (edited by Halil Inalcik, with David Quataert), Cambridge, 1994 (=Empire), p. 954-956; E Nicolae, *Moneda*, p. 44-48); B.I. Bojović, P.Ș. Năsturel, *Fondations*, p. 162; la 1470 (16 octombrie), Mara și sora ei se declaraseră înclinate spre creștini, în special spre Veneția, în încercarea lor de mediere, afirmație rapid amendată de venețienii (dar în corespondența cu Roma) drept una dintre vicleniile obișnuite ale *Turcului* (Archivio di Stato di Veneția (=A.S.Ve.), *Senato Secreta* (=S.S.), *Deliberazioni*, reg. 24, 1469-1471, c. 150^{r-v}; Kenneth M. Setton, *The Papacy and Levant (1204-1571)*, volumul II, *The Fifteenth Century* (=“MAPS”, CXXVII), Philadelphia, 1978, p. 306). În plus, vezi M.V.H., volumul I-6, no. 99, p. 125 (1476; Ștefan Jaksic la Roma, ca sol al lui Matia, alături de canonicul Budei), pentru o discuție asupra pozițiilor pe care le puteau lua membrii unei, mari, familii sârbe în exil. În ceea ce privește, Feleacul, el, încălcând reglementările patriarhiei pentru Peri (care figura la mijlocul secolului între centrele unite; M. Diaconescu, *Implications*, p. 52) și Curtea de Argeș nu era canonic, o cauză majoră a lipsei sale din *nișan*, la 1483 (*Vatopedi*, no. 5, p. 36). Aceleași prevederi, lipsurile documentare ne împiedică să vorbim, chiar dacă contextul politic ar face inutilă o asemenea idee, de o eventuală supunere a sa patriarhului latin (ea ar fi trebuit să fie mediată, nu directă). Dacă prezența Moldovei în *nișan*, poate fi privită ca un derivat al discuțiilor politice (vezi și adresa patriarhiei, din anii 1480', mai probabil, pentru Ștefan și doamna sa Maria, Voichița astfel, *Fontes Historiae Daco-Romanae*, volumul IV, *Scritori și acte bizantine secolele IV-XV* (editori Horațiu

În Moldova, de dinainte de Ștefan, cu grijă față de Biserică, mănăstiri erau donate, întărite, ca anexă ori componente ale posesiunilor feudalilor laici de domnie. Asemenea operațiuni nu există, nu apar în Valahia Transalpină, în epocă. Centrele monahale, minore cu precădere, erau trecute prin filtrul domnesc. Cele mari erau la alt nivel, pe care Ștefan se pare că se străduia să-l controleze, intern și extern. Datorită puterii așezămintelor, aceasta implica rețineri domnești și libertăți monastice, ecleziastice, strâns legate între ele. În anul de cumpănă 1484, episcopul Romanului Vasile era o figură de mare autoritate în culoarul anti-unionist care ducea din sud până la Moscova³⁷. Nu toate erau în mână lui Ștefan.

II. Monarhii

Depinzând de sprijinul regal, de susținerea domnească, ambițiosul proiect felecan, inițiat între anii 1481-1482, când, alături de Wittelsbach-ii din Bavaria, Ștefan era singurul aliat al lui Matia, se constituie într-un *joint-venture* ungaro-moldav. Bazele sale, puse cu sprijin regal de, probabil și normal, un refugiat din preajma Dunării, au fost sancționate de Moldova. Se asigura astfel și sprijinul politic și aura simbolică necesare proiectului³⁸.

Mitropolia nu se ridică însă deasupra fragilităților, lipsurilor duratei care i-au redus prestigiul ungar și patronajul moldav în decurs de doar câteva decenii. Sub Petru Rareș, misiunea Vadului devenise recuperarea Feleacului³⁹. Era și o problemă de *back-ground*.

Mihăilescu, Radu Lăzărescu, Nicolae Șerban Tanașoca, Teodor Teotoi), București, 1982, XLIX, "Ekthesis Nea", no. 3, p. 315), nu o pretenție, dania lui Isac ar putea fi privită ca indiciu pentru un proces de recunoaștere, canonică, a mitropoliei/ ca un semn al deteriorării relațiilor dintre domnie și patriarhie. Într-o serie de probabilități mărginite de reacții anti-patriarhale și anti-otomane (D.-I. Mureșan, *Réver*, p. 228; Al. Simon, *Moldova*, p. 26), 1513 rămâne data certă pentru reluarea relațiilor ecleziastice ([Manuel Malaxos], *Patriarhikih konstantinoipolleoj istoria a)pŌ toà v)und/ toà v)fohl e)/touj Cpistoà. Historia politica constantinopoleos a 1454 usque ad 1578 annum Christi*, în *Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos. Epirotica* (= "CSHB", III), recunoscut Immanuel Bekkerus, Bonnæ, 1849, p. 140). Pe de altă parte, din punct de vedere pecuniar, este reținut că recordul donativ muntean, sub Neagoe Basarab, este de nici 250 de florini, valoarea daniilor scăzând în general (O. Iliescu, *Despre renta în bani constituită în Țara Românească în beneficiul unor așezăminte monastice (de la Vlaicu Vodă la Neagoe Basarab)*, în "RI", sn, III, 1992, 5-6, p. 459, 467-468; noi cercetări se impun).

³⁷ D.R.H.A., volumul II, no. 1, p. 2 (1449); no. 96, p. 137 (1460); no. 156, p. 231 (1469); no. 199, p. 300 (1475); volumul III, no. 48, p. 89 (1488); no. 88, p. 176 (1491); no. 165, p. 303 (1495); erau vândute și pe jumătăți ca satele (D.R.H.A., volumul II, no. 155, p. 228; 1468). "La fel de" secular, erau întărite posesiunile mănăstirilor asupra altor mănăstiri (D.R.H.A., *op. cit.*, no. 67, p. 99 (1458); no. 136, p. 194 (1466); două exemple); pentru Țara Românească, vezi D.R.H.B., volumele I-II, *passim* (poate operațiunile, a căror încadrare și valoare rămân încă neclare, ne scapă); în general, vezi și I. Ursu, *Ștefan*, p. 290; C. Rezachevici, *Tetraevanghel*, p. 168, nota 24; M. Crăciun, *Pietate*, p. 328-330). Pentru Roman: E. Turdeanu, *Manuscrite*, p. 150; C.C. Giurescu, *Istoria*, volumul II, p. 67; datarea la 1484 este însă nesigură.

³⁸ K. Nehring, *Angaben zur einer unvoer-öffentlichten Kopie eines Registers aus der Kanzlei von Matthias Corvinus* (=Register), în "LK", XLIII, 1972, 1, no. 108-109, p. 92; *Quellen*, no. 152, p. 111; *Bonfini*, volumul IV, p. 115; K. Nehring, *Matthias*, p. 152; Nefind imposibil ca numele lui Daniil, titlul său de arhiepiscop să fie indicii ale originii sârbești, să ducă spre mecanismul mitropolitan (B.I. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagiobiographies dynastiques du Moyen Âge serbe* (= "OCA", CCXLVIII), Roma, 1995, p. 175-185, 473-518) o reluare a relațiilor "trans-danubiene" s-ar impune (Anca Iancu, *Știri despre români în izvoarele istoriografice sârbești (secolele XV-XVII)*, în *Studii istorice sud-est europene*, volumul I (culegere îngrijită de E. Stănescu), București, 1974, p. 25, 27).

³⁹ Șt. Lupșa, *Biserica*, p. 85; A.A. Rusu, *Ioan*, p. 102; Al. Simon, *Feleacul*, p. 257, nota 179; în contextul donatiei lui Isac, trebuie amintit că, dacă, în septembrie 1497, la numirea lui Toma Batcha ca episcop al Moldovei,

1. Raporturile

De la început, viața Feleacului nu fusese ușoară. Oscilațiile moldo-ungare din 1482 și 1484, ruptura dintre 1484-1486, și, poate mai ales, problemele externe și interne majore regale, mai ales din anul 1483, au împins probabil “debutul felecan” al mitropoliei în toamna lui 1488, în preția acordului din 1489⁴⁰. Era totuși o viață mitropolitană pe măsura epocii.

Dinspre secular spre spiritual, Feleacul era controlat direct de către coroana ungară prin poziție, jurisdicție și indirect prin încredințarea sa protectorului moldav al Transilvaniei, Ștefan, inferior ca rang monarhic regelui. Mediat influența lui Ștefan se exercita prin canalele slăbiciunii ecleziastice intracarpatice. Nemediat, puterea sa pătrundea prin sfințirea ierarhului la Suceava, sensul subordonativ avut de aceasta, putând împinge aria ecleziastică moldavă la cote kievene. Soluția părea să fie valabilă. Erau evitate și precizările dificile, de tipul recunoașterii autorității patriarhului latin de Constantinopol, unealta Venetiei, a cărei ostilitate față de Roma și Buda era greu de ascuns după 1479. Dar “era prea simplu”⁴¹.

eparhia sa se găsea în *Valaquia minori ad confines Turcorum*, în octombrie, același an, în cadru fiscal, ea se afla în *partibus schismaticorum*, vechea formulă pentru amplasarea ei (*Documente Vatican*, no. 73, p. 76; no. 76, p. 77). El ori, mai probabil, succesorul său, Anton de Thaucz (V. Motogna, *Thaucz*, p. 197-198), va fi ucis de hoți, peste puțin timp, de la numirea sa în funcție, în februarie 1503, în zona Neamțului de hoți, fapt pentru care Ștefan a confiscat de la satul Ortești, poiana în care se produsese crima ((D.I.R.A., *Veac XVI*, volumul I, no. 169, p. 191 (1522); *Întregiri*, no. 315, p. 160; A.D. Xenopol, *Istoria*, volumul II, p. 298; dacă ar fi existat o crimă și la 1498, ar fi interesant de știut cine a fost victima; Mihai Costăchescu, *Despre un episcop latin, omorât în Moldova în timpul lui Ștefan cel Mare*, Iași, 1936). În timp (secolul XVIII), sub 1498, Ștefan va fi acuzat de masacrarea franciscanilor din Przemysł (Ilie Corfus, *Ștefan cel Mare pe o frescă polonă* (=I. Corfus, *Ștefan*), în “SMIM”, VIII, 1975, p. 202-203). În Codrii Cosminului se spărsese visul cruciat (Gheorghe Duzinchevici, *Războiul moldo-polon din 1497. Critica izvoarelor*, în “SMIM”, VIII, 1975, p. 41). Astfel, în Ungaria, care-l sprijinise (Șerban Papacostea, *De la Colomeea la Codrii Cosminului (poziția internațională a Moldovei la sfârșitul secolului al XV-lea)*, în “RSL”, XVII, 1970, p. 527 (=Ș. Papacostea, *Poziția*)), el trebuia să-și reafirme deschiderea, să-și reabiliteze numele creștin, nu să-l accentueze *schismatic*. Gestul lui Isac, ieșit, ca și Tăutu din prizonieratul polon ((Bernard Wapowski), *Chronicorum Bernardii Vapovii partem posteriorem 1480-1535* (=Wapowski), editor J[ózef]. Szujski, în “SRPol”, II, 1874, p. 25; vezi și Liborius Naker, *Tagebuch über der Kriegszug des Hochmeisters Johann von Tiefen gegen die Türken im Jahre 1497*, în “SRPru”, IV, 1870, p. 302, 307), apare ca o reafirmare a atașamentului la un proiect, la o cauză. Până la 1500, se risipește și reținerea romană față de Ștefan, care pare să fi apărut în toamna lui 1497 (*Samudo*, volumul III, col. 684, 879, 1549).

⁴⁰ A.S.V., Misc., Arm., II-56, f. 356(357)^v-357(358)^r [26/28 octombrie 1483]; V.M.H.H., volumul II, no. 703, p. 510; *Hurmuzaki*, volumul II-2, no. 252, p. 281; *Register*, no. 108-109, p. 92; *Cronica moldo-germană*, în *Cronicile*, p. 35-36.

⁴¹ A.S.Ve., S.S., *Deliberazioni*, reg. 33., c. 127^r (11 martie 1488); *Capi del Consiglio de Dieci, Deliberazioni Miste*, reg. 24, 1488-1490, c. 64^v-65^r (14-15 martie 1489); 69^v (29 martie 1489); lui Lando, nici acum nu primea pălăria de cardinal (și nu i se va da, în schimb o primește celălalt patriarh, cel “strict catolic”, al Venetiei; c. 84^v; 13 iulie 1490), problema sa fiind asociată celei avute de Venetia cu Matia (era vorba de *malan mentem regis hungarie*); Magda Jászay, *Venezia e Mattia Corvino, in Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano* (a cura di Sante Graciotti, Cesare Vasoli), Firenze, 1994, p. 15-18; vezi, sub anul 1574, și *Hurmuzaki*, volumul XV-1, no. 1221, p. 659-660; Al. Simon, *La place chrétienne de la foi des Roumains de Transylvanie en 1574*, în “AIRCRU”, VI-VII, 2004-2005, p. 379-393 (sugestia poate oferi relația Hațeg-Feleac; Dan Slușanschi, Teofil Moisin, *Un document privind continuitatea românilor din Transilvania în evul mediu*, în “AIIC”, XXX, 1990-1991, p. 383-385; Al. Simon, *Feleacul*, p. 104). Pentru ierarhia seculară stabilită între Ungaria și Moldova: V.M.H.H., *op. cit.*, no. 636, p. 452; M.V.H., volumul I-6, no. 82, p. 109; *Hurmuzaki*, volumul II-2, no. 302, p. 337.

Patriarhia latină a cărei implementare moldavă eșuase (1476-1478) era oricum o contrapondere serioasă la acțiunea romană în zona de front cu Imperiul. Era vizată, de dinainte de 1504, de omul Venetiei, primatul Bakócz. El a obținut-o de la Republică în 1507⁴².

Sub egida *Serenissimei*, el colaborase deja cu adversarul său, din motive funciare, Radu, pentru a media, la 1502, pacea dintre Venetia și Imperiul Otoman (1503). Atunci, Radu avea serioase probleme cu aria ortodoxă datorită gonirii fostului patriarh Nifon, personalitate încă binevăzută de noua conducere a patriarhiei. Când Bakócz devenea patriarh latin, Radu primea, în compensație (minimă) pentru Făgăraș și Amlaș, Geoagiul (1507). În acei ani de început de secol, Feleacul pare să fi început să basculeze spre Valahia sudică⁴³.

Feleacul se aflase, totuși abia pentru câțiva ani, datorită dispariției lui Matia (1490), la intersecția a două politicii autoritare, dure și generoase, față de ortodoxie și catolicism, mai ales față de spațiul propriei confesiuni, duse de Ștefan și Matia. Mitropolia combină latura greacă cu cea romană, fiind revendicabilă de ambele ca și de varianta unionistă⁴⁴. În primul rând însă, ea este de raportat la monarhi, înainte de a fi corelată creștin propriu-zis.

Raportul se oglindește în firea monarhică a Bisericilor secolului XV, diferit însă. În plan catolic, avantajul este de partea autorității seculare. În plan ortodox, lucrurile stau în special invers. În aria romană, dinspre vest spre est se răspândise dreptul de patronat⁴⁵.

⁴² În încercarea romană de a salva situația pe frontul unionist sud-estic, prin aducerea în Transilvania a episcopului de Halici, Macarie, agreat catolic și ortodox în dioceza sa (*Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953)* (=“AOSBM”, serie II, sectio III, “Documenta Ecclesiae Unitae in terris Ucrainae et Bëlorussiae”), volumul I, (1075-1700), collegit et edidit P. Athansius G. Welkykyj, Romae, 1953 (= *Documenta Ucrainae*), no. 77-79, p. 136-140; no. 83, p. 145; no. 85, p. 153; M. Diaconescu, *Implications*, p. 48-49), și trecerea Transilvaniei, Crișanei, Sătmăruului și Maramureșului sub autoritatea sa, rămas episcop al teritoriilor rutene (M. Érdjyhelyi, *Gör. Katholikusok*, p. 52), autoritatea patriarhiei latine fusese împinsă, indirect, asupra Ungariei, Haliciul fiind subordonat Kievului aflat, încă, în anii 1460, sub autoritatea patriarhiei latine conduse de Isidor și apoi de Bessarion. Experimentul fusese un eșec, Macarie negăsind liniște ortodoxă sau catolică nici în regatul ungar (M. Érdjyhelyi, *op. cit.*, p. 46), care, probabil, prin aducerea sperase ca, prin această afacere, care nu prea avantaja coroana decât altfel prin faptul că dispunea de un, altminteri foarte contestat, episcop ortodox canonic pentru estul regatului sau în plan simbolic, în delicații ani 1460-1468 (K. Nehring, *Matthias*, p. 17-33), când avea mare nevoie de Roma, să-și întărească ortodox unionist vechile pretenții asupra Rusiei Roșii, a cărei capitală era Haliciul, aflată în puterea lui Cazimir, rivalul lui Matia (A. Kubinyi, *Mátyás Király*, Budapest, 2001, p. 80-82, 98-99).

⁴³ A.S.Ve., S.S., *Deliberazioni*, reg. 38, 1500-1501, c. 2^v-5^v (10 martie 1500; regii și cei doi valahi trebuiau să pornească asupra *Turcului*); 182^r (4 decembrie 1500; același lucru, mai puțin Jan Albert); reg. 39, 1502-1503, c. 46^v-47^v (21 octombrie 1502; negocierii); , reg. 40, 1504-1506, c. 21^{r-v} (17 mai 1504; Republica îi promite lui Bakocz că urma să se ocupe de visul său patriarhal); 186^v-187^r (6 octombrie 1506; visul se îndeplinea); *Samudo*, volumul V, col. 587, 1251; index (decembrie 1503; disputa dintre Radu și Bakocz era aplanată “oficial” de Vladislav); Al. Lapedatu, *Din posesiunile domnilor noștri în Ardeal. Vințul și Vurpărul*, în “BCMI”, II, 1909, p. 40-44; P.Ș. Năsturel, *Radu Vodă cel Mare și patriarhul de la Constantinopol Ioachim I* (= P.Ș. Năsturel, *Radu*), în “SMIM”, XX, 2002, p. 27-28; vezi și V. Fraknói, *Ungarn und die Liga von Cambray*, Budapest, 1883, p. 53-54 (Ungaria, Țările Române, Roma și chiar Orientul după Ștefan)

⁴⁴ V. Fraknói, *Mathias*, p. 280-290; Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 150-154; Feleacul nu ținea de patriarhia latină (aici, vezi și Ch. D’Eszlary, *Historie*, volumul II, p. 192-194), fiind sub autoritatea nominală a Sucevei (Al. Simon, *op. cit.*, p. 103). Nu era o problemă regală majoră, din contră, dat fiind contextul pentru Matia, mitropolia aducându-l pe Ștefan în sistemul său.

⁴⁵ Orientativ, ortodox: Vitalien Laurent, *Le triépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397-1410)*, în “REB”, XXX, 1972, p. 5-16; P. Guran, *Jean VI Cantacuzène, l’hésychasme et l’empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242*, în *Empereur*, p. 173-221; D.-I. Mureșan, *Patriarcat*, volumul I, p. 447-448; discuția este amplă; catolic:

Coroana polonă îl obținuse (1447). Matia încerca să reactualizeze drepturile obținute de Sigismund, și ca rege al Ungariei, pentru Imperiul German (1417). Astfel, profitând și de presiunile europene și italice la care Sixt era supus, Frederic a putut să-l numească pe fugarul Bekensloer episcop de Salzburg, deși titularul scaunului era în viață, determinându-l astfel pe cel din urmă să caute sprijinul lui Matia la debutul mării crize dintre regat și imperiu⁴⁶.

În lumea ortodoxă, prin comparație, situația începe să devină explicabilă, eroziunea adusă de captivitatea otomană a patriarhiei începută la 1453, depășind-o net, în timp și pe moment, pe cea adusă papalității de *captivitatea babiloniană* (1308-1378) de la Avignon. În pofida premiselor negative, în spațiul ortodox, tendința autoritară imperială învinsă, prin compromis, la Bizanț, câștiga teren spre nord. Lipsa o patriarhie puternică care să stea în spatele mitropoliilor, lipsă care "paradoxal", fusese o sursă de putere pentru mitropoliile⁴⁷.

O domnie de succes presupunea păstrarea unui echilibru între direcții. Presupunea însă și imixtiunea politicului în Biserică și opțiuni clare la nevoie, pe fundal nobiliar. Așa procedase Matia în problema intervenției sale în Boemia. Avusese de ales între poziția de mediator și cea de braț armat al catolicismului, ultima fiind mai avantajoasă pentru el⁴⁸.

În Europa Central-Răsăriteană, mult mai mult decât în alte regiuni, raporturile dintre coroană și altar depindeau, atât catolic, cât și ortodox, de felul în care începuse și se impusese statul legitimat, condiționat, de Biserică, întrucât din perspectiva acesteia, creația politică era o unitate misionară. Ungaria, pierdută de Constantinopol în favoarea Romei, și Moldova, ajunsă din mâinile papității în cele ale Bizanțului, erau existențe de frontieră, în care monarhul își luase

Bernard Guenée, *L'Occident au XIVe et XVe siècles. Les Etats* (8^e édition), Paris, 1993, p. 237-242; E. Mályusz, *Recht*, p. 28-34; dar și K.M. Setton, *Papacy*, volumul II, p. 327, și vezi încă V. Fraknoi, *A magyar királyi kegyúri jog Szent Istvántól Mária Teréziáig*, Budapest, 1895, p. 31-38; Idem, *Pecchinoli Angelo pápai legátus Mátyás udvaránál (1488-1490)*, Budapest, 1898, *passim*.

⁴⁶ Vezi și Andor Czimadia, *Die Entwicklung des Patronatsrechts in Ungarn*, în "ÖAKR", XXV, 1974, p. 308-327; cazul Bekensloer, căruia Frederic îi putea da scaunul Salzburg-ului, deși titularul său (până când Matia a intervenit, în 1478, și l-a făcut să-și schimbe părerea, arhiepiscopul Bernhard von Rohr, protejat huniad deja la 1467 și 1472, era gata însă să se retragă; *Monumenta Habsburgica. Sammlung von Aktenstücken und Briefen zur Geschichte des Hauses Habsburgs im Zeitraum von 1473 bis 1576* (herausgeben von Joseph Chmel, seria [volumul] I, *Das Zeitalter Maximilians I.*, (volumul) 3, Wien, 1858, no. 1, p. 3-6) era în viață, iar prelatul ungar era un "hoț fugat" (pierduse favoarea lui Matia), din 1476, fără ca Sixt, împotriva căruia, cu acordul împăratului, se pregătea un conciliu (în care își punea probabil speranțe "rebelul" arhiepiscop de Esztergom), să poată face cu adevărat ceva împotriva este elocvent pentru dreptul de patronat al unui împărat, supus la numeroase contestări (V. Fraknoi, *Beckensloer magyar primás III. Fryges német császár szolgálatában 1459-1489* (I), în "TSz", VI, 1917, 1, p. 165-166 (=V. Fraknoi, *Beckensloer*); K. Nehring, *Matthias*, p. 112-114).

⁴⁷ De secole: J[ohn].L.I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow* (=J.L.I. Fennell, *Ivan*), London-New York, 1963, p. 288 sqq.; Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick, 1979, p. 313 sqq.; J.J. Meyendorff, *Byzantium*, p. 194 sqq.; cu nuanțe, a se vedea și J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, p. 389-395; John W. Barker, *Manuel II Palaeologus, 1391-1425: A Study in Late Byzantine Stetanship*, New Brunswick, 1969, p. 399-402; D.M. Nicol, *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Emperor of the Romans*, Oxford, 1992, p. 114-120.

⁴⁸ M.K.L., volumul I, no. 36, p. 47-50; Frederick G. Heymann, *George of Bohemia, King of Heretics*, Princeton, 1965, p. 483-484, 521-522; K. Nehring, *Matthias*, p. 27; Interesant este în acest context și sub acest aspect, dreptul de patronat asupra bisericilor, avut cu "neclare" condiționări, de nobilii români, ca alți nobilii ai regatului (A.A. Rusu, *Ioan*, p. 235-247; I. Drăgan, *Nobilimea*, p. 185-187).

deja libertățile comandantului de anvanpost⁴⁹. Ori acum era veacul XV. Roma era o barcă politică, iar Constantinopolul ajunsese Istanbul, portul Porții.

2. Corpurile credinței

Prin excelență, Ștefan este prototipul românesc al constructorului și donatorului. Matia are “surprinzător” o ipostază similară, prin investiții și danii numeric comparabile cu cele ale lui Ștefan, dar biserici mai puține, decât cele domnești. În anii 1480', el și bate un arhiepiscop, Petru de Kalocsa, care-i greșise secular. Îl șantajează deschis pe Sixt. Numește un copil de zece ani primat al Ungariei, Hippolite de Ferrara, nepotul soției sale, învingând rezistența acerbă a lui Inocențiu⁵⁰. Este o evoluție care nu îi este străină lui Ștefan.

Dintr-un monarh cu ierarhii la vârful statului, el devine un stăpânitor cu aceștia în afara spațiului politic, readuși în el doar pentru confirmarea tratatului cu Polonia (1499). Grijă față de biserică ca lăcaș al credinței nu scade de-a lungul domniei. Gesturile huniade lipsesc din arsenalul ștefanian. Tot spre deosebire de Matia, constant în plan ctitoricesc, dar și pe o arie statală firește mai extinsă, Ștefan își trăiește manifestarea pioasă în exil⁵¹.

Până la debutul confruntării cu Poarta (1473-1474), ridicase necropola de la Putna. În condiții de pace formală (1487-1504), înalță, reface 20 biserici, 9 de curte, 6 cu funcție

⁴⁹ De unde (pe lângă aspectul anti-catolic, anti-unionist) și insistența (după 1453) Bisericii Ortodoxe pe Syntagma lui Vlastares (D.-I. Mureșan, *Patriarcat*, volumul I, p. 519 sqq.; vezi și Gh. Mihăilă, *Sintagma (Pravila lui Matei Vlastaris și începuturile lexicografiei slavo-române)*, în Idem, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 261-306; R. Constantinescu, *Vechiul drept românesc scris. Repertoriul izvoarelor (1340-1640)*, București, 1984, p. 235-243). Aici de amintit este și studiul semnat de Șt.S. Gorovei, *Un episod din “recuprerea” Bizanțului: prima operă a spătarului Nicolae “Milescu”*, în “AIIAI”, XXII, 1985, p. 441-460. Prin intermediul acestuia este de reținut și că multă informație privind Biserica Moldovei în secolul XV provine din veacul XVII, când, de cealaltă parte, de cea catolică, se afirma inclusiv că Ștefan a avut o soție catolică, ungară, pentru care a ridicat mai multe biserici catolice, două la Suceava, una dintre ele chiar în interiorul curții domnești (Paul Bonnicio, în *Călători străini despre Țările Române*, volumul V (îngrijit de Maria Hollban, Maria-Matilda Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernovodeanu), București, 1973, p. 25; B.P. Maleon, *Ritualurile puterii și funcția mediatoare a clerului de mir “Rugătorii” lui Ștefan cel Mare* (=B.P. Maleon, *Rugătorii*), în “AȘUI”, L, 2004, p. 60, nota 46). În aceste condiții, suntem nevoiți să “ne lăsăm” la mâna logicii, nu înainte de a aminti că printre actele false din D.R.H.A., volumul II (no. XVIII, p. 451; vezi și D.R.H.A., volumul III, no. I, p. 533), se găsește și un fals erudit (datat în anii 1850'), în care Teoctist, la 1474, se roagă pentru victoria lui Ștefan împotriva turcilor. O dată cu trecerea timpului, tot mai clară este problema orizontului de așteptări.

⁵⁰ Jolán Balogh, *A művészet Mátyás Király udvarárban* (=J. Balogh, *Mátyás*), volumul I, *Addatár*, Budapest, 1966, p. 158-159, 167-169, 179-189, 195-198, 260-262; 662-667 (paraclisele nu sunt luate în calcul, deși îndeplinesc, în mare, aceleași funcții ca și bisericele de curte ale lui Ștefan); E. Mályusz, *Egyházi társadalom a középkori Magyarországon* (=E. Malyusz, *Egyház*), Budapest, 1971, p. 173-178, 248-250, 281-283; F. Szakály, *Kiráyi mecénatúra államháztartás és politika Corvin Mátyás Magyarországon*, în *Mátyás 500*, p. 277-332; în paralel, evoluția lui Matia la Ferenc Galla, *Mátyás király és a Szentsek* (=F. Galla, *Mátyás*), în *Mátyás Király Emlékkönyve születésének ötszázéves fordulójára* (szerk. Lukinich Imre), volumul I, Budapest, 1940, p. 116-123; A. Kubinyi, *Bischöfe*, p. 137-161; Idem, *Rendek*, p. 239-248; Ca principalele repere ștefaniane, vezi lista lui G. Balș, *Bisericele, passim*, și Corina Nicolescu, *Arta epocii lui Ștefan cel Mare* (=C. Nicolaescu, *Arta*), în *Cultura*, p. 309-310, 315, 339; considerații mai exacte sunt greu de făcut din cauza numărului mare de danii și construcții atribuite celor doi.

⁵¹ *Documente Ștefan*, volumul II, no. 178, p. 441; *Repertoriul*, no. 1-23, p. 49-196; G. Balș, *Bisericele, passim*; I. Ursu, *Ștefan*, p. 290; C. Nicolescu, *Arta*, p. 261, nota 3; 315, nota 2; dar și M. Cazacu, *Dracula*, p. 275; vezi însă Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 153; Al. Simon, *Feleac*, p. 274, nota 77; totuși, se pare că ierarhii nu-și recâștigă puterea dintre anii 1462-1473, decât după întronarea lui Petru Rareș (1527), fără însă ca aceștia să reapeară în sfat (D.I.R.A., *Veac XVI*, volumul I, no. 201-353 (1527-1538), p. 228-391; în comparație, vezi V. Fraknoi, *Beckensloer, passim*).

comemorativă, de la strămoși la lupte, 5 de mănăstire, vechi ctitorii domnești ori luate de la foștii proprietari. În raport cu daniile și confirmările din anul premergător morții (1503) și din cei ulterioari păcii (1487-1490), privilegiile întărite și date ierarhilor, monahilor în ultima treime a domniei sale nu reprezintă nici jumătate. Cifrele, ca și lăcașurile, au limba lor⁵².

Odată asigurat de și prin Biserică, Matia nu restricționează activitatea ctitoricească, deși Bisericii îi aparțineau 10% din cetăți, 17% din târguri⁵³. Sunt tipuri de proprietăți neavute de

⁵² Pentru ctitorii: M. Crăciun, "Appud Ecclesia". Înmormântarea în biserică în Moldova secolelor XV-XVI (=M. Crăciun, *Ecclesia*), în *Confesiune și cultură în Evul Mediu. În Honorem Ion Toderășcu* (studii reunite de Bogdan-Petru Maleon și Alexandru-Florin Platon), Iași, 2004, p. 42, notele 57-58; Ion I. Solcanu, *Romanian Art and Society (14th -18th Century)*, Bucharest, 2004, p. 211-221; G. Ionescu, *Arhitectura*, p. 213-233; s-au luat în calcul lăcașurile aparținând prin pisanie domniei sale (Pătrăuți și Sântilie au fost interpretate și ca biserici de mănăstire, încă din timpul lui Ștefan, Milișăuți ca biserică de curte). Dobrovățul, Tazlăul, Voronețul existau ca mănăstiri pe domenii boierești. Bistrița (un paradis și o casă domnească), Neamțul (o nouă biserică) ființau de pe la 1400 (Andrei Eșanu, Valentina Eșanu, *Ștefan cel Mare și mănăstirea Căpriană*, în Idem, *Moldova medievală. Structuri executive și ecclziastice*, Chișinău, 2002, p. 186-211; C. Rezachevici, *Tetraevanghel*, p. 176-178). Sub Alexandru cel Bun mai ales, manifestările ctitoricești se axaseră pe mănăstiri, centre ecclziastice, atenție motivată, în special, de legitimarea și întărirea ortodoxă moldavă desfășurată la începutul secolului. Legat de bisericile ridicate, între 1493-1496/1497, nu este exclus ca înălțarea lor să fi fost facilitată de efectuarea finanțării venețiene (70000-80000 ducați), date ca sigure, la Milano, în 1492 ([Viakeslav] Vicentio Makusev (collecta atque illustrata), *Monumenta Historica Slavorum Meridionalum vicinorumque populorum e tabularis et bibliothecis italicis derompta* (=M.H.S.), volumul I-2, *Genua, Mantua, Mediolanum, Panormus et Taurinum*, Belgradi, 1882, no. 15, p. 137), datorită costurilor războiului (1473-1486), pierderii porturilor (1484), care au adus limitările sensibile bugetului domnesc (date la B. Murgescu, *Circulația*, p. 222-228, 279-280), bugetul lui Ștefan scăzând probabil (mult la început) sub 100000 de ducați (florini). Iar, în acei ani, Ștefan a ridicat 7 biserici, la Hârlău, Iași, Borzești, Dorohoi, Huși, Popăuți, Războieni, (*Repertoriul*), no. 8-14, p. 94-144; Tazlăul, o achiziție monastică a lui Ștefan, început în iulie 1496, este încheiat în toamna lui 1497, când este finalizată și noua biserică a mănăstirii Neamț; *Repertoriul*, no. 15, p. 144; no. 16, p. 147). Desigur, mai mult sunt greu de afirmat (imediat după război, în 1487, iunie, la Milișăuți și Pătrăuți, și în mai 1488, la Sântilie și Voroneț, începuseră să se ridice patru biserici; *Repertoriul*, no. 2-5, p. 57-86; ca posibilă sursă de sugestii: Mark C. Bartusis, *State Demands for Building and Repairing Fortifications in Late Byzantium and Medieval Serbia*, în "BSL", XLIX², 1988, p. 205-212; în Serbia, până la sfârșit, Biserica trebuia să contribuie la întreținerea cetăților).

Pentru danii, inclusiv pentru Athos: D.R.H.A., volumele II-III, *passim* (vezi Al. Simon, *Porturi*, p. 258-266; ultimul an cu act cunoscut este 1503); după aglomerarea privilegială din 1487-1490, ele se reduc (1491-1498), până la un nou puseu (1499). Cresc, pe fondul păcii, gesturile domnești de credință și darurile pentru Athos (N. Beldiceanu, *En marge d'une recherche concernant les relations roumano-athonites*, în "Byzantion", L, 1980, 2, p. 617-623). Între 1487-1503 (46), cu ierarhii în afara sfatului, s-au emis mai multe acte privilegiale, decât între 1457-1473 (45). Numeric se remarcă anii 1457-1458 (8), 1487-1490 (24), 1503 (7). Acele din acești 7 ani reprezintă 39% din totalul documentelor emise în favoarea Bisericii în decursul a 47 de ani (46 cu emisiune documentară cunoscută). Este de subliniat și că, între 1487-1504 (46), cu ierarhii în afara sfatului, s-au emis mai multe acte privilegiale, decât între 1457-1473 (43), deși scade, în raport cu anii 1457-1473 (32%), ponderea daniilor și confirmărilor în ansamblul actelor emise (15-16%). Totodată, a crescut ponderea daniilor în raport cu întăririle. De la 14% daniile au ajuns la 52%, întăririle de la 58% la 35% în totalul actelor date în favoarea Bisericii.

⁵³ Biserica Romană Ungară la A. Kubinyi, *Allam*, p. 61; nu se înregistrează aproape nici o schimbare față de situația de la 1458; în Moldova: Al.I. Gonța, *Domeniile, passim*; S. Porcescu, *Roman*, p. 81-96; B.-P. Maleon, *Rădăuți*, p. 77-91. Aici, rămâne însă de discutat fortificarea mănăstirilor și funcțiile caselor domnești (a se vedea încă și Al.I. Gonța, *Domeniile mănăstirești în Țara Românească în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în Idem, *Studii*, p. 126; Biserica deținea, atunci, între minim 5-10%, variație elocventă, din sate). Trecând de la domeniu la simbol și exemplu, vezi *Bonfini*, volumul III, p. 102 (este vorba de exemplul lui Ludovic I de Anjou); F. Szákaly, *Mátyás, passim*; A. Kubinyi, *Rendek, passim*; P. Engel, *Realm*, p. 336-337; raporturile cu Roma și în *Annatae*, no. 128-179, p. 74-94.

Biserica Ortodoxă a Moldovei. Limitând, Matia s-ar fi confruntat cu libertățile nobiliare. Iar, datorită sa ca rege era să impulsioneze, prin exemplul său, gesturile pioase.

Ștefan pare să limiteze patronajul boieresc, manifestat serios anterior. Într-o societate ortodoxă, în care forța elitei era mare, se schița o politică de evitare a alternativelor cucernice la investițiile domnești în Biserică. Deși monarhică, mai ales regală, afacerea Feleacul, cu toate că-i furniza lui Ștefan avantajul simbolic luat de concedarea feudelor, lui Matia, pe cel practic, de care se lipsea, în bună măsură, la 1489, rămânea foarte instabilă⁵⁴.

Ștefan și Matia își întăriseră, cel puțin, domniile cu ajutorul Bisericii. Ioan Vitez, episcop al Orăzii, ajuns arhiepiscop de Esztergom, primat al Ungariei, lui Matia, Teoctist, mitropolitul Moldovei din 1453/1454, lui Ștefan, par să le fi fost piloni și tutori în același timp. În 1471, Ioan Vitez a condus rebeliunea împotriva lui Matia. În 1473, Teoctist, venit la putere (politică) "cu" turcii (1455-1456), a ieșit din sfatul domnesc, când Ștefan a pornit împotriva Porții⁵⁵. Patronajele monarhice asupra Bisericilor au crescut vertiginos în următoarele decenii. Astfel, Feleacul a apărut pe fondul distanțării lui Matia și Ștefan de prelații și ierarhii lor, ca factori politici, și al apropierii de aceștia ca unelte sacre.

Majoritatea prelaților s-au opus succesiunii lui Ioan, cu toate că, sub raport etnic, Matia realizase o infuzie considerabilă de "ne-ungari", viitorul dezertor, Beckensloer fiind adus tocmai în acest scop din Silezia (1465). În Moldova, este sigur numai că ungerea lui Bogdan ca domn nu este menționată, spre deosebire de cea a înaintașului său și de cele ale succesorilor săi. Totodată, într-un centru al ortodoxiei militante, Romanul, pare să fi fost redactată *Cronica moldo-rusă* al cărei mesaj era limitarea puterii monarhice⁵⁶.

⁵⁴ Din această instabilitate, vin și discuțiile privind data debutului mitropoliei (*Register*, no. 108, p. 92; Al. Simon, *Feleacul*, p. 102-104); pentru patronajul boieresc, vezi și D.R.H.A., volumul I, no. 30, p. 43; no. 41, p. 60; no. 43, p. 63; no. 289, p. 413; M. Crăciun, *Pietate*, p. 328-330. În plus, problema activității, a numărului rudelor domnești, rămâne deschisă. În comparație, despre domnia Țării Românești, care ar putea părea, de la început, mai laxă la acest capitol, nu se pot totuși spune multe, datorită lipsurilor documentare (vezi însă D.R.H.B., volumul I, no. 19, p. 46-47; no. 27, p. 62; no. 57, p. 113). O posibilă pistă de investigații ar putea fi aici, deși tardiv, și cazul ieșean al mănăstirii Sfântul Nicolae din Iași, ctitorită de Alexandru Lăpușneanul, alt monarh autoritar, și târgoveți ("burghezi") din Iași (Arcadie Bodale, *Ctitori și călugări de la Mănăstirea Sfântul Nicolae (Aron Vodă) de lângă Iași. Un episod al relațiilor ecleziastice greco-române la sfârșitul secolului XVI și începutul secolului XVII*, în *Interferențe româno-elene (secolele XV-XX)*, volum editat de Leonida Rados, Iași, 2003, p. 31-35).

⁵⁵ Pentru întronări: L. Elekes, *Hunyadi*, Budapeșt, 1952, p. 433-435; C. Rezachevici, *A fost Ștefan cel Mare "ales" domn în aprilie 1457? Un vechi "scenariu istoric": de la "tradiția imaginară la realitate*, în "AIX", XXIX, 1992, p. 19-33; Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 151; A. Kubinyi, *Bischöfe*, p. 151 (la Matia, abia în 1459, se produce marea raliere a figurilor ecleziastice). Despărțirea moldavă în D.R.H.A., volumul II, no. 195, p. 293 (14 octombrie); no. 196, p. 295 (9 decembrie); a se vedea și *Letopiseșul anonim al Țării Moldovei*, în *Cronicile*, p. 17. În cazul ungar, motivațiile despărțirii erau în primul rând de ordin intern, guvernarea individuală huniadă (J.K. Hoensch, *Matthias Corvinus: Diplomat, Feldherr und Mäzen* (=J.K. Hoensch, *Matthias*), Graz, 1998 p. 122; V. Fraknoi, *Mathias*, p. 158), pe când, în cel moldav, cauzele par să provină, în special, din politica externă, din direcționarea cruciată a lui Ștefan (Al. Simon, *op.cit.*, p. 102).

⁵⁶ Succesiunea lui Matia: M.D.E., volumul I, [1458-1465], Budapeșt, 1875, no. 231, p. 381; A. Kubinyi, *Bischöfe*, p. 152; Péter Váradi, arhiepiscopul "întemnițat", episcopul de Pécs, prior-ul de Vrana, sunt singurii prelați care-l sprijină pe Ioan. Iar 70% dintre prelații numiți după 1471 (la 1458, doar episcopul Transilvaniei era polonez) își primiseră diocesele pentru serviciile, diplomatice adesea, aduse lui Matia (Ingrid Matschegg, *Studentische Migration im Umfeld der Universität Wien (14.-15. Jahrhundert)*, în *Die Ungarische Universitätsbildung und Europa*, Pécs, 2001, p. 109-116). Iar, nivelul lor de pregătire (universitară) scăzuse în raport cu prelații de la 1458. Pentru succesiunea lui Ștefan: *Cronica moldo-rusă*, în *Cronicile*, p. 158, schițează o

Deosebirea moldo-ungară nu este străină de un tact monarhic ștefanian. El a donat eminamente sate cumpărate de la boieri, valorând puțin mai mult (6000) decât tributul în florini pe un an (5000), după 1486, decât sumele date (5000) pe domeniile achiziționate în Ardeal de la familia Bánffy, în condiții de suprataxare însă. Domnul n-a cerut, în scris, decât rugăciuni pentru el și familia sa. Ștefan cel Mare impusese balanța gestului⁵⁷.

Prin daniile sale (1458-1503), proprietatea atestată a Bisericii (1402-1456) sporise cu 40%, trecând de 120 de sate⁵⁸. Aproape jumătate din primul secol statal ortodox, legal, al Moldovei (1401-1501) se confunda cu domnia lui Ștefan cel Mare. A contat enorm.

3. Confuzia apropierei

La limita speranțelor din spațiul dezastrului, "proiectele" în deznădejde luminează domniile. Orientul creștin se prăbușise. "Pedeapsă", "trădare", "abandon", aceasta era însă realitatea⁵⁹. Ea nu era schimbată nici de optimismul profetic al revanșei creștine. Într-o vreme a prăbușirii și schimbării, legăturile dintre cuvinte și fapte erau și așa întortochiate.

luptă anti-otomană pur ortodoxă. Originea latină este potrivită în tiparele răsăritene. "Românii, vechii, romani, respinseră falsele pretenții papale" (*Macarie* (episcop al Romanului; S. Ulea, *Macarie*, p. 14-44), p. 90, 97, 104; Ovidiu Pecican, *Ideologia puterii centrale în Moldova lui Bogdan cel Orb*, în "RI", sn, V, 1994, 7-8, p. 776). Ipotezele și speculațiile pot fi multiplicat. Nu pare imposibil ca parte din cler, mai puțin mitropolitul, după toate probabilitățile omul domnului (și mai interesant este de ce nu apare în sfat), să-l fi susținut pe Alexandru, venit cu turcii și Tăutu de la Poartă (*Sanudo*, volumul VI, col. 50; P.P. Panaitescu, *Contribuții la istoria lui Ștefan cel Mare* (=P.P. Panaitescu, *Contribuții*), în "AARMSI", s. III, t. XV, 1933-1934, p. 75-77; Șt.S. Gorovei, *Note*, p. 190). Nu este exclus ca respingerea moldavă (1505) a patriarhului Ioachim (vezi și P.Ș. Năsturel, *Radu*, p. 24-25), să se fi datorat susținerii (ungerei?) de către el a lui Alexandru).

⁵⁷ Din răspândirea actelor, în pofida disparităților de donații, deși ierarhii ieșiseră din sfat, din lipsa datelor asupra unor duriități, știa când și cum să acționeze (B.P. Maleon, *Rugătorii*, p. 53-67; vezi și Al.V. Boldur, *op.cit.*, p. 152); pentru valori: *Acta*, no. 43-44, p. 50-52; no. 52, p. 64; Al.I. Gonța, *Domeniile*, p. 454 (12492 zloți este suma calculată); Gh.I. Brătianu, *Sfatul*, p. 181; N. Beldiceanu, *Știri*, p. 100; B. Murgescu, *Circulația*, p. 45, 63; E. Nicolae, *Moneda*, p. 30; sumele sunt date eminamente în zloți tătărești (1/4, cel mai probabil, 1/2, 2/3 dintr-un ducat venețian, un florin). Valoarea de 6000 (10000 era averea lichidă de refugiu a logofătului muntean, Mihail, *Ub.*, volumul VI, no. 3128, p. 18; 1457), este de tip medie. Pe cele 7 sate luate de la familia Bánffy, el dăduse 5000, pe circa 50 în Moldova 6000. Costurile de la 1500, 1502 erau prețuri de litigiu, prețuri de domeniu cu castel (la 1497, domeniul Cetății de Baltă depășea, exagerat, 10000; *Konvent*, volumul II, no. 3010, p. 153) În Ardeal, satele se vindeau, în general, în prețuri sub 200, și sub 50 (în Țara Românească, de la 45-50, la 1460, prețul mediu ajunsese 150, la 1500; D. Mioc, *Prețurile*, p. 319). Ștefan dăduse pe trei sate 80, pe unul 200, în 1495 (*Konvent*, volumele I-II (no. 2956, p. 138; no. 2965, p. 140), *passim*), ceea ce ne readuce la prețurile moldave. Rămâne problema suprafeței și a zonei. Este firesc să presupunem că, în regat, gesturile pioase l-ar fi costat mai mul. La fel de posibil, este ca donațiile să fi fost mai numeroase (vezi și A. Bodale, *Contribuții la istoria domeniului mănăstirii Putna de la constituirea sa până la reformele lui Constantin Mavrocordat (1466-1742)*, în "CC", sn, VI-VII (XVI-XVII), 2000-2001, p. 131-142).

⁵⁸ Al.I. Gonța, *Domeniile*, p. 454; ele reprezentau între 3-10% din așezări (L. Roman, R.Șt. Vergatti, *Studii*, p. 19-20); vezi și F. Solomon, *Politică*, p. 154-161, și harta 10 din anexă (cea mai bogată mănăstire moldavă era Neamț, a cărei avere se apropia la 1504, de cea deținută de logofătul Mișu, posesorul a circa 50 de sate, la mijlocul veacului XV; Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 70-71); merită reținute și cercetate discrepanțele nord-sud de putere dintre mănăstiri.

⁵⁹ Tibor Klaniczay, *A keresztiesjad eszméje és a Mátyás-mitosz* (=T. Klaniczay, *Mitosz*), în Idem, *Hagyományok ébresztése* (=T. Klaniczay, *Hagyományok*), Budapest, 1976, p. 166-190; Diane M. Webb, *The Decline and Fall of Eastern Christianity: A Fifteenth Century View*, în "BIHR", XLIX-L, 1976-1977, p. 198-216; M.M. Székely, Șt.S.

După moartea lui Ștefan, găsierea de explicații și imagini pentru vara anului 1484, trecea la sud de Dunăre, în mediul monastic bulgar. Ștefan cel Mare ar fi fost fentat, dacă nu înșelat, de Baiazid. Numai așa, se subînțelege, Chilia și Cetatea Albă ar fi căzut⁶⁰.

În secolul XVI, pe sârmele ortodoxe ale fugarilor bizantini cu precădere, imaginea ștefaniană se întinde în Peninsula Italică. Ea se difuzează, peste limitările confesionale, asupra unor zone depărtate, fizic și politic, de atitudinea anti-otomană din timpul domniei *adevăratului atlet al credinței creștine*⁶¹. Expansiunea justificării are frumusețea ei.

Ortodoxul Ștefan are o imagine bună în rândul catolicilor, cu două pete, ambele franciscane, una de epocă la începutul domniei (1462), cealaltă “de tradiție” la sfârșitul ei (1498). Două lovituri, “relative” ca în cazul lui Ștefan, la anii 1478, și 1488, cauzate de o reconfirmare și o interpretare, primește și firma ortodoxă bună avută de catolicul Matia⁶². Poate gesturile de

Gorovei, “*Semne și minuni*” pentru Ștefan cel Mare. *Note de mentalitate medievală* (=M.M. Székely, Șt. S. Gorovei, *Semne*), în “SMIM”, XVI, 1998, p. 49-64.

⁶⁰ Despre octoiul cu explicația: I. Bogdan, *Manuscripte slavo-române în Kiev* (=I. Bogdan, *Manuscripte*), în “CL”, XXV, 1891, p. 507; M.M. Székely, Șt.S. Gorovei, *Semne*, p. 61-62; datarea acțiunii în anii țarului Baiazid (cu sens retroactiv, nu contemporan, ca de exemplu, în cazul inscripției manuscrise de pe tetraevangheliarul de la Feleac din 1488; *Documente bisericești*, p. 778), redactarea octoiului în medio-bulgară, cu forme de limbă vorbită, cer plasarea sa în spațiul bulgar, după moartea lui Baiazid (1512), în intervalul descris în plan sudic moldav de donația lui Bogdan la Rila, în 1511 (N. Iorga, *Românii și Muntele Athos*, în “AARMSI”, s. II, t. XXXVI, 1914, p. 232; Andrei Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII* (ediție revăzută și adăugită), București, 2002 (=A. Pippidi, *Tradiția*), p. 161). Legarea momentelor se impune. Preluarea florentină a este însă neclară. Cronică, în care apare forma “dezvoltată” a istoriei (Baiazid se înțelege cu Ștefan să-i lase țara contra unui tribut, după care a pornit rapid spre Cetatea Albă) este publicată în 1537. Preluarea explicației ulterioare (de realitate nu prea poate fi vorba; *Hurmuzaki*, volumul VIII, no. 29, p. 27; no. 30, p. 27; *Vite 1474-1494*, p. 472, 476-477) este și mai remarcabilă. (iar, pe deasupra, Theodor [Spandugino] Spandounes, *On the Origin of the Ottoman Emperors* (edited by D.M. Nicol), Cambridge, 1997, p. 56; Ovidiu Cristea, *Acest domn de la miazănoapte. Ștefan cel Mare în documente inedite venețiene* (=O. Cristea, *Domn*), București, 2004, p. 195, nota 254; plasează evenimentul după 1497); pentru alte confuzii din jurul lui 1484, vezi și [Andrea Cambini, *Libro della origine de Turchi et imperio delli Ottomanni*, Firenze, 1537, f. 49-51], în “AIR”, I, 1865, 2, no. 310, p. 58-59; I. Căndea, *Cucerirea Cetății Albe de către turci la 1484 într-un izvor italian mai puțin cunoscut*, în “SMIM”, XVII, 1999, p. 30; A.D. Xenopol, *Istoria*, p. 316.

⁶¹ V.M.H.H., volumul II, no. 634, p. 449; no. 636, p. 453; A.L. Tăutu, *Spirit*, p. 437; Șt.S. Gorovei, 1473, p. 75-78; vezi și Gianluca Masi, *Stefano il Grande e la Moldavia nei “Commentari” di Andrea Cambini e Theodoro Spandugino Cantacuzeno*, în “AIRCRU”, VI, 2004-2005, p. 83-118.

⁶² La Ștefan, în ambele cazuri este vorba de franciscani. La 1462, expulzarea lor venise la intervenția lui Teoctist, pe fondul unei probleme de botez ([N. Iorga], *O știre inedită despre Ștefan cel Mare* (=N. Iorga, *Știre*), în “RI”, X, 1924, 7-9, p. 183-184). Rebotezarea ortodocșilor de către catolici, și invers, era formal interzisă de Roma, interdicția oficială venind abia în 1501 (J. Meyendorff, *Byzantium*, p. 243, nota 65). Dar, femeia rebotezată promisese să treacă la catholicism, dacă franciscanii reușeau să o exorcizeze. Trecherile erau interzise și de unirea florentină (K.M. Setton, *Papacy*, volumul II, p. 104). Per ansamblu legal, decizia domnului, era corectă *creștin*. Totuși, ruptura între domn și călugări, se declanșase abia când aceștia, care deja îi provocaseră pe călugării ortodocși, afirmaseră că fără ei Moldova va fi părăsită de Dumnezeu (informația s-a transmis printr-un manuscris de secol XVII în care a fost copiată). Referitor la uciderea franciscanilor, în 1498, ea este o informație de secol XVIII (I. Corfus, *Ștefan*, p. 202), cu șanse mici de a fi reală, și atunci acceptabilă doar între excesele din timpul expediției moldave în Polonia.

La Matia este vorba de franciscani și reconfirmarea libertății de acțiune date lor de Ludovic (1366) și Sigismund (1428), act suspectat de a fi fals; *Hurmuzaki*, volumul II-2, no. 248, p. 277-278; Ș. Papacostea, *Bizanțul și cruciata la Dunărea de Jos la sfârșitul secolului al XIV-lea*, în “AARMSI”, s. IV, t. XV, 1990, p. 151, nota 35). La 1488, apare succesiunea turci, eretici și schismatici a celor loviți de Matia în numele Romei (M.V.H.,

duritate, și cele de bunăvoință, au fost mai numeroase. Oricum, în zona “ecumenică” a veacului, prezențele monarhice ale celor doi sunt cele mai puternice.

Să nu riscăm însă să confundăm, ca de altfel nici în planul politic intern, rațiunea frontierei și interesul personal cu sentimentul⁶³. Ștefan, prigonitorul franciscanilor, este sprijinit de franciscanul Sixt IV, de Inocențiu VIII, cel care, printre alte “acte de toleranță”, l-a lansat pe Torquemada și închiziția spaniolă (1487). La distanță și pentru un interes comun, lucrurile, relațiile erau mult mai frumoase, decât în raporturile de cei care greșeau pe cuprinderea autorității-franciscanii rebotezaseră o față ortodoxă pe care o exorcizaseră (1462)- și credinței-cum ar fi ereticii valdenși(1486)-tale⁶⁴. Era larga cale a stăpânitorului.

Ceea ce însemna ecumenismul în timpul domniei lui Matia poate fi văzut din sud. În 1481, îi cere lui Sixt, pe care “tocmai” îl amenințase cu intrarea în schismă, să aprobe mutarea forțată a creștinilor (ortodocșilor) din Serbia și Bosnia, unde campania lui Pavel Kinizsi era în desfășurare, cu devastările firești. Erau creștinii, pe care Matia îi scutește mai târziu de dijmă, ortodocșii pentru care el ceruse și primise toleranță de la Roma, în 1476, și care, mai devreme în

volumul I-6, no. 184, p. 234). *Schismaticii* se referă însă probabil la husiți (cf. [Jan Długosz] Joannes Długossis [seu Longini] (1415-1480), *Historiae Polonicae libri XII*, în Idem, *Opera Omnia* (cura Alexandri Przedziecki edita), volumul XIV, Cracoviae, 1878 (=Długosz), p. 264; *Georgium Poszdebraczki schismaticum*). Inocențiu îi cerea lui Matia să se consulte cu Vladislav, *iam contra perfidos Turcas Christiani nominis inamicos quam contra haereticos et scismaticos Regem Bohemia consulto*; A.S.V., Misc., Arm., II-7, f. 491 (495), r.). În 1488, pentru călugării ortodocși, el era *marele crai Matiaș* (*Documente bisericești*, p. 777). Mergem mai departe. În zona “ecumenică” era mai extinsă în raport ariile veacurilor precedente. Totuși, se face, în general, primul pas (“nu costă”), nu și al doilea (teorie și practică la Josef Macha, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies From the History of Latin-Byzantine Relations* (=“OCA”, CXCVIII), Roma, 1974, *passim*; vezi și Gh. Duzinchevici, *Amănunte asupra legăturilor moldo-polone în timpul lui Cazimir al IV-lea (1474-1492)*, în “RA”, LXII, 1985, 2, p.140)

⁶³ R. Constantinescu, *Scrieri inedite ale mitropoliților din Moldova (secolul XV)*, în “BOR”, XXIV, 1976, 7-8, p. 787 (în comparație, ca masă de informație, vezi Iván Boronkai, *Vitéz János levelei és politikai beszédei*, Budapest, 1988, *passim*); pentru poziția otomană, remarcăm arestarea în august 1475 a tuturor *nazione christiana*, inclusiv a polonezilor și valahilor din Istanbul, *fuora che Latini* (probabil italienii; N. Iorga, *Studii și documente cu privire la istoria românilor* (=S.D.), volumul XVI, București, 1912, no. 10, p. 116); efecte interpretative secundare, generate (A.D. Xenopol, *Istoria*, volumul II, p. 298, nota 54), prin asocierea contactelor romano-moldave (1474-1476), cu prezența la Miron Costin, în formula lui B.P. Haședu, din “AIR”, I, 1864, 1, p. 160 (dar vezi și M.Costin, *Poema polonă*, în Idem, *Opere* (ediție P.P. Panaitescu), București, 1965, p. 237; cf. nota lui N. Stoicescu), a episcopului catolic alături de mitropolit (care din 1473, nu mai apare însă între membrii sfatului ștefanian; I.Ursu, *Ștefan*, p. 290), la B. P. Hașdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, București, 1865, p. 81).

⁶⁴ Euan Cameron, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps 1480-1580*, Oxford, 1984, *passim*; Concetta Bianca, *Francesco Della Rovere: un francescano tra teologia e potere*, în *Un pontificato ed una città: Sisto IV (1471-1484). Atti del Convegno Roma, 3-7 dicembre 1984* (a cura di Massimo Miglio, Francesca Niutta, Diego Quagliani, Conetta Ranieri), Città del Vaticano, 1986, p. 19-56; P.P. Panaitescu, *Ștefan cel Mare; o încercare de caracterizare* (=P.P. Panaitescu, *Ștefan*), în “AIIX”, XXIX, 1992, p. 1-18 (1941); Béatrice Leroy, *L'Espagne de Torquemada: catholiques, Juifs et convertis au XVe siècle*, Paris, 1995, *passim*; N. Iorga, *Știri*, p. 183-184; I. Corfus, *Ștefan*, p. 202-203; “opiniile” lui Sixt, ante Ștefan (1475-1476), și Matia (1476), și în *Hurmuzaki*, volumul II, no.208, p. 229 (1474); pentru contextualizarea “scurtă” și pentru cea “lungă”: Zacharias Tsirpanlis, *Il decreto fiorentino di Unione e sua applicazione nell'Arcipelago Greco. Il caso di Creta e di Rodi*, în “Thesaurismata”, XXI, 1991, p. 43-88; Alfred Vincent, *From Life to Legend: The Chronicles of Stavrinus and Palamidis on Michael the Brave*, în “Thesaurismata”, XXV, 1995, p. 165-238.

cursul aceluiași an, se număraseră printre cei jefuiți și uciși de Vuk Branković și Vlad Țepeș, căpitanii regelui. Era rândul altora să creadă⁶⁵.

Reflectarea sfârșitului de secol XV trăiește în paradox. Roma are nevoie de Ștefan, Ștefan de Roma, Matia depinde de Ștefan, Ștefan de Matia. Fără ca vreuna din părți să renunțe, catolicismul trebuie să conviețuiască cu ortodoxia, Ungaria cu Moldova. Într-un timp care pare să evite obstinat desăvârșirea, imperfecțiunea frământă perfecțiunea⁶⁶. Aceasta înseamnă un joc medieval de ruletă, în care sinceritatea nu este miza monarhică.

Era perfect pentru Matia. Între părțile creștine, scuturând otoman și sacul eredității sale, și-a putut ridica o perdea de fum în spatele căreia orice lovitură era posibilă (1480-1483). Era să-i reușească, în vest. Dar nimeni nu-și făcea iluzii cu cuvintele. Eventual, pistonă. Seamănă cu amestecul ponto-podolian final al lui Ștefan (1498-1503). Moscova, Cracovia, Vilnius, Buda, Roma, Veneția și Istanbul priveau spectacolul moldav. Oricum, primele cuvinte *creștine*, cu tentă pro-romană, fuseseră roștite de Ștefan, la 1459 și 1468, când cruciada era încă departe, turcii aproape, iar partida anti-unionistă la conducere⁶⁷.

4. Prețul timpului

Ștefan investeste în orașe, târguri, în ocoalele lor, în țărâni intrați în luptă⁶⁸. Crește presiunea fiscală. Matia ajunge la un venit de 800000 de florini (1475). În 1471-1474, spre 1500, Ștefan atinge un buget de 150000, de cinci ori mai puțin decât Matia, pe un spațiu (97000 km²) de trei ori mai mic decât cel regal ungar (318000 km²), dar și cu prețuri mai scăzute și de aproape două ori mai puțin dens locuit. Și el apăsase puternic pedala fiscală⁶⁹.

⁶⁵ C.D.H, volumul II, Lajos Thallóczy, Antal Aldásy, *A Magyarország és Szerbia közti összeköttetések oklevéltára* (=M.H.H., XXXIII, Diplomataria), Budapest, 1907, no. 269, p. 367; *Hurmuzaki*, volumul II-2, no. 219, p. 244; M.K.L., volumul II, no. 33; p. 50-51; G.V.U., volumul II, 1481, art. 3-4, p. 247; alte emigrări masive în Ungaria (1509-1516) sunt conduse de mitropolitul Maxim (I.D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 68).

⁶⁶ Vezi și Michael J. Mc Gann, "*Haeresis castigata, Troia vindicata*". *The Fall of Constantinople in Quattrocento Latin Poetry*, în "RPL", VII, 1984, p. 137-145; A.G. Jongkees, *Pie II et Philippe le Bon, deux protagonistes de l'union chrétienne*, în Idem, *Burgundica et varia*, Hilversum, 1990, p. 172-190; Ș. Papacostea, *Poziția*, p. 515-523; dar și Wim Blockmans, *Representation (since the Thirteenth Century)*, în *The New Cambridge Medieval History* (=C.M.H.), volumul VII, c 1415-c.1500 (edited by David Allmand), Cambridge, 1998, p. 29-64.

⁶⁷ Pentru 1498-1503: *Sanudo*, volumul II-IV, *passim*; Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 290-296, 305-313; K.M. Setton, *Papacy*, volumul II, p. 377-385; J.K. Hoensch, *Matthias*, p. 183-184, 191-192; dar și E. Deniz, *Stephen the Great and his Reign*, Bucharest, 2004, p. 185-194; pentru 1459: M. Diaconescu, G. Érszegi, *Documenta quibus Hungariae, Valachiae et Moldaviae relationes melius illustrantur* (=Relationes), în "MT", II, 1998, 2, no. 5, p. 287 (*nos cum baronibus et nobilibus nostris vera fide Christianica promittimus*), 1468 la P.P. Panaitescu, *Contribuții*, p. 64 (*ut quando necessitas nobis ingruerit, ire contra christianorum inimicis*). Iar mențiunile se integrează perfect în timpii politici ai unei ortodoxii de manual (vezi, de exemplu, din 1458 și 1469, D.R.H.A., volumul II, no. 84, p. 120; no. 157, p. 233).

⁶⁸ Vechile, sugestivele pagini din Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în Principatele Române* [ediție Élise de Dampierre (Brătianu)], Évry, 1977, p. 174; P.P. Panaitescu, *Ștefan*, p. 4-7; vizavi de numărul imunităților fiscale, a satelor imune moldave nu se pot spune prea multe, când, în cazul Țării Românești, estimările variază între 10 și 60% (Dinu C. Giurescu, *Țara Românească în secolele XIV-XV* (=D.C. Giurescu, *Țara*), București, 1973, p. 308; recenziea lui N. Stoicescu, în "SMIM", VIII, 1975, p. 242; și L. Roman, R.Șt. Vergatti, *Studii*, p. 26.

⁶⁹ D. Mioc, *Despre modul de impunere și percepere a birului în Țara Românească până la 1632*, în "SMIM", II, 1957, p. 49-116; Nicolae Grigoraș, *Dările personale ale populației din Țara Românească a Moldovei și dările în bani pentru turci de*

Erau câteva dintre marile preocupări ale celor doi monarhi. Ele simbolizează pragmatismul lui Ștefan și Matia, pragmatism care poate explica, în parte, câteva curiozități. Ștefan, nenumit schismatic de vreo sursă păstrată din timpul domnie sale era considerat de canonicul și diplomatul Jan Długosz, adept, chiar fervent, al rebotezării ortodocșilor, cel mai în măsură să-i conducă pe *principii creștini* (catolici) în lupta cu *Turcul*. Pe de altă parte, Matia este unicul stăpânitor catolic al cărui deces este înregistrat de către cronicile moldave⁷⁰.

Cu un stat de cinci ori mai mic decât Rusia moscovită, la urcarea pe tron a lui Ivan III (1462), omul care, după decenii de mers pe sârma politică creștină, masacraser opoziția și se călugărise pentru a lăsa domnia fiului său, și cel care, pe sute de mii de kilometri instabili la hectar, duseser la extrem amestecul dintre interesul personal și interesul statului, misiunea catolică și toleranța creștină, revendicându-l și pe Djem, fratele lui Baiazid II, refugiat în aria catolică, ca rudă așa, prin sângele comun *valah*, nu erau niște visători. La fel ca factorii politici care le-ar fi întreținut și înfățișat proiecte, știau regulile echilibrului⁷¹.

la întemeierea statelor până la reforma lui Constantin Mavrocordat (1359-1741) (I), în "CI", X, sn, 1980, p. 299-323; (II), XI, 1981-1982, p. 317-341; E. Fügedi, *Mátyás király jövedelme 1475-ben*, în "Sz", CXVI, 1982, 3, p. 484-506 (poate și mai mult, la ocazie); AL.V. Boldur, *Ștefan*, p. 64-70, 82-84; P. Engel, *Realm*, p. 333; la 1476 "abandonarea" lui Ștefan datorită *tiraniei*; *Długosz*, p. 644, este, din cauza rațiunilor medievale care duceau la lansarea acuzației, și un indiciu al presiunii fiscale. Sub rezerva discrepanței (Maria Pakucs, *Florini și dinari în registrele comerciale ale Sibiului din secolul al XVI-lea: scurt demers metodologic*, în "SMIM", XXI, 2003, p. 279-285; după 1521 s-a accentuat discrepanța dintre florinul de aur, ca monedă în circulație (greutate și puritate) și florinul de cont, raportul urcând de la 1.24 (1537), la 1.5 (1559) și apoi la aproape 2 în anii 1590') și a creșterilor fiscale, financiare (tributul moldav crește în decurs de 50 de ani, de la 1504, de 7 ori, iar, birul în Țara Românească, de 4 ori, în anii 1580', față de anii 1520'), apelăm la Petru Rareș, care, revenit pe tron (1541), cu tezaurul capturat (1538), poate să angajeze o finanțare cruciată de peste 100000 de ducăți (Gheorghe I. Pungă, *Taina unui tratat secret: Suceava, 1 martie 1542*, în "AȘUI", XXXVIII, 1993, p. 21-28; pare să fi existat un fond special de cruciadă), la veniturile domniei din 1564, estimate la 400000, domnul transalpin având un venit de 60000 în anii 1580' (N. Iorga, *Acte și fragmente privitoare la istoria românilor (=Acte)*, volumul I, București, 1895, p. 108-110; B. Murgescu, *Circulația*, p. 222-228, 279-280). Cum Ștefan profită de ambele porturi doar între 1465-1484, jumătate din perioadă fiind de război, o valoare maximă a veniturilor domniei de 150000 (poate 200000) pare acceptabilă la o populație de 450000, în anii 1471-1474 (după înăbușirea unei noi revolte, când Chilia refuncționa de peste 5 ani în avantajul său și când trebuie luate în calcul și cheltuielile legate de căsătoria lui Ștefan cu Maria de Mangop din 1472) și după 1490 (când statul își revenea demografic și se adapta economic la pierderile portuare). În comparație, sultanul avea minim 1800000 de ducăți pe an (un ducat fiind în general echivalent cu un florin), iar papalitatea avea un venit sigur de circa 200000 (William Edward Lent, *Papal Revenues in the Middle Ages*, volumul II, New-York, 1934, *passim*; H. Inalcik, *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, în *Empire*, p. 78, 82)

⁷⁰ *Documente Ștefan*, volumul II, *passim*; Hurmuzaki, volumele II-1, II-2, VIII, *passim*; *Długosz*, p. 623; A. Pertusi, *La descrizione della caduta di Constantinopoli nelle "Historiae polonicae"* (Lib. XII) di Jan Długosz e le sue fonti, în *Italia, Venezia e Polonia tra medio evo e età moderna* (a cura di Vittore Branca, Sante Gracioti), Firenze, 1980, p. 502-503; J. Meyendorff, *Byzantium*, p. 242-243; moartea lui Matia este de fapt singurul deces al unei figuri politice neînrudite cu familia domnească reținut de cronici; *Letopisețul de la Putna I*; *Letopisețul de la Putna II*; *Traducerea românească a letopisețului de la Puntă*; *Cronica moldo-polonă*, -*Cronicile slavo-române*, p. 51, 64, 72, 181 (cu excepția ultimei cronici cealalte sunt redactate în mediul monastic; *Letopisețul anonim al Moldovei* conține strict decesele domnești).

⁷¹ AS.V., Misc., Arm., II-56, f. 346 (347)^v (24 octombrie 1483); *Irodalom-történeti emlékek*, volumul II, *Olasz-országai XV. századbeli írók Mátyás Király disciótó művei* (kiadta Jenő Ábel), Budapest, 1890, p. 8, 29, 187, 225, 231; *Epistolae*, pars IV, no. 27, p. 56-57; V.M.H.H., volumul II, no. 636, p. 453-454; *Notes*, volumul V, 1476-1500, Bucarest, 1916, no. 73, p. 55; *Sanudo*, volumul VI, col. 50; P.P. Panaitescu, *Contribuții*, p. 75-78; F. Babinger, *Mehmeds II., des Eroberers Mutter*, în Idem, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der*

Într-un context încă complicat și durificat de reînnoirea papalității la Roma și de marea urgență a isihasmului spre sfârșitul veacului XIV⁷², Biserica trebuia să-i servească monarhului, iar acesta să o protejeze. Exista o tensiune firească, pe care diferit și asemănător, Matia și Ștefan o foloseau în favoarea lor. Era o alegere înțeleaptă și pioasă și deoarece Bisericile nu pot fi luate ca blocuri de acceptare ori respingere a vecinului creștin.

“Procentual”, de la Mircea cel Bătrân și Alexandru cel Bun la Ștefan cel Mare și contemporanii săi, la Petru Rareș și vecinii săi, domnii transalpini oferiseră Bisericii mai mult decât omologilor lor moldavi. Iar, o dată cu domnia lui Ștefan, discrepanța pare să se fi mărit⁷³. Timpul, forța domniei, expresivitatea gestului l-au ridicat “deasupra” cifrelor.

Tot timpul, mai ales cel al Reformei, impuse în Ungaria după Mohács, l-a înălțat pe Matia peste “vicile sale catolice”. Ele nici nu prea mai contau pentru cei care respinseră Roma și care îl lansau pe Matia, prin și din, chipul pios dat acestuia de catolicul Bonfini. În durată, Matia învingea, în primul rând, în afara catolicismului. Ștefan izbutise, în special, în interiorul ortodoxiei. Era ciudat și firesc pentru brațele cruciate de la 1476 și nu doar⁷⁴.

Pentru Matia nu mai aveai pe cine să tragi la răspundere. Fiul său nu prea conta. A venit și Reforma, mai ales după 1526. Chipul huniad se înfrumusețea, protestant, începând cu Matia. Secolul XVI avea alte semnamente cruciate, creștine. Ce mai conta dacă, în septembrie 1484, un arhiepiscop, fusese pedepsit ca om politic, pentru “o culpă turcă”, bătut, aruncat și ținut în închisoare de rege, împotriva protestelor papei. Aceași schimbare se aplica Moldovei. Ea însă continua să existe. Iar fiul lui Ștefan devenise domn⁷⁵.

Levante, volumul I, München, 1962, volumul I, p. 215; Al. Simon, *Lumea lui Djem. Suceava, Buda și Istanbul în anii 1480*, în “AIIC”, XLVIII, 2005 (sub tipar).

⁷² Linii ungare și catolice generale la F. Galla, *Mátyás*, p. 104-112; F. Rapp, *Rétablissement*, p. 77-142; sintetizări recente pe ortodoxie la [Marie-] Hélène Congourdeau, *L'église byzantine de 1274 à 1453*, în *Christianisme*, volumul VI, p. 141-208, A. Duclier, *L'orthodoxie sous la première domination ottomane*, în *Christianisme*, volumul VII, p. 15-76; dintre clasici, vezi Vitalien Laurent, *Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454-1476)*, în “REB”, XXVI, 1968, p. 229-263; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, London, 1968, *passim*; H. Inalcik, *The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the the Ottomans*, în “Turcica”, XXIII, 1991, p. 407-436

⁷³ D.R.H.A., volumulele I-III, *passim*; D.I.R.A., *Veac XVI*, volumul I, *passim*; D.R.H.B., volumele I-II, *passim*; D.I.R.B., *Veac XVI*, volumul II, *passim*; iar aceasta rămâne valabilă în condițiile în care, din Moldova (1400-1546) s-au păstrat de peste 1.5 mai multe documente decât din Țara Românească (1387-1545). 2.2 face diferența între supraviețuirile documentare moldave dintre anii 1457-1473 (D.R.H.A., volumul II, no. 64-no. 196, p. 94-295 plus poate no. 62-63, p. 93) și 1487-1503 (D.R.H.A., volumul III, no. 1-295, p. 1-530, poate D.R.H.A., volumul II, no. 62-63, p. 93; no. 263, p. 403-405). Ar însemna că, în fapt, scăderea ponderii actelor în favoarea Bisericii în masa documentară se datorează creșterii numărului acestora și nu altor considerente. Este un subiect de studiat.

⁷⁴ V.M.H.H., volumul II, no. 634, p. 449; no. 636, p. 452; M.V.H., volumul I-6, no. 82, p. 109; Miklos Zrinyi, *Mátyás király az énekes szimpadon*, în *Zrinyi Miklós összes művei*, Budapest, f.a., p. 589-637, T. Klaniczay, *A reformáció szerepe az anyanyelvű irodalmak fejlődésében*, în Idem, *Hagyományok*, p. 305-309 (de la traducerea Bibliei la traducerea lui Bonfini); A. Kubinyi, *Mátyás*, p. 142-154; iar, deja la numirea lui Ioan de Aragon, un napolitan, ca arhiepiscop de Esztergom, plănuită din preajma lui 1478 și realizată în 1482, opoziția elitei ungare fusese mare; M.K.L., volumul I, no. 270, p. 396; M.D.E., volumul II, [1465-1480], Budapest, 1877, no. 265, p. 392). Poate aceasta era forma lui Matia de limitare a implicării elitei în Biserica Ungară.

⁷⁵ *Acte*, volumul III, București, 1895, p. 56; M.V.H., volumul I-6, no. 175, p. 221 (protestul papei din 24 septembrie 1484); A. Kubinyi, *Bischöfe*, p. 159, nota 89; la 1490, Vardai, care se pare că a fost eliberat la începutul lui 1486 (M.V.H., *op. cit.*, no. 180, p. 228; 6 martie) era prea compromis pentru a spera în altcineva

Acceptarea duratei

Ciudat este că, în pofida definiții scrise și active a monarhului și cavalerului, șirul de confruntări și rezultate practice medievale impun ca titlul de “cavaler al tristei figurii” să fie apropiat de Matia și nu de Ștefan, ale cărui cuvinte, sensibilizate retroactiv, l-ar fi putut așeza între morile de vânt. Mai ciudat este poate că acest titlu este decis de modernizarea obiectivului huniad și nu de către esența verbală medievală a demersului regal. Matia vrea să fie acceptat, în cea mai bună manieră a canoanelor politice medievale ca dinast, cavaler și conducător, în timp ce nevoile și încercările se configurează, reconfigurează pe calapodul modern al controlului, extins “până la absolut”, al monarhului asupra statului său, atât în raport cu supușii, cât și cu vecinii săi, dincolo de ingerințele purității de manual. Dacă ne gândim însă tot în termeni de manual, la ipostazele, discursurile, războaiele purtate de către monarhul absolut prin excelență, Ludovic XIV, *Le Roi Soleil*, de la problema succesiunii la chipul capețian, soarta de *Mars/ Attila christianissimus* a lui Matia Corvin este mai ușor de acceptat, prin simpla regulă a necesității personale, opuse absurdității șablonarde⁷⁶.

Ștefan cel Mare pare să fi profitat de pe urma unui sistem de referință mai lax. Omul de afaceri este canonizat. S-ar putea ca dilema să nu fie cine era medieval, ci cine mai este medieval.

decât în Ioan (și Miklós Zrinyi, *Mátyás király életéről való elmélkedések* (kiadta Szántó Tibor), Budapest, 1990, *passim*; [Károly Vekov] Carol Vekov, *Începuturile literaturii istorice din Transilvania în limba maghiară în secolul al XVI-lea* (=K.Vekov, *Începuturile*), în “SMIM”, IX, 1978, p. 91-97; A. Kubinyi, *Mátyás*, p. 142-154. În cazul Moldovei, a se vedea și Cornelius R. Zach, *Bemerkungen über das Verhältnis von Staat und Kirche in der Walachei und Moldau des 16. und 17. Jahrhunderts*, în “SOF”, XLIII, 1984, p. 21-47; pe de altă parte, forțând nota, mai ales pentru cazul relației dintre Ștefan și Bogdan, peste pragul 1500, mult mai puțin în cazul Huniazilor, amintim caracterul ereditar al jurământului de cruciadă (Ș. Turcuș, *Sinodul general de la Buda* (1279), Cluj-Napoca, 2001, p. 83, nota 72).

⁷⁶ Vezi “trei bilanțuri”, Gy. Schönherr, *János, passim*; K. Nehring, *Matthias, passim*; A. Kubinyi, *Mátyás, passim*, și “doi adversari”; *Długosz*, p. 379-380, 540-541, 584-588; *Bonfini*, volumul IV, p. 9-14, 59-64, 91-94; iar de la Matia (J.K. Hoensch, *Matthias*, p. 263) la Ludovic XIV (François Bluche, *Louis XIV*, Paris, 1986, *passim*; Joël Cornette, *Le roi de guerre: essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, 1993, *passim*), jocul cu gloria militară, măcar cu aceasta, nu s-a schimbat mult. Aici ar mai fi poate de reținut ceva. Până în 1992, când Ștefan cel Mare și Constantin Brâncoveanu, cu cariere și din motive diferite, au fost canonizați nici un alt domn român, fapt important mai ales pentru cei din perioada întemeierii statelor române, nu a fost canonizat. Nu este o particularitate ortodoxă reală, cazul regilor (țarilor) sârbi, deveniți sfinți, în general, la scurt timp de la moartea lor, indicând contrarul. Această apariție tardivă a domnilor români în calendarul ortodox are o serie de explicații obiective de la suzeranitatea otomană și captivitatea patriarhiei ecumenice la deosebirea dintre sfințenia de iure și cea de facto ori apariția tardivă a statelor românești în istoria medievală. Totuși, ele nu pot acoperi marea distanță cronologică domnie și canonizare, distanță al cărei cauze sunt în situațiile medievale, nu în “jocurile modernității”. Totodată, este de remarcat că, în Ungaria, toți Sfinții Regi, statut tipic pentru monarhii cruciați, sunt anteriori secolului XIII. Când Evul Mediu s-a apropiat de sfârșit, papalitatea pare să fi sistat acest gen de canonizări peste tot în aria catolică. Nici nu pare să mai fi fost nevoie de ei, nici acest tip de sfințenie nu mai putea fi susținut. Astfel, toate luptele cu otomanii s-au desfășurat în afara spațiului sfințeniei potențiale (Maciej Strykowski, în *Călători*, volumul II (editat de M. Holban, M.-M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu), București, 1970, p. 454; Franz Kämpfer, *Der Kult des heiligen Serbenfürsten Lazar. Textinterpretation zur Ideologieggeschichte der Spätmittelalters*, în “SOF”, XXXI, 1972, pp. 81-139; Nestor Vornicescu, *Ștefan cel Mare și Sfânt*, în “MI”, sr, XXVIII, 1994, 7, p. 3-5; Gábor Klaniczay, *L'image chevaleresque du saint-roi au XII-e siècle*, în *La royauté sacrée dans le monde chrétien. Colloque de Roayumont, mars, 1989* (sous la direction de Alain Boureau et Claude S. Ingerflom), Paris, 1992, p. 58-61

Ea rămâne neschimbată, se extinde chiar, “când” veacul XVI al Reformei îl vede pe domn ca sfânt⁷⁷. Disconfortul nu vine, aici, din acțiuni, ci din absolutizarea teoriei.

Între anii de acalmie cruciată 1492-1496, Ștefan, deși a ridicat șapte biserici, nu a lăsat nici un act cunoscut pentru Biserică. Din punct de vedere anti-otoman, emite acte în favoarea ei mult mai mult la sfârșitul războiului (1487-1488), decât la începutul său (1472-1473), mai mult pentru convingerea ei (1490), decât pentru răsplătirea ei “pe câmpul de luptă” (1474-1486)⁷⁸. Este o altă linie subțire pe care merge viitorul Sfânt, viitorul David.

Asupra celui care i-a scos pe ierarhi din sfat vine din partea fiului său nelegitim, Petru Rareș, *Pilda bogatului care i-a rodit țarina*, imaginea lui David care n-a putut ridica templul din cauza păcatelor sale, templul fiind construit de fiul acestuia, Solomon. Anterior, cunoaștem un singur “David” în Țările Române, Nicolae Alexandru, primul stăpânitor din mila lui Dumnezeu al Țării Românești, trecut din spațiul catolic în ortodoxie. Asupra *țarului*, care înfruntase cutremurul (1471), a curs *sânge* din cer (1483), ducând, pe cale monahală, eșecul militar din 1484 în pedeapsă divină. Ștefan a continuat și atunci și după⁷⁹.

Raportat la efervescența huniadă, el pare un sinonim al cumpătăriei, “cumințeniei”. Calm și reținere nu este ceea ce a lăsat în urma sa prin construcțiile, prin gesturile, acțiunile și prin cuvintele sale. A respectat în schimb, fără să se lase dominat de ele, necesitățile echilibrului, cerințe pe care regale, fără să le nesocotească, le-a forțat însă din plin⁸⁰.

Diferența nu rezidă atât în antagonismul modelelor comportamentale, în opoziția dintre medii, cât în posibilitățile deschise, în intenția personalității în exploatarea lor. Deosebirea rămâne dictată de variabile, nu de constante⁸¹. Astfel, amintirea ei evoluează.

La 1476, era cunoscută sechestrarea genovezilor evadați din captivitatea otomană de către Ștefan. La 1597, cronica genoveză reținea doar ajutorul dat lor de domnul, care-și-oprise pentru el numai corabia cu care scăpaseră caffezii și bunurile de pe ea. La 1473, muntenii erau jefuiți de Ștefan. La 1476, moldovenii îl părăseau pe acesta. Un secol mai târziu, în 1574-1575, se vorbea despre muntenii și moldovenii care-l celebrau pe cel a cărui faimă va dura cât lumea. La

⁷⁷ Andi Mihalache, *Ștefan cel Mare în cultura istorică a începutului de secol XX*, în “AIIX”, XLI, 2004, p. 65; M. Crăciun, *Protestantism și ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Cluj-Napoca, 1996, *passim*; Al.V. Boldur, *Ștefan*, p. 336.

⁷⁸ D.R.H.A., volumul III, no. 106-198, p. 211-349; *Repertoriul*, no. 8-14, p. 94-144; Al.V. Boldur, *op.cit.*, p. 266; în general, vezi D.R.H.A., volumele II-III, *passim* (în special, 1473, în volumul II, no. 175-176, p. 258-261); *Letopisețul anonim*, p. 17, 18; *Cronica moldo-germană*, p. 31; *Repertoriul*, no. 2-18, p. 57-167; no. 20, p. 183; no. 22, p. 191).

⁷⁹ *Cronica moldo-germană*, p. 35; sugestiv, *Letopisețul anonim* (p. 17, 19), amintește doar cutremurul din 1471; David la S. Ulea, *La peinture extérieure moldave: où quand et comment est-elle apparue*, în “RRH”, XXIII, 1984, 3, p. 287-291 (David de la Dobrovăț mai ales); D. I. Mureșan, *Rêver*, p. 226; Nicolae Alexandru la Al. Simon, *În jurul Carpaților*, p. 373.

⁸⁰ Schallburg' 82. *Matthias Corvinus und die Renaissance in Ungarn, 1458-1541*, Wien, 1982, *passim*; *Repertoriul*, *passim*; *Cultura*, *passim*; vezi și liniile interpretative generalizate în O. Cristea, *Note sur le rapport entre le prince et "l'homme saint" dans les Pays Roumains: la rencontre d'Etienne le Grand avec Daniel l'Ermite*, în *Empereur*, p. 177-185; P.Ș.Năsturel, *Le surnaturel dans les sources médiévales roumaines*, în *Ibidem*, p. 121-134.

⁸¹ L. Elekes, *Mátyás és kora*, Budapest, 1958, *passim*; Ș. Papacostea, *Ștefan cel Mare, domnul Moldovei (1457-1504)*, București, 2004 *passim*; P.P. Panaitescu, *Ștefan*, p. 1-3; Al.V. Boldur, *Ștefan*, *passim*; K. Nehring, *Matthias*, *passim*; A. Kubinyi, *Allam*, *passim*; aici vezi și, în comparație, Damian P. Bogdan, *Pomelnicul mănăstirii Bistrița*, București, 1941, p. 38, 110; Șt. Andreescu, *Observații asupra pomelnicului mănăstirii Argeș*, în “GB”, XXVI, 1967, 7-8, p. 800-829; G. Klaniczay, *Images and designations for rebellious Peasants in Late Medieval Hungary*, în *The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways* (edited by Balázs Nagy, Marcel Sebök), Budapest, 1999, p. 115-127

1474, un regat întreg era împotriva lui Matia. Trecuse un veac, iar, pe la 1575, “reabilitarea” sa ajunsese o cauză “națională”. Spre 1480, a lovi în Huniad era o datorie polonă. În anul 1579, profitând de domnia polonă a lui Ștefan Báthory, Matia “intră” în Cracovia ca model regal. De atunci, au trecut aproape cinci secole⁸².

Abrevieri

- AARMSI = Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice, București, s. I, 1880-1893; s. II, 1894-1914; s. III, 1915-1947; s. IV, 1972-
- AG = Arhiva Genealogică, Iași, 1912-1913, (1989) 1994- (inițial anexă a “AIIAI”)
- AHASH = Acta Historica (până în 1966) Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1952-
- AII(A)I = Anuarul Institutului de Istorie (și Arheologie, din 1972) “A.D. Xenopol”, din Iași, Iași, 1964-1989 (este continuat de “AIIX”)
- AII(A)C = Anuarul Institutului de Istorie (și Arheologie, 1971-1990) din Cluj (-Napoca, din 1974), Cluj, 1958-
- AIIX = Anuarul Institutului de Istorie “A.D. Xenopol” din Iași, Iași, 1990-
- AIR = [B. Petriceicu-Hăjdëu], “Arhiva istorică a României. Collecțiune critică de documente asupra trecutului român, începând delatimpii cei mai depărtați și pînă la anulul 1800”, București, [1864-] 1865-1867, s.n., 2004-
- AIRCRO = Anuario del Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica, Venezia, 1999-
- AMN = Acta Musei Napocensis. Muzeul de Istorie al Transilvaniei, Cluj (-Napoca), 1964-
- AMS = Annual of Medieval Studies at CEU, Budapest, 1995-
- AOASH = Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1947-
- AOSBM = Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Roma, 1952- (seria a II-a, secțiia III)-
- Archivu = [Timotei Cipariu], “Archivu pentru filologia si istoria”, Blaj, 1860-1878
- AȘUI = Analele Științifice ale Universității “Alexandru Ioan Cuza”. Istorie, Iași, 1955-
- BBRF = Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg. Studii și documente românești, Freiburg, 1949-

⁸² Constantin Esarcu, *O relațiune contimporană inedită despre Ștefan cel Mare*, în “CT”, VII, 1876, p. 377-378; A. Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, volumul IV, 1593-1595, București, 1932, no. 12, p. 14; no. 45, p. 53; *Documente Ștefan*, volumul II, no. 144, p. 344; [M[átyás]. Florianus, *Chronicon Dubnicense* (=Historiae Hungariae Fontes Domestici, I-3), Quinque-Ecclesiis, 1884, p. 198-200; *Kemal Pașa Zade*, în *Cronici turcești privind țările române. Extrase*, volumul I, *Secolul XV-mijlocul secolului XVII* (editate de Mihail Guboglu, Mustafa Mehmet), București, 1966, p. 208; *Cronica moldo-germană*, p. 33; *Długosz*, p. 333, 644-645, 647; Andrei Bitay, *Din “soarta fămei” lui Ștefan cel Mare*, în “RI”, XXII, 1936, 1-3, p. 112; S. Iosipescu, *Inscripții medievale transilvănene*, în “AIIAI”, XIX, 1982, p. 674; K. Vekov, *Începuturile*, p. 85-116; Șt. Andreescu, *Genova*, p. 206, 207, nota 25; vezi și sușuri și coborășuri românești (practic o dată la secol), ale imaginii lui Matia Corvin la Camil Mureșan, *Matia Corvinul. O imagine în opera cronicarilor și a câtorva istorici români*, în Idem, *Națiune, naționalism. Evoluția naționalităților*, Cluj-Napoca, 1996, p. 131-136; I. Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania-o problemă controversată în istoriografia română*, în *Nobilimea românească din Transilvania. Az erdélyi román nemesség* (coordonator M. Diaconescu), Satu-Mare, 1997, p. 5-35.

- BCMI = Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, București, 1908-1945
- BIHR = Bulletin of the Institut of Historical Research, London, 1923-
- BOR = Biserica Ortodoxă Română. Buletinul oficial al Patriarhiei Române, București, 1874-
- BSL = Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines, Prague, 1929-
- Buna Vestire = Buna Vestire Organ de zidire creștinească, Roma, 1960-
- Byzantion = Byzantion. Revue internationale des etudes byzantines, Bruxelles, 1924-
- CC = Codrii Cosminului, Cernăuți, Iași, 1931-1941, sn, 1995-
- CI = Cercetări istorice, Iași, 1922-1938 ("SCI" până în 1946), sn, 1971-
- CL = Convorbiri Literare, Iași-București, 1867-1945
- CLit = Cercetări literare. Facultatea de Litere din București, București, 1934-1943
- CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonnae, 1828-1897
- CT = Columna lui Traian, București, 1870-1884
- Cultura creștină = Cultura creștină, Blaj, 1911-1943; sn, 1996-
- EBPB = Études Byzantines et Post-Byzantines, Bucarest-Iași, 1979-
- EHH = Études historiques hongroises publiées à l'occasion du [numărul] Congrès International des Sciences Historiques par la Commission Nationale des Historiens Hongrois, Budapest, 1970-(apărut și ca "Études historiques", 1955 și 1960, sau "Nouvelles Études Historiques", 1965).
- FRT = Fontes Rerum Transylvanicarum (Erdélyi történelmi források), Budapest-Kolozsvár, 1911-1921
- GB = Glasul bisericii. Revista oficială a Sfintei Mitropolii a Ungrovlahiei, București, 1942-
- HK = Hadtörténelmi Közlemények: Hadtörténelmi Intézet és Múzeum Folyóirta, Budapest, 1888-1943, sn, 1954-
- JEH = Journal of Ecclesiastical History, Cambridge, 1950-
- KSz = Katolikus Szemle, Budapest, Roma, 1955-
- LK = Lévélrtári Közlemények, Budapest, 1928-
- MA = Mitropolia Ardealului, Sibiu, 1956-
- MAPS = Memoirs of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1933-
- MB = Mitropolia Banatului. Timișoara, 1951-
- MHH = Monumenta Hungariae Historica. Magyar történelmi emlékek, Pest, Budapest, 1857-1917
- MI = Magazin Istoric, București, 1967-1989, sn, 1990-
- MT = Mediaevalia Transilvanica, Satu Mare, 1997-
- OCA = Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1935- (continuă "Orientalia Christiana", apărută între 1923-1934)
- OCP = Orientalia Christiana Periodica, Roma, 1935-
- QCR = Quaderni della Casa Romana di Venezia, Venezia, 2001-
- RA = Revista Arhivelor, București, 1924-1947, 1958-
- RC = Revista Catolică, București, 1911-1916
- RdI = Revista de istorie (este continuată de "RI", sn), București, 1974-1989
- REB = Revue des Études Byzantines, Paris, 1943-
- RER = Revue des Études Roumaines, Paris, Atena, Iași, 1953-

- RESEE = Revue des Études Sud-Est Européennes, Bucarest, 1963- (reia "RHSEE")
- RI = Revista istorică, Vălenii de Munte-Iași, București, 1915-1946, sn, 1990-
- RPL = Res Publica Litterarum: Studies in the Classical Tradition, Lawrence, 1978-
- RRH = Revue Roumaine d'Histoire, Bucarest, 1962-
- RSL = Romanoslavica, Bucuresti, 1956-
- SCI(V)A = Studii și cercetări de istoria (veche a) artei, București, 1954-
- SCȘI = Studii și cercetări științifice, Iași, 1950-1963 (este continuat de "AIII")
- SD = Studia Doctoralia. Lucrările Școlii Doctorale de Istorie, Cluj-Napoca, 2005-
- SHASH = Studia Historica Academiae Scientarum Hungaricae, Budapest, 1951-
- SMIM = Studii și materiale de istorie medie, București, Brăila, 1956-
- SOF = Südost-Forschungen: internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landes-kunde Südosteuropas, München, 1936-
- SPM = Sacrum Poloniae Millenium. Rozprawy-Szkice-Materialy historyczne, Rzym [Roma], 1954-
- SRPol = Scriptorum Rerum Polonicarum, Cracoviae, 1872-1917 (a apărut, într-o primă variantă îngrijită de Christian Gottlieb Ludwig, la Amsterdam, în 1698)
- SRPru = Scriptorum Rerum Prussicarum. Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit, bis zum Untergang der Ordensherrschaft (herausgegeben von Theodor Hirsch, Max Töppen und Ernst Strehlke), Leipzig, 1865-1874 (reeditat anastatic la Frankfurt, în 1965)
- Studii = Studii. Revista de istorie, Bucuresti, 1948-1973 (este continuată de "Rdl")
- SUBBH = Studia Universitatis Babes-Bolyai, series Historiae, Cluj (-Napoca), 1958-
- Sz = Századok, Budapest, 1867-
- Thesaurismata = Thesaurismata. Bollettino dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Post-Bizantini, Venezia, 1961-
- Transilvania = Transilvania. Revistă lunară de cultură, Brașov, Sibiu, 1868-
- TR = Transylvanian Review/ Revue de Transylvanie, Cluj-Napoca, 1992-
- TSz = Történelmi Szemle, Budapest, 1950-1956; 1958-
- Turcica = Turcica. Revue d'études turques: peuples, langues, culture, états, Leuven, Paris, 1969-
- Turul = Turul. A Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1883-
- Valóság = Valóság. A tudományos ismértterjesztő társulat havifolyoirta, Budapest, 1945-1948, 1958/1959-

RECENZII - BOOK REVIEWS

Emanuil Rus, *Silviu Dragomir și raporturile româno-slave*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2004, 326 p. (13 X 20)

Volumul de față este o teză de doctorat, susținută de Prea Cucernicul Părinte Arhimandritul Emanuil Rus (de la Mănăstirea Bixad, jud. Satu-Mare) în cadrul Facultății de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, sub îndrumarea Prof. Univ. Dr. Onufrie Vințeler, care a și prefăcut-o (p. 5-6).

Lucrarea a fost rânduită în câteva părți (introducere, urmată de trei capitole), concluzii, în loc de postfață și bibliografie.

În *Introducere* (p. 7-97), autorul a făcut o sintetică prezentare a vieții și activității lui Silviu Dragomir, în care s-a evidențiat temeinica sa pregătire în trei domenii (istoric, teologic și filologic), încoronată prin lucrări de valoare, în marea lor majoritate veridice și în zilele noastre; patriot și ortodox convins, a păstrat cu mult echilibru cele două valori românești, ferindu-se atât în modul de a fi, cât și în scris de a cădea în extreme: în naționalismul extremist ori în confesionalismul rigid. Spre deosebire de alți „istorici”, lucrările sale au la bază serioase cercetări în arhive străine precum cele din: Moscova, Kiev, Viena, Karlowitz ș.a., aducându-și contribuții însemnate cu privire la elucidarea unor probleme legate de existența și viața poporului român; mai mult, catedra universitară de la Cluj și Sibiu,

„Centrul de Studii Transilvane”, „Centrul de studii și cercetări istorice pentru Transilvania” (cu publicațiile acestora, toate întemeiate de el), au fost „tribuna” de apărare a drepturilor neamului nostru, în fața neprietenilor țării; poate realizările lui au fost și „argumentele” unor acoliți ai regomului trecut ca Silviu Dragomir să tacă în închisoare și după aceea să fie „despuiat” de toate demnitățile câștigate cu trudă și pe merit încă din tinerețe.

Capitolul I se ocupă de: *Relațiile româno-ruse în opera lui Silviu Dragomir* (p. 99-185), autorul arătând că, Silviu Dragomir, prin însușirea unor limbi slave (la Novi Sad, Karlowitz, Moscova, Kiev, Cernăuți și Viena) a avut posibilitatea de a descoperi nu numai anumite relații româno-ruse (sau despre care se știa foarte puțin), dar și de a constata o reală contribuție a elementului slav la dezvoltarea și afirmarea culturii naționale românești; documentele descoperite la Moscova și Kiev aparțin secolelor al XVII-lea – al XVIII-lea și cuprind diferite aspecte: religioase, culturale, politice, diplomatice sau militare. Dacă unele dintre ele tratează probleme de ordin personal sau familial, altele, însă, privesc starea generală a ortodoxiei românești, situația politică a celor trei Țări Române (Țara Românească, Moldova și

Transilvania), relațiile și raportul de forțe între marile imperii ale vremii: otoman, habsburgic și cel rusesc (fiecare cu interese expansioniste).

În general, se considera un mare pericol pentru români și pentru credința lor ortodoxă politica Curții din Viena și a principilor maghiari, răspândirea catolicismului și expansiunea otomană. Pentru români, Imperiul Rus a devenit nu numai un „pământ” de unde se puteau obține daruri, ci și o zonă de înbogățire spirituală sau, mai cu seamă, un ocrotitor al întregii ortodoxii împotriva oricărui crotropitor, ori lider al unei alianțe ortodoxe.

După părerea unor specialiști în domeniu, traducerea documentelor din limbile slave în română, făcute de Silviu Dragomir a fost foarte bună („de remarcabil traducător”), iar interpretarea documentelor a fost realizată cu mult echilibru.

În Capitolul al II-lea, intitulat: *Silviu Dragomir despre raporturile sârbo-croate* (p. 187-245), se arată că între români și sârbocroați au existat relații încă înainte de formarea statelor românești; de pildă, au fost contacte între români și sârbi încă din secolul al XII-lea, când se vorbește despre „vlahii balcanici”; în documentele din secolele XII-XV, vlahii erau pomeniți ca unii ce se ocupau cu păstoritul; alții erau proprietari de pământ, aveau mănăstiri; cu drepturi și obligații față de stat; aveau o organizație de obște proprie (în sate și cătune), o „lege a vlahilor”. Se distinge chiar o organizare bisericească a vlahilor cu un scaun episcopal la Vranje, dar supuși episcopului sârb de la Žiça; cu vremea, episcopia vlahilor a fost desființată de sârbi.

Din secolul al XIV-lea înainte, românii și sârbii au luptat împreună împotriva turcilor; s-au ajutat reciproc în ridicări de lăcașuri de închinare, la schimburi de obiecte de cult, tipărituri, cărți.

Pe vremea Uniației (după 1698), o parte a românilor ortodocși din Transilvania s-au pus sub protecția Mitropoliei din Karlowitz; călugărul sârb Visarion Sarai (mai apoi) poate fi considerat un „învietor al conștiinței poporului român”, deoarece în urma peregrinărilor sale în Transilvania, o bună parte a credincioșilor de aici au revenit la ortodoxie.

Pe timpul lui Andrei Șaguna, deși cu greutate și riscuri, s-a reușit separarea de Biserica Sârbă și reînființarea Mitropoliei Transilvaniei (în 1864).

Meritul lui Silviu Dragomir este apoi și acela că a demonstrat cu argumente toponimice și antroponimice că Banatul sârbesc este o provincie românească, depopulată de politica austro-ungară și de sârbi; dacă până nu de mult am avut aici un vicariat Ortodox Român, în prezent există un sediu eparhial la Vârșet; în schimb, în Banatul românesc, etnicii sârbi au un Vicariat la Timișoara.

În Capitolul al III-lea sunt tratate: *Raporturile lingvistice româno-slave în opera lui Silviu Dragomir* (p. 247-283).

Autorul subliniază faptul că în editarea documentelor româno-slave Silviu Dragomir „a făcut observații de ordin etimologic, fonetic ori dialectologic cu privire la elementele românești depistate de el în limbile slave de sud, cât și la infuența pe care limba slavă a avut-o, în ansamblu, asupra conturării profilului limbii române”.

Prin valorificarea antroponimiei și toponimiei, a evidențiat „prezența îndelungată și timpurie a elementului românesc – valah pe teritoriile actualei Serbii, Bulgariei, Muntenegrului, Croației ș.a.”; a dovedit, apoi, că, în sudul Dunării, a existat o numeroasă populație românească; există nume de origine românească, tot în sudul Dunării, dar și nume slave în limba română; de asemenea, cuvinte ce exprimă organizarea statală, de origine slavă, în limba română.

În *Concluzii* (p. 285-289), autorul a făcut o sumară apreciere asupra operei lui Silviu Dragomir, arătând că el „s-a afirmat ... prin studii istorice de ev mediu românesc”, dar și monumentale lucrări despre Unirea cu Biserica Romei și Revoluția din 1848 (cu eroul ei transilvănean, Avram Iancu); istoria relațiilor româno-slave a trata-o cu acrivie științifică; a fost un „inte-

lectual devotat țării” și credinței strămoșești, un profesor de elită, care nu numai în scris, ci și la catedră, a vorbit pe bază de documente.

În loc de postfață sunt fragmente din aprecierile referenților tezei de doctorat: Prof. Univ. Dr. Ivan Evseev, Prof. Univ. Dr. Jiva Milin și Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru (p. 291-294). **Bibliografia** bogată și reprezentativă încheie această temeinică lucrare (p. 295-322).

Se poate aprecia că autorul tezei a realizat o valoroasă prezentare istorico-filologică a relațiilor româno-slave, latura filologică, îndeosebi, fiind o noutate în domeniu; este o lucrare utilă pentru specialiștii interesați în această problemă.

ALEXANDRU MORARU

Alexandru Moraru, *Ierarhii Bisericii Ortodoxe Române – 2005 - Bio-bibliografii selectivă*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2005, 220 p. (21,5X28,5).

Împlinirea a 90 de ani de viață și 55 de arhierie ai Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist a oferit prilej Părintelui Profesor Alexandru Moraru de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca de a alcătui un volum omagial ce cuprinde bio-bibliografiile selectivă ale ierarhilor de azi ai Bisericii Ortodoxe Române. Lucrarea a fost coordonată de PS Dr. Ciprian Câmpineanu, Episcop-Vicar Patriarhal și a apărut cu binecuvântarea ÎPS Andrei, al Alba Iuliei, în Editura Reîntregirea a Arhiepiscopiei Alba Iuliei.

Volumul cuprinde (în afară de abrevieri), un Cuvânt înainte al ÎPS Andrei, în care îl omagiază pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, evidențiindu-i realizările de seamă în cei 90 de ani de viață, după care urmează ierarhii Bisericii Ortodoxe Române (în prezent, 49 la număr), în ordine canonică: Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, Mitropoliții, Arhiepiscopii, Episcopii Eparhioți (titulari), Episcopii-Vicari și Arhieriei-Vicari (fiecare cu câte o scurtă bibliografie și o

RECENZII

fotografie color); lucrarea se încheie cu o concluzie și bibliografie generală.

Din acest volum reiese, cu evidență, că ierarhii Bisericii noastre s-au implicat în „diferite laturi ale vieții omenești și anume pe tărâm: moral, cultural, social, național și ecumenic”, contribuind la „buna colaborare între cler și credincioși ... la ... unitate națională și spirituală ... la înțelegere și pace între cultele și etniile de la noi”.

Lucrarea este un bun Dicționar despre ierarhii Bisericii Ortodoxe Române din anul 2005, foarte util pentru cei interesați în probleme de istorie eclesiastică.

Volumul omagial a apărut pe hârtie velină în condiții grafice de excepție; pe coperta I se află Catedrala Patriarhală din București, iar de jur-împrejurul ei, un chenar multicolor, în care predomină semnul Sfintei Cruci; pe coperta a IV-a, este Catedrala Reîntregirii din Alba Iulia, cuprinsă într-un simplu chenar, la colțuri cu motive florale.

Autorului acestui volum i se cuvin sincere aprecieri, iar ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române, spor în nobila misiune de a-i duce pe credincioși la mântuire.

VASILE STANCIU