

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA ORTODOXA

1-2

---

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

---

#### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

##### TEOLOGIE BIBLICĂ

I. CHIRILĂ, *Reflecții asupra dialogului iudeo-creștin*.....3

##### TEOLOGIE ISTORICA

A. MORARU, Câteva aspecte din activitatea de asistență socială a bisericii ortodoxe române între anii 1990-2000 \* *Some Aspects of the Activity of Social Assistance of the Romanian Orthodox Church Between 1990 – 2000*..... 15

I. - V. LEB, Teologia în universitate. Un punct de vedere ortodox.....29

G. NEAMȚU, Episcopul Andrei Șaguna "regele românilor" la 1848.....35

##### TEOLOGIE SISTEMATICĂ

ȘT. ILOAIE, Responsabilitatea creștinului pentru păzirea creației.....41

ANA BACIU, Eugène Ionesco în căutarea cuvântului .....51

M. G. BUTA, LILIANA. BUTA, Știință și credință în postmodernism \* *Science and Faith in Postmodernism*..... 59

MOȘ G. DINU, Influența ortodoxiei asupra occidentului catolic și protestant \* *L'influence de l'Orthodoxie sur l'Occident catholique et protestant*.....63

##### TEOLOGIE PRACTICĂ

V. STANCIU, 7 colinde românești ..... 83

I. BIZĂU, Edificiul de cult în conștiința bisericii primare \* *L'édifice du culte dans la conscience de l'Église primitive*.....97

GH. ȘANTA, Sfânta Liturghie ca valoare educativă și limbaj al comuniunii * <i>Saint Liturgy Like Educational Value and Language of Coming Together</i> .....	117
I. TOADER, La tradition, la predication et le predicateur .....	125
P. D. VLAICU, L'évolution du système juridique roumain concernant la liberté religieuse (1989 - 2002).....	129
V. TIMIȘ, Cum percep tinerii anumite realități religioase și sociale: Taina Mărturisirii... 141	
M. OROS, Plânsul sau întristarea după Dumnezeu, la imnografii Triodului .....	147

#### **THEOLOGIA EUROPEA**

H. SCHWARZ, Evaluarea Copernicană vs. Precopernicană a religiilor lumii.....	151
P. DE CLERCK, Theologie de la liturgie "Pour la gloire de Dieu et le salut du monde" ..	179
Y. - M. BLANCHARD, La theologie Johannique des Signes .....	199

#### **MISCELANEEA**

E. ABRUDAN, Modelele trecutului * The Patterns of Past.....	207
A. DUMITRESCU, Berkley's Arguments for the Existence of God.....	223
G.-V. GÂRDAN, Lupta românilor-americieni pentru unitatea națională.....	231
D. BUT-CĂPUȘAN, Aspecte din operele unor teologi ortodocși greci contemporani față de învățătura despre biserică a protestantismului * Aspects from the Works of Some Contemporary Greek Orthodox Theologians considering the Protestantism's Teaching on Church.....	239
B. P. IVANOV, III. Rolul cărților liturgice în cultura transilvăneană - în secolul al XVII-lea - * <i>The Role of the Liturgical Books in Transylvanian Culture in the 18th Century</i> .....	253
I. BILIUȚĂ, Problema temporalității în perspectiva sfinților Grigore al Nyssei și Maxim Mărturitorul * <i>Le problème de la temporalité dans la perspective de Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime le Confesseur</i> .....	265

#### **RECENZII - BOOK REVIEWS - COMPTES RENDUS - BUCHBECHESPRUNGEN**

Studii de istorie medievală și premodernă, <i>Omagiu prof. Nicolae Edroiu</i> (ALEXANDRU MORARU) .....	279
Studia historica et theologica. <i>Omagiu pr. Emilian Popescu</i> (ALEXANDRU MORARU)	280
Alexandru Moraru, <i>50 de ani de învățământ teologic seminarial ortodox în Cluj-Napoca</i> (1952-2002) (VASILE STANCIU) .....	281
Mitropolitul Andrei Șaguna, <i>Cuvântări bisericești pentru Sărbătorile domnești</i> (O. VINȚELER)	282
Dorel Man, <i>Manuscrite omiletice - Acte de spiritualitate românească</i> (O. VINȚELER)	282
O nouă versiune a Bibliei (O. VINȚELER) .....	283
Nicolae-Șerban Tanașoca, <i>Bizanțul și românii</i> (DOREL MAN) .....	285
Slujitor al bisericii și al neamului Părintele prof. univ. dr. Mircea Păcurariu (COSMIN COSMUȚA) .....	286

**TEOLOGIE BIBLICĂ**

**REFLECȚII ASUPRA DIALOGULUI IUDEO-CREȘTIN**

(precizări terminologice și scurt istoric al dezvoltării sale)

**IOAN CHIRILĂ**

**RÉSUMÉ. Reflexions sur le dialogue judéo-chrétien.** Cette article ne pretend pas offrir une synthèse sur l'Eglise primitive de Palestine. Plus modestement, l'étude présentée ici voudraient souligner un aspect de la recherche trop oublié: le dialog entre Synagogue et l'Eglise. On l'a dit bien des fois, l'Eglise, a ses debuts se presentait comme une secte juive rejetee. En d'autres termes, entre l'Eglise primitive et la Synagogue continue et rupture se verifient. Tant que le judaisme restera exterior a notre histoire du salut, nous serons a la merci de reflexes racistes. La methode suivie sera cella de projeter des faisceaux convergentes sur la realite difficile a synthetiser du christianisme primitif pour comprendre bien le sens authentique de terme "iudeo-chretien" et son utilisation reel dans notre contemporaneite.

Discursul istoriografic, filosofic și teologic românesc contemporan a lansat o direcție de cercetare nouă menită să realizeze o reconstrucție evidentă a arealului de interferare a religiilor monoteiste. Se vorbește tot mai des despre triumful Ierusalim, Atena, Roma și despre contribuția excepțională a iudeo-creștinismului la temeluirea culturii și civilizației europene. Acest fapt este foarte salutar, numai că apar unele confuzii terminologice evidente, unele atitudini sincretiste determinate de un exces de discursivitate generat de diluarea subiectivă a limesurilor revelației autentice, fapte care corespund tendințelor holistice / globalizante dar seamănă o reală confuzie în sfera identitarului confesional. De aceea, studiul de față își propune să arunce câteva repere analitice și bibliografice privitoare la conceptul "iudeo-creștin" plecând de la structura eclesială primară, certamente iudeo-creștină. Nu vom aborda aici cea de a treia religie monoteistă, islamismul / mahomedanismul, ea va constitui obiectul unui alt studiu, poate, realizat de un istoric al religiilor.

Cu un secol în urmă Universitatea din Tübingen a lansat dezbateră asupra dialogului iudeo-creștin<sup>1</sup>. F.C. Bauer<sup>2</sup>, influențat de dialectica hegeliană, opunea iudeo-creștinilor, reprezentați de Sf. Ap. Petru, păgânno-creștinii reprezentați de Sf. Ap. Pavel. Criticile lui J.B. Lightfoot<sup>3</sup> ne arată însă că situația creștinismului primitiv, ca și cea de astăzi, era foarte complexă. Este imposibil să uităm componenta elenistică a creștinismului. Protestantismul liberal al lui Harnack<sup>4</sup> a eliberat Evanghelia de matricea sa iudaică. Mesajul elenizat al lui Iisus poate fi, în acest caz, abordat numai în cadrele categoriale ale gândirii grecești. A. Schweitzer<sup>5</sup>, pe de altă parte, a reafirmat importanța deosebită pe care o au apocalipsele iudaice în înțelegerea Scripturii. Iar școlile ce studiază istoria religiilor s-au

<sup>1</sup> G. Lindeskog, *Das Jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche*, Uppsala 1986.

<sup>2</sup> *The Church History of the First Three Centuries*, London 1878.

<sup>3</sup> B.N. Kaye, *Lightfoot and Baur on Early Christianity*, NT 26 (1984) 193-224.

<sup>4</sup> *What is Christianity*, London 1901.

<sup>5</sup> *The Quest of the Historical Jesus*, London 1910.

orientat spre cercetarea cultelor de mistere și spre gnosticism<sup>6</sup>. Elenismul a fost opus deci iudaismului. Începând cu studiile lui M. Hengel această distincție trebuie nuanțată. Iudaismul palestinian, de la Alexandru cel Mare, a suferit o mulțime de influențe eleniste<sup>7</sup>. Faptele Apostolilor recunoaște că exista un grup elenist, altfel spus un grup de iudei elenizați.

Cu descoperirea manuscriselor de la Qumran și cu publicarea textelor intertestamentare atenția cercetătorilor s-a întors asupra iudaismului în forma sa plurală caracteristică primului secol. Utilizarea metodei istorico-critice în studiul literaturii rabinice<sup>8</sup> a permis poziționarea critică față de iudaismul tradițional pentru care iudaismul fariseian se constituia într-un iudaim normativ. În fine, studiile lui E.P. Sanders asupra iudaismului ne obligă să eliminăm din sfera cercetării clișeele luterane care definesc iudaimul exclusiv ca o religie a Legii<sup>9</sup>. Aceasta va arunca o nouă lumină asupra terminologiei utilizate de Eusebiu de Cezareea. În *Istoria Bisericească* el spune că cincisprezece dintre episcopii care s-au succedat la conducerea Bisericii Ierusalimului, până la revolta lui Bar Kokba, au fost din tăierea împrejur. Cu toate acestea confruntarea între maximaliști și minimaliști se continuă până în zilele noastre. Mai mult chiar, conceptul de iudeo-creștin este astăzi utilizat ca sintagmă insuficient definită ca sens primar. Unii fac trimitere la cei veniți din iudaism în creștinism în primii ani ai Bisericii, alții crează o nouă abordare ce vrea să sublinieze contribuția iudaică și creștină la fondarea culturală a Europei. Unii continuă să catalogheze problema iudeo-creștină între miturile moderne, alții cercetează critic toate informațiile cu privire la ea<sup>10</sup>. Aceste sensuri le vom analiza și noi pe parcursul studiului, dar mai întâi să vedem cum au evoluat cercetările cu privire la iudeo-creștinismul primitiv în cadrul școlilor teologice și de cercetare a istoriei religiilor.

Pentru a realiza o panoramă a dezbaterilor vom prezenta cercetările efectuate în ultimul secol urmând criteriului geografic de expunere.

**Scoala americană.** În America și Canada există 12 centre care se ocupă de studierea creștinismului primitiv. Această informație o luăm din *Revue Second Century* (1, 1981, 55-58) publicată de Universitatea metodistă din Texas. O altă revistă specializată pentru studiile iudeo-creștine este *Mishkan*<sup>11</sup>, de a cărei studii ne vom ocupa.

Dacă metodele și scopurile urmărite de aceste centre sunt diferite, nu este mai puțin adevărat că tendința predominantă caută să aplice un model sociologic studiului creștinismului primar din Palestina. Studiile lui Scroggs<sup>12</sup> și cele ale lui Clark<sup>13</sup> se sprijină în general pe cele ale lui Meeks<sup>14</sup> și Theissen<sup>15</sup>. Ele opun lumea Noului Testament celei a

<sup>6</sup> W. Bousset, *Neues Testament und Mythologie*, Munchen 1985.

<sup>7</sup> *Judaism and Hellenism*, 2 vol., London 1974.

<sup>8</sup> R.A. Kraft – G.W.E. Nickelsburg, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta 1986.

<sup>9</sup> *Paul and the Palestinian Judaism*, London 1977. J.D.G. Dunn, *Paul and the Law*, London 1990.

<sup>10</sup> Mă refer îndeosebi la studiile lui J.E. Taylor, B.L. Visotzky, H.A. Green, B. Pixner care pot fi găsite în *Bibliographie du judeo-christianisme*, Jerusalem 1979.

<sup>11</sup> Revista se prezintă ca fiind o publicație bianuală dedicată gândirii biblice și teologice asupra înțelesului evanghelismului iudaic, a iudeo-creștinismului, a identității mesianic-iudaice și a relațiilor dintre iudaism și creștinism în general.

<sup>12</sup> R. Scroggs, "The earliest Christian Communities and sectarian Movement", in *Christianism, Judaism and other Greco-Roman cults*, Leiden 1975, t. 2, p. 1-23.

<sup>13</sup> K. H. Clark, *Christian Origins in sociological Perspectives*, Philadelphia 1980.

<sup>14</sup> W. A. Meeks, *The First Urban Christian*, New haven-London, 1983.

<sup>15</sup> G. Theissen, *Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979. *The Social setting of Pauline Christianity*, Philadelphia 1982.

comunității primare. În vreme ce Iisus propovăduia în mediul rural al Palestinei, Pavel a dus creștinismul în marile orașe eleniste. În vreme ce Iisus pune accentul pe dimensiunea eshatologică a mesajului său, Pavel și Luca vor prezenta creștinismul ca pe o realitate istorică și politică. În fine, în vreme ce mesajul lui Iisus este cultivat în cadrul mediului iudaic, mesajul Bisericii primare se adresează mediului grecesc. Această metodă își are limitele sale, așa cum o subliniază Isenberg<sup>16</sup>.

Mai recent, B. Malina a propus un nou model pentru studierea creștinismului primar: acela al antropologiei culturale. Fără o cunoaștere a culturii bazinului mediteranean din primul secol și a modelelor sale antropologice, este imposibil să înțelegem *background-ul* Noului Testament<sup>17</sup>. De fapt, întruparea semnifică faptul că Dumnezeu a respectat modelele culturale ale mediului și ale timpului în care S-a introdus.

Cercetarea americană s-a orientat în diferite direcții. Problema metodologică rămâne fundamentală. La fel numeroase articole care îi sunt consacrate<sup>18</sup>. Brown<sup>19</sup> distinge patru tipuri de iudeo-creștini: cei care practicau legea lui Moise; cei care doreau impunerea acesteia în rândul păgânilor; cei care nu doreau ca aceasta să le fie impusă convertiților și cei care interpretau legea într-un sens alegoric.

Evangheliile – trebuie repetat – ne permit să ajungem până la comunitatea iudeo-creștină și să verificăm conflictul care o opunea pe aceasta iudeilor<sup>20</sup>. Mediul lor iudaic de proveniență e tot mai acceptat<sup>21</sup>, dar trebuie să marcăm două aspecte ale acestui mediu: unul geografic, lumea iudaică căutată de unii dintre apostoli în misiunea lor de evanghelizare și un altul care vizează aspectul organic al revelației, adică baza biblică vechitamentară a rescriptului nou testamentar.

Literatura patristică rămâne un domeniu de cercetare privilegiat<sup>22</sup>. Lucrarea clasică a lui Klijn și Reinink<sup>23</sup> a deschis calea aprofundărilor ulterioare a acesteia și în mediul

<sup>16</sup> S. R. Isenberg, "Some Uses and Limitations of Social Scientific Methodology in the Study of Early Christianity", *SBL Seminar Papers* 1980, p. 29-50. A se vedea de asemenea criticile lui S. Kent Stowers, "The Social Sciences and the Study of Early Christianity", in W. Scott Green, *Approaches to Ancient Judaism*, Atlanta 1985, vol. 5, p. 149-181.

<sup>17</sup> B. Malina, "Is there a circum-Mediterranean Person? Looking for Stereotypes", *BTB* 22 (1992), p. 66-87.

<sup>18</sup> B. Malina, "Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition", *JSJ* 7 (1976), p. 46-57. S. K. Riegel; "Jewish Christianity: Definition and Terminology", *NTS* 24 (1977-78), p. 410-415; R. Murray, "Jews, Hebrews and Christians: Some neglected Distinctions", *NT* 24 (1982), p. 194-208; R. A. Kraft, "In Search of 'Jewish Christianity' and its 'Theology'. Problems of Definition and Methodology", *RSR* 60 (1972), p. 81-96.

<sup>19</sup> R. E. Brown, "Not Jewish Christianity and Gentile Christianity, but types of Jewish/

<sup>20</sup> A. J. Saldarini, "The Gospel of Matthew and the Jewish-Christian Conflict in the Galilee", in L. I. Levine, *The Galilee in late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992, p. 23-38. Cf. J. J. Petuchowsky, "The Torah, the Rabbis and the Early Church", *AnglTR* 74 (1992), p. 216-224.

<sup>21</sup> C. Rowland, *Christian Origins. An account of the Setting and the Character of the most important Messianic Sect of Judaism*, London 1992. J. C. Vanderkam, "The Dead Sea Scrolls and Early Christianity. Part One: How are they related?" *Bib Rev* 7(1991), p. 14-21, 46-47.

<sup>22</sup> G. N. Stanton, "Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic", *NTS* 31 (1985), p. 377-392. C. T. R. Hayward, "Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah", *ProclBibAssoc* 9 (1985), p. 100-125. R. Kimelman, "Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs. A Third-Century Jewish-Christian Disputation", *HTR* 73 (1980), p. 567-595. D. J. Nides, "Noah's Rainbow in Early Jewish and Christian Exegesis", *Am Ben Rev* 42 (1991), p. 236-250.

<sup>23</sup> A. F. J. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

occidental marcat de o direcție analitic critică. Două contribuții recente au fost făcute în acest domeniu: cea a lui Koch și cea a lui Pritz. Koch<sup>24</sup> întreprinde studiul asupra sectei Ebioniților aprofundând arealul bibliografic existent la Epifanie în al său *Panarion* 30, unde acesta urmărește secvențele lui Hegesip, ale lui Hipolit, ale lui Pseudo-Tertulian și ale lui Filastru pentru descrierea generală a ereziilor, prin introducerea materialelor provenind din *Pseudo-Clementine* și din revelația lui Elhasai.

R. Pritz<sup>25</sup> a aprofundat secta Nazareenilor descrisă de Epifanie arătând că ar fi vorba despre comunitatea din Ierusalim, plecată la Pella înainte de distrugerea Templului, și care s-ar fi instalat în parte pe lângă Damasc și Alep.

În domeniul patristicii trebuie să mai semnalăm și studiul lui Fiensey<sup>26</sup> care neagă că *Constituțiile apostolice* reiau materiale iudaice. Opinia admisă mai înainte ar vrea să reamintească mediul iudaic al acestei lucrări, mai ales cel al cărților 7 și 8. Însă, și alte studii discută problema istoricității fugii comunității creștine la Pella<sup>27</sup>. Printre centrele cele mai reprezentative ale comunității primare nu este suficient să menționăm Ierusalimul sau Galileea, Antiohia meritând o mențiune specială<sup>28</sup>. Alexandria<sup>29</sup> și Edessa<sup>30</sup> constituie alte centre importante ale comunității primare. Merită să fie amintit în cele din urmă și studiul lui Harkins care crede că predicile lui Ioan Hrisostom contra iudeilor îi vizau de fapt pe creștinii iudaizanți<sup>31</sup>.

Itinerarele pelerinilor din Țara Sfântă constituie un sector al patristicii. J. Wilkinson le-a consacrat un studiu care merită o mențiune specială<sup>32</sup>.

O nouă orientare a cercetărilor recente cu privire la iudeo-creștini face loc studiului apocrifelor. Printre numeroasele articole publicate în Revista *Second Century* îl cităm, doar ca o curiozitate, pe acela al lui D. R. McDonald<sup>33</sup>. Autorul, pornind de la premisa că Faptele

<sup>24</sup> G. A. Koch, *A Critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites: A Translation and Critical Discussion of panarion 30*, Ann Arbor 1976.

<sup>25</sup> R. Pritz, *The Jewish Christian Sect of the Nazarenes*, Jerusalem 1981. În ceea ce privește sectele iudeo-creștine, trebuie să semnalăm articolul lui M. Desjardin, "Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Hairesis in the Early Christian Era", *Sec Cent* 8 (1991), p. 65-82. Termenul *Hairesis* ar semnifica asociere voluntară.

<sup>26</sup> Fiensey, *Prayers alleged to be Jewish. An examination of the Constitutiones Apostolorum*, Chico 1985.

<sup>27</sup> C. Koester, "The Origin and Significance of the Flight to Pella Tradition", *CBQ* 51 (1989), p. 90-106. J. Verheyden, "The Flight of the Christians to Pella", *ETL* 66 (1990), p. 368-384.

<sup>28</sup> P. J. Hartin, "Jewish Christianity: Focus on Antioch in the First Century", *Scriptura* 36 (1991), p. 38-50. Nazareenii și ebioniții ar fi supraviețuit în Siria, în apropierea Antiohiei. R. R. Hann, "Judaism and Jewish Christianity in Antioch: Charisma and Conflict in the First Century", *JRH* 14 (1987), p. 341-360. R. R. Hann, "The Jewish Christianity of James bar Joseph: Conflict and Controversy in the First Century", *JRS* 17, p. 56-57.

<sup>29</sup> B. A. Pearson, "Christian and Jews in First-Century Alexandria", *HTR* 79 (1986), p. 206-216.

<sup>30</sup> H. J. W. Drijvers, "Jews and Christian sat Edessa", *JJS* 36 (1985), p. 88-102.

<sup>31</sup> *Logoi kata Ioudaion (Omilii împotriva iudeilor, sau cuvântări împotriva creștinilor iudaizanți* în PSB 68.

<sup>32</sup> J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusaders*, Jerusalem 1977.

<sup>33</sup> D. R. McDonald, "The Role of Women in the Production of Apocryphal Acts of the Apostles", *Illif Rev* 40 (1983), p. 21-35. Cf. L. Davies Stevan, *The Revolt of the Widows*, Southern Illinois Press 1980. Locul femeii în Biserica primară este obiectul diferitelor studii. Să cităm în special pe H. C. Kee, "The Changing Role of Women in the Early Christian World", *Theol Today* 49 (1992), p. 225-238. L. C. Boughton, "From Pious Legends to Feminist Fantasy", *Jour Rel* 71 (1991), p. 362-383. J. A. McNamara, *A New Song: Celibate Women in the first three Christian Centuries*, Haworth Press 1983. De asemenea sunt abordate și alte probleme moderne, cum ar fi aceea a pacifismului (D. G. Hunter, "A Decade of Research on Early Christians and Military Service", *Rel Stud Rev* 18 (1992), p. 87-94) sau democrația

Apostolilor apocrife menționează femeile deseori, emite ipoteza că persoanele care au redactat aceste apocrife ar putea fi văduvele comunității primare, care se opuneau Bisericii oficiale conduse de bărbați. Recent, A. Baumgarten analizând scrierile pseudo-clementine, crede că acestea reflectă iudeo-creștinismul din Galileea<sup>34</sup>.

Un alt domeniu explorat de cercetători este cel al literaturii rabinice. Caracterul său polemic împotriva *Minim*-ilor și a creștinilor este în general recunoscut<sup>35</sup>. Sigal<sup>36</sup>, Beckwith<sup>37</sup> și Frizzell<sup>38</sup> reamintesc importanța liturghiei iudaice pentru o mai bună înțelegere a liturghiei creștine. De altfel, Katz<sup>39</sup> pretinde că sinagoga nu a avut o politică anticreștină după distrugerea Templului. În fine, Fitzmyer este convins că esenienii au exercitat o oarecare influență asupra ebioniților<sup>40</sup>.

Dovezile arheologice sunt în sfârșit luate în considerare de către cercetători<sup>41</sup>. O sinteză destul de rapidă a lui Meyers și Strange<sup>42</sup> prezintă rezultatul căutărilor făcute în Galileea și vrea să recreieze mediul creștinismului primar. Raționamentele lapidare cu privire la franciscanii italieni care au cercetat în Galileea ne surprind. Totuși, în articole mai recente, aceiași autori și-au nuanțat raționamentul<sup>43</sup>.

---

(K. A. Strand, "Governance in the First Century. Christian Church in Rome: was it collegial?", *And Un Sem St* 30 (1992), p. 59-75).

<sup>34</sup> A. I. Baumgarten, "Literary Evidence for Jewish Christianity in Galilee", in L. i. Levine (ed.), *The Galilee in late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992, p. 39-52. F. S. Jones, "The Pseudo-Clementines: A History of Research I", *Sec Cent* 2 (1982), p. 1-33. A se vedea de asemenea studiile făcute asupra Faptelor lui Ioan, în special cel al lui P. G. Schneider, *The Mystery of the Acts of John. An Interpretation of the Hymns and the Dance in the Light of the Act's Theology*, San Francisco 1991.

<sup>35</sup> B. L. Visotzky, "Anti-Christian Polemic in Leviticus Rabbah", *Am Acad Jew Res* 56 (1990), p. 83-110. J. Schwartz, "Gallus, Julian the Apostate and Anti-Christian Polemic in Pesikta Rabbati", *Proc. of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, B, vol. 1, Jerusalem 1990. R. R. Hann, "The Jewish Christianity of James bar Joseph: Conflict and Controversy in the First Century", *JRS* 17 (1989), p. 56-60. S. Mandell, "The Jewish Christians and the Temple Tax", *Sec Cent* 7 (1989-90), p. 76-84. J. Schwartz, "Ben Stada and Peter in Lydda", *JSJ* 21 (1990), p. 1-18.

<sup>36</sup> P. Sigal, "Early Christian and Rabbinic Liturgical Affinities", *NTS* 30 (1984), p. 63-90.

<sup>37</sup> R. T. Beckwith, "The Daily and Weekly Worship of the Primitive Church in relation to its Jewish Antecedents", *Ev Quart* 52 (1984), p. 65-80, 139-158.

<sup>38</sup> L. Frizzell, "Elijah the Peacemaker: Jewish and Early Christian Interpretation of malachie 3:23-24", *SIDIC* 17 (1984), p. 19-25.

<sup>39</sup> S. T. Katz, "Issues in the separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration", *JBL* 103 (1984), p. 43-76. Poziția sa nu este admisă de J. R. Baskin, "Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity: A Bibliographical Reappraisal", in W. Scott Green, *Approaches*, vol. 5, p. 53-80. Cf. S. J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the end of Jewish Sectarism", *HUCA* 55 (1984), p. 27-53.

<sup>40</sup> J. Fitzmyer, "The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature", in *Essays in the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, p. 435-480.

<sup>41</sup> W. S. Lasor, "Discovering what Jewish Miqva'ot can tell us about Christian Baptism", *BAR* 13 (1987), p. 52-59.

<sup>42</sup> E. M. Meyers – J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and early Christianity*, Nashville 1981.

<sup>43</sup> J. F. Strange – H. Shanks, "Has the House where Jesus stayed in Capernaum been found?" *BAR* 8 (1982), p. 26-36. "Synagogue where Jesus preached found at Capernaum", *BAR* 9 (1983), p. 24-31. A se vedea de asemenea și J. F. Strange, "Diversity in Early Palestinian Christianity. Some Archaeological Evidence", *Ang Theol Rev* 65 (1983), p. 14-24 și E. Saunders, "Christian Synagogues and Jewish Christianity in Galilee", *Expl* 3 (1977), p. 70-78.

Smith<sup>44</sup>, un arheolog australian, a condus cercetările la o biserică bizantină la Pella în Iordania. În cripta absidei nordice el a descoperit un sarcofag care ar data din perioada 70-135 d. Hr. În 1983, Smith, McNicoll și Hennesy<sup>45</sup> publicau în revista *BASOR* o placă de bronz, datând din secolul al patrulea, care reproducea Golgota. Ar fi vorba de cea mai veche reproducere a acestui loc sfânt.

Recent, J. B. Taylor a apărat o teză la universitatea din Edinburgh<sup>46</sup> contestând aportul arheologic al școlii Bagatti-Testa. Lucrările echipei Corbo-Loffreda de la Capernaum au fost supuse criticilor<sup>47</sup>. Bagatti-Testa pretind că justifică autenticitatea locurilor sfinte prin prezența iudeo-creștinilor în aceste locuri până în timpul lui Constantin. Școala Bagatti-Testa se atașează prin principiile sale hermeneutice școlii romane de arheologie, interpretarea simbolurilor de către aceasta fiind lipsită de rigoare.

Trebuie menționată în cele din urmă publicarea recentă a unei lucrări, în zece volume<sup>48</sup>, care regroupează majoritatea articolelor ce tratează creștinismul primar.

**Școala germană.** Istoric vorbind, această școală a adus o contribuție definitivă. Dialectica lui Hegel, aplicată studiului originilor creștine, urma să relanseze discuția.

Tânăra generație de istorici urmează acum criteriile sociologice ale lui Meeks și Theisen<sup>49</sup>. Complexitatea problemei iudeo-creștine este admisă, mai ales de Lichtenberger, care recunoaște prezența grupurilor de iudei botezați la Roma la începutul primului secol<sup>50</sup>.

În domeniul studiilor rabinice mai mulți autori ies în evidență. J. Maier<sup>51</sup> a dedicat două volume analizei textelor rabinice care vorbesc despre Iisus și despre *minim-i*. Concluziile sale sunt negative. Nimic din literatura tannaită nu ne permite să ajungem la concluzia unei polemici împotriva creștinilor. O lectură critică a textelor după metoda *Formgeschichte* trebuie să distingă izvoarele, recitirile și adăugările posterioare. Or, textele din Talmud care fac referire la creștini sunt târzii.

<sup>44</sup> R. H. Smith, "A Sarcophagus from Pella: New Light on Earliest Christianity", *Archaeology* 26 (1973), p. 250-257. R. H. Smith – McNicoll, "The 1980 Season at Pella of the Decapolis", *BASOR* 243 (1981), p. 1-30.

<sup>45</sup> *BASOR* 249 (1983), p. 61.

<sup>46</sup> J. E. Taylor, *A Critical Investigation of Archaeological Material assigned to Palestinian Jewish-Christians of the Roman and Byzantine Periods*, Edinburgh 1989.

<sup>47</sup> S. Loffreda, "La tradizionale casa di Simon Petro a Cafarnao a 25 anni della sua scoperta", in F. Manns – E. Alliata, *Early Christianity in Context. Monuments and Documents*, Jerusalem 1993, p. 37-67 îi răspunde lui J. E. Taylor cu privire la Capernaum. M. Biddle, "The Tomb of Christ", in K. Painter (ed), *Churches built in Ancient Times*, London 1994, p. 100 ș. u. Critică poziția lui Taylor cu privire la Sfântul Mormânt. A se vedea, în fine, recenzia cărții *Early Christianity in Context*, în *RB* 102 (1995), p. 627-628.

<sup>48</sup> *Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays*, New York – London – Garland 1993.

<sup>49</sup> R. Riesner, "Soziologie des Urchristentums. Ein Literaturüberblick", *Theol Beit* 17 (1986), p. 213-222.

<sup>50</sup> H. Lichtenberger, "Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten drittel des 1. Jahrhunderts", *ZKT* 84 (1987), p. 36-57.

<sup>51</sup> J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978; *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.



Goldenberg<sup>52</sup> respinge opinia lui Meier, pe care o consideră apologetică. Maier uită că textele tannaite sunt atestate de numeroși martori textuali. Dacă textele erau târzii, acestea ar trebui să lipsească din unele manuscrise.

Un discipol al lui Maier, Schäfer<sup>53</sup>, continuă să nege că *Birkat ha minim* a fost instituită pentru a-i alunga pe creștini din Sinagogă. Ea nu răspunde decât unor nevoi interne ale comunității iudaice.

Doi profesori din Tübingen se interesează din ce în ce mai aproape de studiile despre iudeo-creștinism. Riesner, în teza sa<sup>54</sup>, a criticat metoda *Formgeschichte*. Aceasta nu ține destul cont de mediul cultural al Noului Testament pe care cercetările arheologice îl precizează an cu an. În numeroase articole Riesner a răspândit cercetările franciscanilor în Țara Sfântă<sup>55</sup>. Riesner este de asemenea editorul cărții lui B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*<sup>56</sup>, unde autorul demonstrează că arheologia și topografia coroborează de cele mai multe ori textele Noului Testament care fac referire la activitatea lui Iisus și la cadrul Bisericii primare.

A. F. Zimmermann<sup>57</sup>, în studiul său despre funcția *didaskalos*-ului în Biserica primară, crede că poate decela o tensiune între *didaskaloi*-i ortodocși și iudaizanți. Aceștia din urmă au fost respinși pentru că nu acceptau citirea hristologică a Scripturii.

Dinkler<sup>58</sup> a priceput importanța simbolicii pentru o mai bună înțelegere a Bisericii primare. Studiind papyrusul *Yale I* care reproduce capitolul 14 al Facerii, a constatat că cei 318 slujitori ai lui Avram sunt prescurtați prin literele *TIE*. Or, această gematrie o regăsim în *scrisoarea lui Barnabeu* 9, 8. Aceasta înseamnă că Biserica primară, în continuarea Sinagogii, dezvoltase o simbolică a numerelor.

Patristica rămâne un domeniu preferat pentru studiile asupra iudeo-creștinismului, fie că este vorba despre aprofundarea chipului lui Iacov, fratele Domnului<sup>59</sup>, fie despre fuga creștinilor la Pella<sup>60</sup>. Studiul itinerarelor pelerinilor a găsit un teren favorabil și dincolo de Rin<sup>61</sup>.

<sup>52</sup> G. Goldenberg, "Once more: Jesus in the Talmud", *JQR* 73 (1982), p. 78-86.

<sup>53</sup> P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, p. 45-55.

<sup>54</sup> R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1984.

<sup>55</sup> R. Riesner, "Essener und Urkirche in Jerusalem", *Bib Kir* 40 (1985), p. 64-76. "Der christliche Zion: vor oder nachkonstantinisch?" in F. Manns – E. Alliata, *Early Christianity in Context*, Jerusalem 1993, p. 85-90.

<sup>56</sup> B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, herausgegeben von Rainer Riesner, Gießen/Basel 1991. Pixner propune deseori o lectură istoricizantă a textelor sfinte. Se pare, după cum citim, că totul s-a întâmplat așa cum textul relatează. O lectură care ar lăsa mai mult loc intențiilor teologice sau tipologice nu ar face, în opinia lui, decât să încețoșeze realitatea faptelor și gesturilor relateate. Pixner se străduiește să demonstreze că topografia și cunoașterea locurilor luminează textul sfânt până la detalii. El își refuză analiza straturilor tradițiilor evanghelice, așa cum face în domeniul arheologiei. Lectura în viziunea sa a anumitor pagini din Evanghelie ignoră cercetările exegetice.

<sup>57</sup> A. F. Zimmermann, *Die Urchristlichen Lehrer. Studien zum Traditionskreis der Didaskaloi im frühen Urchristentum*, Tübingen 1984. Pe această temă a se vedea sinteza lui W. G. Kümmel, "Das Urchristentum", *Th R* 52 (1987), p. 111-154.

<sup>58</sup> E. Dinkler, "Papyrus Yalensis 1 als ältest bekannter christlicher Genesisstext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols", *ZNW* 72 (1981), p. 195-215.

<sup>59</sup> W. Pratscher, "Der Standort des Herrenbruders Jakobus im theologischen Spektrum der frühen Kirche", *Studien zur NT Umwelt* 15 (1990), p. 41-58.

Să notăm în cele din urmă că Heyer<sup>62</sup>, în a sa *Istorie a Bisericii în Țara Sfântă*, dedică un capitol întreg Bisericii primare. Studiile lui Bagatti sunt luate aici în considerare. Acestea sunt de asemenea exploatate în articolul de sinteză publicat de G. Streckner<sup>63</sup>.

**Școala italiană.** Aceasta se distinge cu precădere în domeniul patristic. Numeroase centre se interesează de problema iudaismului și a iudeo-creștinismului. La Bologna, Revista *Cristianeismo nella storia* publică deseori studii despre Biserica primară. La Torino, Revista *Henoch* se dedică uneori studiilor despre cercetările iudeo-creștine<sup>64</sup>. La Genova și în alte orașe italiene cercetătorii se interesează de Biserica primară. În 1983 Institutul de patristică de la Roma a organizat un simpozion cu tema Apocrifelor creștine, revista *Augustinianum* publicându-i lucrările. Trebuie semnalat de asemenea studiul lui Ammasari<sup>65</sup> care crede că a găsit într-un codex medieval (Monte Cassino, codex latius 553) urme de teologie iudeo-creștină.

Într-un studiu recent R. Penna<sup>66</sup> prezintă 155 de texte care scot în lumină *background*-ul Bisericii primare.

În Țara Sfântă cei doi reprezentanți ai acestei școli sunt B. Bagatti și E. Testa. Bagatti<sup>67</sup>, cel din urmă este autorul unei sinteze despre iudeo-creștinism făcute pe baza cercetărilor arheologice, precum și al unei alte sinteze bazate pe apocrife<sup>68</sup>. Ipoteza că anumite apocrife ar putea proveni de la Biserica iudeo-creștină a fost susținută de Bagatti prin publicarea apocrifelor admise: *Peștera comorilor și Lupta lui Adam*.

Testa, care a publicat o sinteză de teologie iudeo-creștină<sup>69</sup>, pregătește un *Corpus* al scriitorilor Bisericii-mame<sup>70</sup>. Până în prezent, după umilele noastre cunoștințe, a apărut

<sup>60</sup> J. Wehnert, "Die Auswanderung der Jerusalem Christen nach Pella, Historisches Faktum oder Theologische Konstruktion? Kristische Bemerkungen zu einem neuen Buch", *ZKG* 102 (1991), p. 231-255. F. Winkelman, "Zur Entstehung und Ausbreitung des Christentums", *Das Altertum* 36 (1990), p. 182-189. Problema situației femeii este de asemenea evocată de A. Jensen, *Gottes Selbstbewusste Töchter. Frauen Emanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg – Basel – Wien 1992.

<sup>61</sup> H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlichen Palästina-pilger (4-7 Jahrhundert)*, Stuttgart 1979.

<sup>62</sup> F. Heyer, *Kirchengeschichte des heiligen Landes*, Stuttgart 1984.

<sup>63</sup> G. Streckner, "Le judéo-christianisme entre la Synagogue et l'Église", in *Orthodoxie et Hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, Cahiers de la Revue de théologie et de Philosophie 17, Genève – Lausanne – Neuchâtel 1993, p. 3-20. A se vedea de același autor, *Das Judenchristentum in der Pseudoklementinen*, TU 70, Berlin 1981.

<sup>64</sup> E. Norelli, "Sociologia del cristianesimo primitivo", *Henoch* 9 (1987), p. 97-123. Din aceeași școală provine și G. Boccaccini, autorul lucrării *Middle Judaism. Jewish Thought 300 BCE to 200 CE*, Minneapolis 1991.

<sup>65</sup> A. Ammasari, "Sull'operosità a Roma dell'apostolo Pietro", *ED* 44 (1991), p. 343-351.

<sup>66</sup> R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origine cristiane. Una documentazione ragionata*, Bologna 1984.

<sup>67</sup> B. Bagatti, *L'Église de la Circoncision*, Jerusalem 1968. Traducerea italiană nu a apărut decât 20 de ani mai târziu și a beneficiat de adăugiri.

<sup>68</sup> B. Bagatti, *La Chiesa primitiva apocrifa*, Roma 1981.

<sup>69</sup> E. Testa, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*, Jerusalem 1991.

<sup>70</sup> E. Testa, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre. Volume 4: Gerusalemme. La redenzione secondo la tradizione biblica dei padri*, Jerusalem 1982.

doar un singur volum. În schimb, a fost publicat un tratat de mariologie al Bisericii-mame<sup>71</sup>. Recent, autorul a publicat un studiu despre anghelologia iudeo-creștină<sup>72</sup>.

**Școala franceză.** Cercetarea actuală nu mai poate ignora problema<sup>73</sup>. O echipă de specialiști a întreprins publicarea critică a apocrifelor în *Corpus apocryphorum*. Un congres i-a reunit în 1990 pe specialiștii în Apocrife la școala practică de Înalte Studii de la Sorbona. Tot în domeniul apocrifelor, Légasse a subliniat polemica anti-paulină<sup>74</sup> care transpare în această literatură. A. Paul<sup>75</sup> a recunoscut că Iosif Flaviu nu era tot timpul un istoric obiectiv: mai multe pasaje ale *Antichității* reflectă o polemică împotriva creștinilor. Adică, la Roma, problematica iudeo-creștinilor nu era absentă.

În domeniul arheologiei, C. Dauphin<sup>76</sup> a publicat rezultatele cercetărilor făcute în Golan. Ea crede că a găsit urme ale comunităților iudeo-creștine mai ales în sculpturile lintourilor edificiilor importante din Farj. Prezența simultană a simbolurilor iudaice și creștine în același loc s-ar explica prin ipoteza unei prezențe a iudeo-creștinilor. Ea își continuă cercetările în Golan<sup>77</sup> și se sprijină pe studiile lui J. Magnin pentru a le interpreta. E. Puech vorbește de asemenea de sinagoga iudeo-creștină de la Muntele Sion<sup>78</sup> și S. C. Mimouni caută o nouă definiție a iudeo-creștinismului<sup>79</sup>. Potrivit acesteia iudeo-creștinii nu sunt alții decât iudeii care au acceptat mesianismul lui Iisus.

Un studiu al lui P. Ternant<sup>80</sup> cu privire la Galilea prezintă cercetările de la Nazaret și Capernaum cu mult scepticism. Concluzia articolului este și mai pesimistă: nu știm aproape nimic despre Biserica din Galileea. Cu alte cuvinte, această Biserică s-a născut în secolul patru, probabil spontan.

<sup>71</sup> E. Testa, *Maria terra vergine*, I-II, Jerusalem 1985.

<sup>72</sup> E. Testa, *Nomi personali semitici biblici angelici, profani*, Assisi 1994. Din aceeași școală trebuie menționate articolele lui A. Lancellotti, "La casa di Pietro a Cafarnao nei Vangeli Sinottici. Redazione e Tradizione", *Ant* 58 (1983), p. 57. A. Niccacci, "Archéologie et Nouveau Testament: Capharnaüm et Tabga", *SOC Collectanea*, Le Caire 18 (1985), p. 231-255. E. Ravarotto, "La casa del Vangelo di Marco e la casa di Simone-Pietro", *Ant* 42 (1967), p. 399-418.

<sup>73</sup> B. Sesboüé, "Ecclesia ex circumcissione, Ecclesia ex Gentibus", *Istina* 36 (1991), p. 182-201. C. Perrot, "Dès premières communautés aux Eglises constituées", *RSR* 79 (1991), p. 223-253.

<sup>74</sup> S. Légasse, "La polémique anti-paulinienne dans le judéo-christianisme hétérodoxe", *BLE* 90 (1989), p. 2-22, 85-100.

<sup>75</sup> A. Paul, "Flavius Josephus' Antiquities of the Jews. An Anti-Cghristian Manifesto", *NTS* 31 (1985), p. 473-480.

<sup>76</sup> C. Dauphin, "Farj en Gaulanitude: refuge judéo-chrétien?", *POC* 34 (1984), p. 237-238. A se vedea de asemenea "Jewish and Christian Communities in the Roman and Byzantine Gaulanitudis: A Study of Evidence from Archaeological Surveys", *PEQ* 114 (1982), p. 129-142.

<sup>77</sup> C. Dauphin, "Encore des judéo-chrétiens au Golan?", in F. Manns – E. Alliata, *Early Christianity in Context*, Jerusalem 1993, p. 69-84.

<sup>78</sup> *Le monde de la Bible* 1986.

<sup>79</sup> S. C. Mimouni, "Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien", *NTS* 38 (1992), p. 161-186. Acest autor evreu s-a interesat și de apocrifele care tratează Adormirea Maicii Domnului. Abordarea sa, care nu este scutită de apriori metodologice, este în întregime negativă. În schimb, recenzia sa a cărții *Early Christianity in Context*, apărută în *Bul Anglo-Isr Arch* 13 (1993-4), p. 50-52 conține o critică aspră a lui J. E. Taylor.

<sup>80</sup> *POC* 30 (1980), p. 118.

**Școala spaniolă.** Specializată în literatura targumică, de la descoperirea Targumului Neofiti, și în literatura midrașică<sup>81</sup>, această școală se mulțumește să sublinieze prezența în Noul Testament a tehnicilor rabinice.

În domeniul arheologiei, Díez Florentino, care a făcut cercetări la locul patimilor, crede că peștera scoasă la lumină s-ar explica prin ciclul apocrif al lui Adam. El și-a expus concluziile în Revista *Le monde de la Bible*<sup>82</sup>.

La rândul său, C. Vidal<sup>83</sup> a pus în lumină mariologia primară pornind de la sanctuarele din Țara Sfântă, iar Fernandez punând în lumină chipul lui Iacov, primul episcop al Ierusalimului<sup>84</sup>.

**Școala israelită.** Cercetătorii israelieni care studiază primul secol nu pot ignora fenomenul istoric al apariției creștinismului<sup>85</sup>. Polemica între cele două comunități este în general acceptată<sup>86</sup>. O. Irshai<sup>87</sup> a făcut o cercetare asupra ereziei lui Iacob al lui Kefar Naburie despre care se vorbește în *Gen R* 7, 2. că ar fi vorba de un iudeo-creștin apropiat de ebionism. D. Schwartz a studiat tradiția rabinică a lui Iacob al lui Kefar Sama, prezentă în Tosefta *Hulin* și în Talmud, la tratatul *Aboda Zara*. Iacob acceptase să fie vindecat de un *Min*<sup>88</sup>. Studiul acestui text furnizează ocazia aprofundării legăturilor între creștini și iudei în secolul al doilea.

A. Hiram<sup>89</sup> prezentase Sinagogile din Galileea ca fiind Biserici iudeo-creștine. Mulți alți cercetători rămân însă foarte reticenți. Astfel, A. Kloner<sup>90</sup> care a descoperit la

<sup>81</sup> A. del Agua Pérez, *El método midrasico y la exegesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985. Acest volum a fost urmat de un altul al lui D. Muñoz-Leon, *Déras*, Madrid 1987.

<sup>82</sup> *Le monde de la Bible*, n. 33, p. 28. Cf. Aguirre Monasterio, *La Iglesia del NT y preconstantiniana*, Madrid 1983.

<sup>83</sup> C. Vidal, "El origen judeo-cristiano de la mariologia según las fuentes arqueológicas de los tres primeros siglos", *Pastoral ecumenica* 22, p. 1-11. "La figura de Maria en la literatura apocriфа judeo-cristiana de los primeros siglos", *Eph Mar* 41 (1991), p. 191-205. "Maria en la arqueologia judeo-cristiana de los tres primeros siglos", *Eph Mar* 41 (1991), p. 353-366. "La influencia del judeo-cristianismo de los primeros siglos en la liturgia mariana", *Eph Mar* 42 (1992), p. 115-127.

<sup>84</sup> V. M. Fernandez, "Santiago, la planificación cristiana de la espiritualidad post-exilica", *RevBib* 53 (1991), p. 29-33.

<sup>85</sup> D. Flusser, "The Jewish-Christian Schism", *Im* 16 (1983), p. 32-49; 17 (1984), p. 30-39. L. H. Schiffmann, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*, Jerusalem 1985.

<sup>86</sup> J. Heinemann, "Structure et contenu de la liturgie juive", *Conc* 98 (1974), p. 45-46.

<sup>87</sup> O. Irshai, "Yakob, ish Nebouriah", (în ebraică), *Sion* 1982, p. 153-168. A se vedea de asemenea și articolele lui Z. U. Maoz, "The Synagogue of Capernaum, a Christian Pilgrimage Site?", in *The eighth archaeological Conference of Israele*, Jerusalem 1982, p. 21 și de același autor "Comments on Jewish and Christian Communities in Byzantine Palestine", *PEQ* 117 (1985), p. 59-68.

<sup>88</sup> D. Schwartz, "Qdwsht hhyym whyrwph hnpsh" (în ebraică), in *Qwbos m'mrym lzkwr shl 'miryqwy'l*, Jerusalem 1992, p. 69-83.

<sup>89</sup> A. Hiram, "Die Entwicklung der antiken Synagogen und altchristlichen Kirchenbauten im Heiligen Land", *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 19 (1963), p. 7-63. Idem, "Synagogenkirchen der Ecclesia ex circumcissione im Heiligen Land", *Akten des VII internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Trier 5-11 Sept. 1965*, Città del Vaticano – Berlin 1969, p. 551-558. Cf. Z. U. Maoz, "The Synagogue of Capernaum, a Christian Pilgrimage Site?", Ferusalem 1981, p. 21 și de același autor "Comments on Jewish and Christian Communities in Byzantine Palestine", *PEQ* 117 (1985), p. 59-68.

Beth Govrin un cimitir cu simboluri creștine și iudaice conchide că au existat două perioade de ocupație. În schimb, Avni vorbește de descoperirile iudeo-creștine din valea Gheenei<sup>91</sup>.

Studiul Părinților bisericești nu este ignorat. Mai mulți autori au apropiat dezvoltările patristice temelor hagadice. Urbach a arătat că Origen a reluat, creștinându-le în comentariul său la Cântarea Cântărilor, unele tradiții iudaice<sup>92</sup>. Kimelman a confirmat această ipoteză adăugând și alte puncte de legătură. Discuția ar fi avut loc între R. Johanan și Origen. Această pistă de cercetare este veche: de la Marmorstein, Bacher și Ginzberg numeroși cercetători au decelat puncte de contact între rabini și părinții bisericești. De menționat în cele din urmă sinteza lui Flusser asupra creștinismului ca religie iudaică<sup>93</sup>.

Câteva **concluzii** se impun la sfârșitul aceste schițe panoramice:

Cercetările nu se pot baza pe a priori-uri filosofice, ele trebuie să pornească de la date obiective.

Importanța conștientă sau inconștientă a formării confesionale a cercetătorilor nu poate fi negată.

Diversitatea domeniilor de cercetare: patristică, rabinism, arheologie, apocrife și liturghie împiedică, în starea actuală a cercetării, apariția unor mari sinteze.

Din punct de vedere metodologic apropierea izvoarelor literare și arheologice pune o problemă. Datele literare și datele arheologice trebuie tratate separat, pentru că ele aparțin de două discipline diferite.

Pe lângă un iudeo-creștinism sectar și eterodox, nimic nu ne împiedică să admitem și un iudeo-creștinism ortodox, până la proba contrarie.

Cercetările nu sunt decât la începuturi, de aceea ele trebuie continuate la diferite niveluri, înainte de a se ajunge la o nouă sinteză<sup>94</sup>.

*Ce este de fapt iudeo-creștinismul primar și ce vrea să exprime sintagma "contribuția iudeo-creștină" la temelierea culturii și civilizației europene ?*

Potrivit cu afirmația lui Brown se pot distinge patru tipuri de iudeo-creștini: cei care practicau legea lui Moise; cei care doreau impunerea acesteia în rândul păgânilor; cei care nu doreau ca aceasta să le fie impusă convertiților și cei care interpretau legea într-un sens alegoric. Dar mai există ei astăzi ? Există câteva inițiative recente de observare atentă

<sup>90</sup> U. Dahari – G. Avni – A. Kloner, "The Jewish Necropolis of Beth Govrin", *Qadmoniot* 78-80 (1987), p. 99-101. A se vedea de asemenea *IEJ* 1986.

<sup>91</sup> *Holy Land* 1992. G. Avni, "Christian Secondary Use of Jewish Burial Caves in Jerusalem in the Light of New Excavations at the Aceldama Tombs", in F. Manns – E. Alliata, *Early Christianity in Context*, p. 265-276.

<sup>92</sup> E. E. Urbach, "Homiletical Interpretations of the Sages and the Expositions of Origen on Cantic and Jewish-Christian Disputation", *SH* 22 (1971), p. 247-275. Același autor a ilustrat polemica iudeo-creștină referitoare la exemplul lui Iona, *Tarbiz* 20 (1950), p. 118-222 și Valaam, *Tarbiz* 25 (1957), p. 272-289.

<sup>93</sup> D. Flusser, *Das Christentum – Eine jüdische Religion*, München 1990.

<sup>94</sup> Cercetarea noastră a vizat aducerea în atenția teologilor români și a non-teologilor a rezultatelor obținute în acest domeniu de școlile occidentale de profil. Aceasta pentru faptul că în discursul filosofic se confundă iudeo-creștinismul primar cu iudaismul și creștinismul care au participat la originarea culturii și civilizației europene. Sursa principală a datelor oferite de noi este fondul bibliografic de la Ecole biblique française de Jerusalem și Studium biblicum franciscanum – Jerusalem, ghidați fiind de sinteza lui Frederic Manns, *L'Israel de Dieu*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1996.

IOAN CHIRILĂ

a creștinismului de către comunitățile iudaice<sup>95</sup>, au apărut câteva forme de structuri eclesiale ce se revendică din acest timp primar<sup>96</sup>, totuși nu se mai poate vorbi azi despre o componentă iudeo-creștină clasică a Bisericii, trebuie să fie respectată cu obiectivitate structura identitar religioasă potrivit căreia apelativul de creștin este trans-etnic.

---

<sup>95</sup>J. Bonsirven prezintă într-un amplu studiu realizat în deceniul doi al secolului 20 atitudinea unor sinagogi liberale din SUA față de NT: vezi *Les Juifs et Jesus. Attitudes nouvelles*, Beauchesne, 1937.

<sup>96</sup> Au apărut Biserici mici care se numesc a fi a lui Pavel, a lui Petru, chiar și la Ierusalim.

**TEOLOGIE ISTORICĂ**

**CÂTEVA ASPECTE DIN ACTIVITATEA DE ASISTENȚĂ SOCIALĂ A  
BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ÎNTRE ANII 1990-2000**

**ALEXANDRU MORARU**

**ABSTRACT.** *Some Aspects of the Activity of Social Assistance of the Romanian Orthodox Church Between 1990 – 2000.* During the years the action of helping the poor has been expressed by using different expressions such as: philanthropy, serving, deaconry, social assistance, charity.

Since the beginnings of Christianity the philanthropic activity has been one of the basic components of the primary Church; the same happened inside the Romanian Orthodox Church, first, through acts of charity, and then through charitable organizations, among which we can mention: shelters, asylums, monastic infirmaries, orphanages, church hospitals etc.

The charitable organizations had existed inside our Church until 1948, when, during the communist period, the social assistance activity was conducted exclusively by the atheist leaders.

Despite the strict measures took by the communist leaders, the Romanian Orthodox Church continued its charitable actions through alms and also donations for the poor, through Parishes Comities (made up of 12 – 20 persons in each parish), from the 8000 parishes all around our country.

After the Revolution of December '89, the Parish Comities have intensified their charitable work, and the leaders of the Romanian Orthodox Church have taken measures for organizing the social assistance departments at the Faculties of Theology, at the same time with the setting up of the charitable organizations in our country.

Under the present day circumstances it is expected more support of the Romanian authorities (legislative and financial) so that two institutions: The Church and The State might be of real support for the needy.

După Revoluția din Decembrie 1989 s-au ridicat voci (neștiutoare, de rea credință sau neprietene nouă), care au afirmat că în Biserica Ortodoxă Română nu există acțiuni de asistență socială, mai bine spus, de ajutorare a celor săraci, a orfanilor, a unora cu deficiențe psiho-fizice ș.a., fapt pentru care Instituția Divină nu își exercită, precum se cuvine, *misiunea ei slujitoare*.

Tuturor celor pomeniți mai sus, le răspundem prin a le arăta că în curgerea vremii activitatea filantropică (de caritate sau asistență socială) a fost una dintre componentele de bază ale Bisericii creștine<sup>1</sup>, în general, și, în mod firesc, și ale Bisericii noastre străbune<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Date însemnate despre opera de caritate în Biserica primară vezi la Prof. Iustin Moiescu, *Sf. Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine din epoca apostolică*, în "ST", VI (1951), nr. 7-8, p. 398-416; Stelian Tofană, *Forme ale filantropiei în epoca apostolică*, în "SUBBTO", XXXVIII (1993), nr. 1-2, p. 140-145; Liviu Stan, *Societăți religioase în istoria veche*, în "ST", VIII (1956), nr. 1-2, p. 103-134; Idem, *Instituțiile de asistență socială din Biserica veche*, în "O", IX (1957), nr. 1, p. 94-198 și nr. 2, p. 259-279; Prof. Dr. Paul Filippi, *Structura diaconică a Bisericii-hristologie, koinonie, diaconie*, în "MA", (1980), nr. 10-12, p. 878-889.

<sup>2</sup> Ioan Vasile Leb, *Contribuții la istoria operei caritative și a asistenței sociale în Biserica Ortodoxă Română*, în "SUBBTO", XXXVII (1992), nr. 1-2, p. 34.

mai întâi, prin acte de milostenie față de cei neajutorați, iar, mai apoi, prin instituții de binefacere (filantropice), între care amintim: *azilurile, ospiciile, frățiile, xenoanele* (casele pentru bătrâni), *bolnițele mănăstirești, casele pentru orfani, spitalele bisericii ș.a.*<sup>3</sup>

Păcat, însă că, în cursul anului 1948 autoritățile comuniste au închis instituțiile de caritate ale Bisericii Ortodoxe Române, activitatea de asistență socială în mod organizat, pe toată perioada comunistă, rămânând numai în seama statului ateu.

Cu toate măsurile aspre luate de statul comunist, Biserica Ortodoxă Română și-a continuat munca de caritate prin milostenii, dar și prin ajutoare oferite celor nevoiași, prin intermediul Comitetelor parohiale (formate din 12-20 persoane în fiecare parohie), din cadrul celor aproximativ 8000 de parohii de pe teritoriul țării noastre.

După revoluția din Decembrie 1989, Comitetele parohiale și-au intensificat munca lor caritabilă, iar Conducerea Bisericii noastre, Sfântul Sinod, a luat măsuri de înființare a *Secțiilor de asistență socială*, în cadrul Facultăților de Teologie Ortodoxă, în paralel cu reînvierea și înființarea instituțiilor filantropice din țara noastră.<sup>4</sup>

În același timp, pe lângă Secțiile de asistență socială (azi fiind 11 la număr) pentru pregătirea de asistenți sociali teologi, tot Biserica noastră a înființat nouă *Școli post-liceale teologico-sanitare*, pentru pregătirea de personal calificat, în vederea deservirii instituțiilor socio-medicale bisericești<sup>5</sup>.

De asemenea, funcționează și un număr de 24 de Școli post-liceale sanitare "Christiana", cu aprobarea Bisericii Ortodoxe Române, sub egida Asociației Filantropice Medicale Creștine "Christiana"<sup>6</sup>.

Dar asistența socială în Biserica noastră a fost "concretizată prin înființarea unor așezăminte bisericești și programe speciale cu caracter social"<sup>7</sup>.

Vom prezenta, în cele de mai jos atât configurația așezămintelor și programelor noastre, cât și proiectele noilor instituții de asistență socială, care urmează să ia ființă în viitorul apropiat.

Ele sunt de mai multe categorii și anume:

#### **D) Așezăminte pentru copii**

1. *Satul copiilor orfani*, din Valea Plopului, jud. Prahova, coordonat de preotul *Nicolae Tănase*. Are ca obiective: "prevenirea și combaterea avortului și a abandonului copiilor; reîntegrarea familială a tinerelor mame și sprijinirea în găsirea unui loc de muncă; reîntegrarea socială și profesională a adolescenților proveniți din casele de copii"<sup>8</sup>. Beneficiarii acestui așezământ bisericesc sunt: "105 copii între 0-16 ani abandonați sau cu risc de abandon, din familii monoparentale, sărace sau dezorganizate; 15 tinere mame singure sau alungate de familie, împreună cu copiii; 10 adolescente între 18-20 ani care au părăsit casele de copii"<sup>9</sup>. Așezământul oferă celor în cauză: "adăpost; îngrijire de tip familial-plasament familial (10

<sup>3</sup> Pr. Lect. Ioan Vicovan, *Activitatea filantropică a Bisericii în secolele IV-V. Modele și criterii pentru activitatea filantropică a Bisericii Ortodoxe Române*. Teză de doctorat (lucrare în manuscris), București 1998, p. 210-310

<sup>4</sup> *Opera de caritate a Bisericii Ortodoxe Române. Repere. Material redactat de Biroul de Asistență Socială din cadrul Sectorului "Biserica și Societatea" al Patriarhiei Române*, București, 1999

<sup>5</sup> *Opera de caritate a Bisericii Ortodoxe Române...*, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 5-6.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 6.



familii din sat au în îngrijire între 1 și 13 copii); consiliere; pregătire profesională în atelierele proprii de tâmplărie, croitorie și pictură pe sticlă; activități recreative"<sup>10</sup>.

2. *Centrul social pentru copii "Sfântul Sava"-Buzău*, coordonat de preotul *Mihail Milea*. Centrul are ca *obiective*: "prevenirea și combaterea fenomenului «copiilor străzii»; reinsertia socială și profesională a adolescenților proveniți din casele de copii"<sup>11</sup>. De acest așezământ beneficiază: "20 de copii în dificultate (abandonați, orfani, din familii sărace, cu handicap ușor); adolescenți de la casele de copii"<sup>12</sup>. Centrul oferă următoarele *servicii*: "acordarea unei mese calde la prânz, zilnic, pentru 40 de copii, la cantina din incinta Centrului social, pregătire profesională în ateliere proprii de tâmplărie, croitorie și pictură"<sup>13</sup>.

3. *Campusul pentru copii*, localitatea Bisoca, jud. Buzău, coordonat de preotul *Mihail Milea*. Campusul are ca *obiective*: "organizarea de tabere pentru copiii orfani, săraci și cu handicap; *beneficiari*: 400 de copii pe an, în serii de câte 100, pe perioada vacanței de vară; *servicii*: activități educative (organizare de concursuri, spectacole) și recreative; activități religioase"<sup>14</sup>.

4. *Centrul pentru primirea copiilor străzii "Sfântul Andrei"-Iași*, coordonat de asistent social-teolog *Nicoleta Borcilă*. Centrul are ca *obiectiv*: "recuperarea și reintegrarea familială și socială a minorilor... și beneficiază... 35 de copii ai străzii între 7 și 14 ani; *servicii*: adăpost, pregătire școlară și profesională; consilierea copiilor și a familiilor acestora"<sup>15</sup>.

5. *Centrul "Sfântul Stelian"-București*, președinte de onoare Pr. Prof. Dr. *Constantin Galeriu* și președinte executiv: D-na *Irina Drăgoi*. Centrul are ca *obiective*: "ajutorare socio-medicală, materială și spirituală a copiilor străzii, a familiilor defavorizate; prevenirea abandonului școlar; *beneficiari*: 70 de familii sărace cu mulți copii 100 de copii ai străzii (4-18 ani), persoane vârstnice; *servicii*: cantină socială (850 persoane/ săptămână); asistență medicală (în stradă, la domiciliu); asistență socială (60 copii); activități practice în atelierul de pictură (30 de copii); activitate spirituală; activități recreative (tabără ecologică)"<sup>16</sup>.

6. *Așezământul pentru fete orfane*, Mănăstirea Râmeț, jud. Alba, responsabil monahia *Magdalena Trif*. Așezământul are ca *obiectiv*: "îngrijirea și educarea copiilor fără susținători legali; *beneficiari*: fete orfane, dintre care unele prezentând handicap; *servicii*: adăpost; cursuri speciale pentru persoanele cu handicap; asistență spirituală"<sup>17</sup>.

7. *Casa de tip familial pentru copii*, Parohia Vinograd, jud. Alba. Casa are ca *obiectiv*: "ocrotire de tip familial și pregătire în vederea integrării sociale; *beneficiari*: 8 copii proveniți din centrele de plasament ale satului; *servicii*: adăpost; asistență socială; consiliere copii și familiile acestora; activități școlare și recreative"<sup>18</sup>.

8. *Casă de tip familial pentru copii*, comuna Dumbrava, jud. Alba. Această casă are ca *obiectiv*: "ocrotire de tip familial și pregătire în vederea integrării sociale;

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 8-9.

*beneficiari:* 10 copii proveniți din centrele de plasament ale statului; *servicii:* adăpost; asistență socială; consiliere copii și familiile acestora; activități școlare<sup>19</sup>.

9. *Centrul social pentru copii "Sfântul Dimitrie"*, Parohia Stavropoleos București, director D-na *Elena Reta Avramescu*. Centrul are ca *obiective:* "prevenirea fenomenului «copiilor străzii», reintegrarea socială a copiilor străzii; *beneficiari:* copiii străzii; familii dezorganizate; *servicii:* adăpost pe timpul zilei; asistență medicală de urgență; reintegrare în familie; asistență socială; consiliere pedagogică; ajutor umanitar (îmbrăcăminte, încălțăminte, alimente); activități practice (desen, pictură, croitorie, tricotaje, tapiserie); asistență religioasă<sup>20</sup>.

10. *Casa "Sf. Macrina" pentru copiii străzii*, București, președinte Î.P.S. Arhiepiscop *Nifon Mihăiță*, președintele Asociației Ecumenice a Bisericilor din România, sub egida căreia funcționează Casa "Sf. Macrina", director D-na *Liliana Andronescu*. Casa are ca *obiective:* "prevenirea și combaterea fenomenului «copiilor străzii»; reintegrarea acestora în familie; *beneficiari:* 15 copii adăpostiți permanent în regim de casă de tip familial; zeci de copii ai străzii beneficiază săptămânal de servicii pe timpul zilei; *servicii:* adăpost, cantină cu trei mese pe zi, sală de baie destinată în exclusivitate pentru copiii străzii; asistență medicală; asistență religioasă<sup>21</sup>.

11. *Cantina socială pentru copii*, cartierul Valea Aurie, Sibiu, coordonator preot *Simion Săsăujan*; *beneficiari:* "50 de copii fără susținători legali"<sup>22</sup>.

12. *Cantina pentru copiii orfani*, Catedrala "Sf. Nicolae"-Galați; *beneficiari:* "30 de persoane (sâmbătă, duminică și de sărbători)"<sup>23</sup>.

13. *Tabără pentru copii cu risc social*, loc. Cărpiniș, jud. Gorj. Are ca *obiectiv:* "organizarea de tabere pentru copiii orfani, săraci și cu handicap; *beneficiari:* 15 copii/ trei serii pe an, pe perioada vacanței de vară; *servicii:* activități educative (cursuri de limbi străine și atelier de pictură icoane) și recreative; activități religioase"<sup>24</sup>.

14. *Apartament social pentru nevăzători "Sf. Parascheva"*, București; responsabil preot *Ioan Popescu*. Are ca *obiectiv:* "îngrijire nevăzători; *beneficiari:* 5 tineri nevăzători; *servicii:* adăpost; hrană; asistență medicală; sprijin pentru a urma cursurile de pictură icoane într-un atelier propriu și cursuri de masaj în vederea integrării profesionale"<sup>25</sup>.

15. *Centrul social "Casa Barnabas"-București*. A fost organizat "pentru adolescenții proveniți din familii cu risc (cu venituri reduse, în care se înregistrează violență crescută, stări terminale între părinți)... și ... funcționează în cadrul Biroului de asistență socială al Arhiepiscopiei Bucureștilor"<sup>26</sup>. Are ca obiectiv principal "dezvoltarea abilităților de comunicare și relaționare la adolescenții aflați în dificultate, care sunt marginalizați și lipsiți de suportul familiei și al comunității"<sup>27</sup>. Între activitățile sale amintim: organizarea, în fiecare săptămână de dezbateri pe teme diferite propuse de tinerii în cauză; "organizarea unui cerc de pictură"; meditații gratuite la materiile de studiu principale și "consiliere în

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>26</sup> *Activitatea de Asistență socială în Biserica Ortodoxă Română*, București, 2000, p. 12.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 13.

vederea orientării profesionale, a posibilităților de angajare și pregătirea tinerilor pentru integrarea lor profesională"<sup>28</sup>.

16. *Școala socială pentru copii cu abandon școlar*, com. Florești, jud. Cluj, coordonată de Pr. Asist. *Patriciu-Dorin Vlaicu*, mutată mai apoi în municipiul Cluj-Napoca<sup>29</sup>. Școala a fost organizată pentru copii cu vârste între 13-18 ani, "care provin din familii dezorganizate și cu un nivel educațional scăzut al părinților, incapabile să asigure copiilor o creștere și educație corespunzătoare: familii monoparentale, familii cu antecedente penale, precum și copii abandonati de mamă"<sup>30</sup>. Obiectivul principal al instituției este "recuperarea copiilor cu abandon școlar, corectarea comportamentelor deviate și sensibilizarea opiniei publice asupra gravității fenomenului abandonului școlar"<sup>31</sup>. Dintre serviciile pe care le oferă instituția pomenim: "pregătirea școlară"; "consiliere a copilului și a familiei sale; activități recreative"<sup>32</sup>. Din 1996 până în anul 2000 au beneficiat de acest program 42 de adolescenți.

17. *Centrul de plasament de tip familial*, loc. Dolhasca, jud. Suceava. Acest centru a fost înființat în 1998 din inițiativa Arhiepiscopiei Sucevei, având ca beneficiari 20 de copii din familii defavorizate: centrul asigură: "găzduire, întreținere și îngrijire zilnică"; "activități educaționale"; "activități culturale și recreative"<sup>33</sup>.

18. *Cantina socială pentru copii - Galați*. Această cantină funcționează pe lângă Catedrala Episcopală "Sf. Nicolae" din Galați; acordă mâncare la câte 100 de copii zilnic<sup>34</sup>.

19. *Grădinița de copii "Sf. Muceniță Filofteia"-Pitești*. A fost înființată din inițiativa preotului și cu sprijinul credincioșilor "Sf. Muceniță Filofteia"-Pitești; preotul paroh și credincioșii susțin financiar această grădiniță<sup>35</sup>.

20. *Centrul de consultanță și sănătate mintală-Bacău*. A fost înființat de Direcția de Sănătate publică și Laboratorul de Sănătate Mintală, în colaborare cu Biroul de Asistență socială al Protopopiatului Bacău; Centrul are o echipă formată din medici psihiatri, un psiholog și un preot care "pe lângă asistența medicală psihiatrică... acordă pacienților nevoiași... și asistență spiritual-religioasă"<sup>36</sup>.

21. *Orfelinatul Eparhial "Sfântul Vasile cel Mare"-Galați*. De serviciile orfelinatului beneficiază "copii orfani, cei proveniți din familii cu risc social aflate în incapacitate de a asigura condițiile minime necesare dezvoltării armonioase psihice și fizice a copiilor, precum și copiii care sunt victime ale violenței domestice"<sup>37</sup> sunt îngrijite, în prezent 30 de fete orfane.

## II) Așezăminte pentru persoanele în vârstă

1. *Așezământul pentru bătrâni "Sfântul Sava"*, sat Câmpeni, com. Amaru, jud. Buzău, coordonator: preot *Mihail Milea*. Așezământul are ca *obiective*: "combaterea cerșetoriei în rândul bătrânilor abandonati și singuri; îmbunătățirea stării fizice și morale a acestora,

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>29</sup> *Opera de caritate...*, p. 7.

<sup>30</sup> *Activitatea de Asistență...*, p. 19.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 23.

*beneficiari*: persoane vârstnice fără susținători legali; *servicii*: asistență medicală, socială, spirituală; adăpost<sup>38</sup>.

2. *Căminul pentru bătrâni "Sfântul Ioan cel Nou"* al Arhiepiscopiei Sucevei. Căminul are ca *obiectiv*: combaterea cerșetoriei în rândul bătrânilor abandonați și singuri; *beneficiari*: 100 de persoane vârstnice, fără venituri; *servicii*: adăpost; asistență medicală; spirituală asigurată de către personalul monahal; hrană (trei mese calde pe zi), îmbrăcăminte<sup>39</sup>.

3. *Așezământul pentru bătrâni de la Mănăstirea Recea*, jud. Mureș, coordonator: monahia *Cristina Chichernea*. Are ca *obiectiv*: "îngrijire persoane vârstnice; prevenirea cerșetoriei în rândul persoanelor fără venit; *beneficiari*: 30 de persoane vârstnice fără susținători legali; *servicii*: adăpost; asistență spirituală; asistență socio-medicală, cantină socială; cabinet medical și stomatologic"<sup>40</sup>.

4. *Căminul de bătrâni de la Mănăstirea Pasărea*, București, coordonator: monahia *Pavelida Dinu*. Căminul are ca *obiectiv*: "îngrijire persoane vârstnice abandonate; *beneficiari*: 30 de persoane în vârstă; *servicii*: adăpost; hrană; asistență religioasă, medicală și socială; cabinet medical și stomatologic"<sup>41</sup>.

5. *Așezământul pentru bătrâni "Lumina satelor"*, com. Adămești, jud. Teleorman, coordonator: preot *Nicolae Bonaș*. Așezământul are ca *obiectiv*: "îngrijire persoane vârstnice; *beneficiari*: 8 persoane fără venituri și fără susținători legali, *servicii*: adăpost; hrană; asistență socio-medicală; asistență spirituală"<sup>42</sup>.

6. *Apartament social pentru îngrijirea bătrânilor*, Parohia "Sf. Gheorghe", Buzău, responsabil: preot *Nicolae Abaza*. Are ca *obiectiv*: "îngrijire socio-medicală pentru persoanele vârstnice; *beneficiari*: 7 persoane vârstnice fără susținători legali; *servicii*: adăpost; hrană; asistență socio-medicală; asistență spirituală"<sup>43</sup>.

7. *Așezământul filantropic "Icoana"*, localitatea Cărpiniș, jud. Gorj. Așezământul are ca *obiectiv*: "îngrijire persoane vârstnice; *beneficiari*: persoane vârstnice fără venituri și fără susținători legali; *servicii*: adăpost; hrană; asistență socio-medicală; asistență spirituală"<sup>44</sup>.

8. *Azilul de bătrâni*, com. Mociu, jud. Cluj-întreține 20 bătrâni, fără posibilități materiale.

9. *Căminul de bătrâni de la Mănăstirea Văleni*, jud. Argeș. A fost organizat de mănăstirea Văleni, beneficiari fiind monahii și credincioși săraci din zonă; căminul este deservit de personalul monahal al mănăstirii<sup>45</sup>.

### III) Așezăminte pentru bolnavi

1. *Cabinet medico-umanitar "Civica"*-Timișoara, coordonator: Dr. *Mihai Balint*. Cabinetul are ca *obiectiv*: "acordare de asistență medicală gratuită persoanelor defavorizate social; *beneficiari*: copii, adulți din familii cu venituri scăzute, persoane vârstnice; *servicii*: consultații medicale gratuite, medicamente"<sup>46</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 14.

2. *Cabinet stomatologic și punct farmaceutic "Sfântul Pantilimon"*, Iași, coordonator: D-na Dr. *Luchian*. Are ca *obiectiv*: "acordare de asistență medicală; *beneficiari*: persoanele defavorizate social; *servicii*: consultații medicale gratuite, medicamente"<sup>47</sup>.

3. *Cabinet medical social "Samarineanul Milostiv"*, Parohia "Sf. Ilie", București. Cabinetul are ca *obiectiv*: "acordare de asistență medicală; *beneficiari*: persoane vârstnice cu probleme sociale; *servicii*: consultații medicale gratuite; asistență spirituală"<sup>48</sup>.

4. *Cabinet medical social, Asociația "Christiana"*, Sibiu. Are ca *obiectiv*: "acordare de asistență medicală; *beneficiari*: persoane defavorizate social; *servicii*: consultații medicale gratuite; medicamente"<sup>49</sup>.

5. *Cabinet medical creștin ortodox "Sf. Nicolae"*, Brăila, jud. Brăila, coordonator: preot *Costică Crețu*. Cabinetul are ca *obiectiv*: "acordare de asistență medicală; *beneficiari*: persoane sărace; *servicii*: consultații medicale"<sup>50</sup>.

6. *Policlinica fără plată "Sf. Pantelimon"* Cluj-Napoca, cu trei cabinete pentru consultații și o farmacie toate pentru săraci.

7. *Așezământul bisericesc medico-farmaceutic "Vasiliada"-București*. Are cabinet medical și farmacie socială<sup>51</sup>.

8. *Așezământul monahal pentru slujire medicală "Christiana"* din cartierul Pipera-București. Se acordă Asistență medicală bolnavilor din Spitalul "Christiana"-București, "consiliere și asistență spirituală copiilor străzii și copiilor infectați cu HIV"<sup>52</sup>.

9. *Cabinetul medical "Sfântul Alexandru"*, din cadrul Arhiepiscopiei Bucureștilor<sup>53</sup>.

10. *Cabinetul medical "Sf. Petru și Pavel"*, Centrul Eparhial Iași<sup>54</sup>.

11. *Cabinetul stomatologic "Sf. Pantelimon"*, din Dorohoi, jud. Botoșani<sup>55</sup>.

12. *Dispensar social-comunal*, com. Hârșova, jud. Vaslui<sup>56</sup>.

13. *Dispensar medical uman*, Parohia Buhalnița, jud. Iași<sup>57</sup>.

14. *Policlinica parohială "Sf. Vineri"-Pitești*<sup>58</sup>.

#### IV) Cantine sociale

1. *Cantina de ajutor social și brutăria "Sf. Haralambie"*, Parohia "Sf. Haralambie", Iași, coordonator: preot *Dumitru Isopescu*. Are ca *obiectiv*: "ajutorarea persoanelor sărace; *beneficiari*: 250 de persoane pe săptămână (trei mese săptămânal)"<sup>59</sup>.

2. *Cantina "Sfânta Lucia" și brutăria "Sfântul Casian"*, Dorohoi, jud. Botoșani, coordonator: preot *Mihai Toma*. Are ca *obiectiv*: "ajutorarea persoanelor sărace; *beneficiari*: 150 de persoane pe săptămână"<sup>60</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 14-15.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 15.

3. *Cantina socială "Sfântul Ștefan"*, Parohia "Sfântul Gheorghe", Hârlău, jud. Iași, coordonator *Dumitru Țincu*. *Obiectivul*: "ajutorarea persoanelor sărace; *beneficiari*: 150 de persoane pe săptămână"<sup>61</sup>.

4. *Cantina parohială "Samarineanul Milostiv"*, Parohia "Înălțarea Domnului", Galați, coordonator: preot *Eugen Drăgoi*. *Obiectivul*: "ajutorarea săracilor; *beneficiari*: 70 persoane pe zi"<sup>62</sup>.

5. *Cantina socială*, Tg. Neamț, jud. Neamț, coordonator: D-na *Pina Munteanu*. Are ca *obiectiv*: "ajutorarea săracilor"; *beneficiari*: "familii sărace cu mulți copii; instituții de ocrotire socială"<sup>63</sup>.

6. *Brutăria "Sf. Dumitru"*, Pașcani, jud. Iași, coordonator: preot *Pavel Postolache*. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor; *beneficiari*: "familii sărace cu mulți copii; instituții de ocrotire socială"<sup>64</sup>.

7. *Cantina socială "Sfântul Spiridon"*, Parohia "Sfântul Spiridon Vechi", Brăila, coordonator: preot *Ion Tănase*. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor; *beneficiari*: "80 de persoane pe zi"<sup>65</sup>.

8. *Cantina socială "Sfânta Ana"*, Mănăstirea Bistrița, Piatra Neamț. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor; *beneficiari*: "30 de persoane; *servicii*: cazare și masă"<sup>66</sup>.

9. *Cantina socială*, Parohia "Pogorârea Duhului Sfânt", Lugoj, jud. Timiș, coordonator: preot *Toma Petru*. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor, *beneficiari*: "30 persoane fără nici un venit"<sup>67</sup>.

10. *Cantina pentru săraci*, Parohia "Cuvioasa Paraschiva", Galați. *Obiectivul*: "ajutorarea săracilor; *beneficiar*: 40-50 persoane pe zi"<sup>68</sup>.

11. *Cantina socială mobilă*, Protopopiatul Alba, jud. Alba, coordonator: asistent social-teolog *Lazăr Pompiu*. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor imobilizați; *beneficiari*: "25 persoane vârstnice bolnave, imobilizate la pat"<sup>69</sup>.

12. *Cantină și cămin pentru săraci*, Parohia Ortodoxă Săcălaz, jud. Timiș, coordonator: preot *Toma Petru*. *Obiectivul*: ajutorarea săracilor; *beneficiari*: "30 de persoane fără venituri și locuință"<sup>70</sup>.

13. *Cantina socială "Sfântul Ion Casian"* din Brăila. *Obiectivul*: deservește 150 de persoane pe zi<sup>71</sup>.

14. *Cantina socială "Sfântul Stelian"* și *Cantina parohială "Samarineanul Milostiv"*, din Galați. *Obiectivul*: fiecare deservește câte 100 de persoane pe zi<sup>72</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 29.

15. *Cantinele parohiale "Sf. Arhangheli", "Sf. Filofteia" și "Sf. Cruce"* din Brăila. *Obiectivul:* fiecare deservește câte 80 de persoane pe zi<sup>73</sup>.

16. *Cantina socială* din com. Câmpu Mare, jud. Olt. *Obiectivul:* deservește 80 de persoane pe zi<sup>74</sup>.

17. *Cantina socială* din Roman, jud. Neamț. *Obiectivul:* deservește 100 de persoane zilnic<sup>75</sup>.

18. *Cantina socială din Parohia "Sf. Vineri"*, Pitești.<sup>76</sup>

19. *Cantina socială a Arhiepiscopiei Bucureștilor.* *Obiectivul:* deservește 30 de persoane pe săptămână<sup>77</sup>.

#### **V) Diferite programe de asistență socială sub oblăduirea Bisericii Ortodoxe Române**

În cadrul unor Centre eparhiale, Protopopiate, Parohii, Mănăstiri sau alte instituții bisericești se desfășoară și alte programe filantropice, între care amintim:

„-acordarea săptămânal de meditații gratuite la principalele obiecte de studiu pentru copiii săraci din parohii. Exemplu: parohiile "Icoana", "Adormirea Maicii Domnului" din București, "Valea Aurie", Sibiu, "Sf. Mc. Antim", Galați;

-acordarea de burse școlare lunare. Exemplu: Parohia "Icoana" din București;

-tabere școlare și pelerinaje gratuite la mănăstiri. Exemplu: Sectorul "Diaconia" al Patriarhiei Române, majoritatea Centrelor Eparhiale, Parohii ca "Icoana", "Adormirea Maicii Domnului" din București, Câmpu Mare, localitatea Vitomirești;

-programe destinate copiilor străzii. Exemplu: Parohiile "Izvorul Tămăduirii", "Biserica Albă", "Sf. Nicolae" din Târgoviște;

-programul de implicare a Bisericii în protecția copilului aflat în dificultate: Parohiile din Galați și Brăila, Episcopia Dunării de Jos;

-programe de tip "hot line". Exemplu: acțiunea "Telefonează, prietene" de la Arhiepiscopia de la Alba Iulia;

-programe de integrare socială și profesională, Exemplu: Parohia Glina, Ilfov;

-centre de inițiere a copiilor săraci în domeniul computerelor. Exemplu: Parohia "Adormirea Maicii Domnului" din București care a organizat un centru de acest tip în clopotnița bisericii;

-grădinițe sociale. Exemplu: secția socială a grădinițelor organizate de fundația "Prea Sfânta Fecioară Maria", București, sau grădinița "Sf. Nicolae" din Iași;

-sprijin financiar, alimentar și în îmbrăcăminte pentru familiile cu mulți copii. Exemplu: Sectorul "Diaconia" al Patriarhiei Române, majoritatea Parohiilor și Mănăstirilor din țară, servicii sociale la domiciliu (menaj, hrană caldă, etc.) pentru bătrânii singuri. Exemplu: Parohia "Icoana" din București, parohia Câmpu Mare, localitatea Vitomirești, Parohia "Valea Aurie", Sibiu, Arhiepiscopia Sucevei, Episcopia Caransebeș;

-ajutorarea bătrânilor singuri și vizitarea celor aflați în instituții. Exemplu: programul "Alter Ego", desfășurat în cadrul Protopopiatului Alba Iulia;

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 29.

- consultații juridice gratuite. Exemplu: Parohia "Adormirea Maicii Domnului" din București, Biroul de asistență socială al Arhiepiscopiei Bucureștilor;
- programe de asistență susținute din fondurile de caritate ale diferitelor centre eparhiale. Exemplu: fondul "Filantropia" de la Sibiu;
- consultații medicale gratuite în multe Parohii din țară. Exemplu: București, Iași, Timișoara, Brăila, Galați, [Cluj-Napoca] etc.;
- programe de asistență pentru zonele afectate de calamități naturale inițiate de majoritatea Parohiilor din țară;
- programe destinate persoanelor fără susținători legali, decedate în spitale sau pe stradă. Exemplu: Parohia "Sf. Pantelimon" din București care a asigurat toate cele rânduite pentru înmormântarea a peste 1200 de persoane în astfel de situații;
- programe de vizitare a persoanelor aflate în detenție: Exemplul: Penitenciarul Aiud, jud. Alba;
- programe de strângere de fonduri pentru susținerea activităților de asistență socială. Exemplu: Biroul de Asistență Socială al Arhiepiscopiei Alba Iuliei»<sup>78</sup>.

#### **VI) Rețeaua de asistență socială**

În cadrul Bisericii Ortodoxe Române a fost realizată o adevărată rețea de asistență socială. De pildă: "Prin decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 27 mai 1997 a luat ființă *Rețeaua de asistență socială din cadrul structurilor bisericești* (Patriarhie, Eparhii, Protopopiate) și a fost aprobat Regulamentul de organizare și funcționare al acestei rețele. Până în prezent, s-au înființat compartimente de asistență socială la Patriarhia Română și la 10 din cele 23 de eparhii ale țării.

La nivelul Patriarhiei a luat ființă la inițiativa Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, în anul 1993, *Sectorul pentru opera de caritate Diaconia* care a fost condus în numele Prea Fericirii Sale de către Prea Sfințitul *Ambrozie Sinaitul*, iar acum de către P.S. Dr. *Ciprian Câmpineanul*, episcopi vicari patriarhali. Sectorul are 22 de angajați permanenți și dispune de un spațiu de înmagazinare de 400 mp, de parc auto format din 6 autovehicule pentru transport marfă și persoane. Este sprijinit de numeroși voluntari. Dintre programele sectorului amintim: *Programul socio-medical Vitezda*, realizat cu sprijinul mai multor instituții medicale și medici voluntari; programul pentru bunicii noștri-acțiuni sociale în casele de bătrâni cu sprijinul artistic al copiilor din orfelinate; programe de ajutorare cu alimente, îmbrăcăminte, jucării, rechizite școlare, medicamente destinate caselor de copii, familiilor sărace. În colaborare cu Colegiul farmaciștilor din București a înființat *Așezământul bisericesc medico-farmaceutic Vasiliada*, care cuprinde o farmacie socială, un cabinet medical și un cabinet stomatologic și funcționează în incinta Mănăstirii Plumbuita din București.

Personalul din cadrul acestora este format din asistenți sociali-teologi, licențiați ai Facultății de Teologie Ortodoxă, specializarea asistență socială, angajați prin concurs.

În viitorul apropiat se vor deschide compartimente speciale și la cele 13 eparhii ale Patriarhiei Române, rețeaua extinzându-se în timp la toate cele 142 protopopiate ale țării și ulterior, la parohiile mai mari sau la grupuri de câteva parohii mai mici"<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 18-19.



### **VII) Asociații și fundații cu scop social caritativ sub oblăduirea Bisericii Ortodoxe Române**

Tot sub patronajul Bisericii noastre au luat ființă diferite asociații și fundații cu scop caritabil. Iată ce se constată din același document al Patriarhiei Române:

"În ultimii 8 ani de zile, preoți și laici ai Bisericii Ortodoxe s-au constituit în diferite asociații și fundații, multe dintre acestea având ca obiectiv exclusiv activitatea de caritate. Aceste instituții neguvernamentale care au luat ființă și funcționează cu aprobarea Bisericii au înființat structuri permanente de asistență a persoanelor în nevoie sau desfășoară acțiuni de acest tip în afara acestor instituții.

Printre cele mai reprezentative așezăminte de acest gen amintim:

-Asociația Medical Creștină "Christiana" cu filialele în toată țara. Sub egida acestei instituții funcționează un spital pentru cazuri sociale în București, unde asistentele medicale sunt călugărițe;

-Asociația "Pro-vita Brâncoveanu" cu multe filiale;

-Fundația "Icoana"-București;

-Asociația "Sf. Stelian"-București;

-Asociația națională a lucrătorilor sociali din România "Sf. Vasile cel Mare";

-Asociația "Familia noastră"-Iași;

-Asociația "Trians Filantropia", Parohia Frumoasa-Iași;

-Asociația medico-umanitară "Civica"-Timișoara;

-Fundația Umanitară "Sf. Ioan cel Nou"-Suceava;

-Fundația Umanitară "Diakonia"-Suceava;

-Societatea de caritate "Mila creștină"-Vatra Dornei;

-Fundația "Mănăstirea Dealu"-Târgoviște;

-Asociația medicilor și farmaciștilor ortodocși din România-Iași;

-Asociația filantropică "Precista Mare"-Roman;

-Asociația filantropică "Sf. Nicolae"-Roman;

-Asociația tinerilor teologi de asistență socială, Facultatea de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna", Sibiu;

-Asociația Femeilor Ortodoxe, Parohia Valea Aurie, Sibiu;

-Asociația "Sf. Nicolae", Parohia Valea Aurie, Sibiu;

-Asociația Femeilor Creștine-Olt;

-Asociația Tinerilor Creștini Ortodocși "Sf. Ioan Evanghelistul"-Olt;

-Fundația "Episcop Melchisedec"-Roman;

-Asociația "Diaconia"-Sf. Apostoli Petru și Pavel"-Timișoara;

-Asociația "Diaconia"-Pogorârea Sfântului Duh"-Timișoara;

-Asociația filantropică "Sf. Gheorghe"-Lugoj, jud. Timiș;

-Societatea femeilor creștine-jud. Caraș-Severin;

-Fundația cultural religioasă și umanitară "Emilian"-jud. Caraș-Severin<sup>80</sup>;

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 19-20; date privitoare la activitatea de asistență socială în Arhiepiscopia Iașilor și Arhiepiscopia Dunării de Jos vezi la Pr. Lect. Ioan Vicovan, *op. cit.*, p. 359-362, cu nota subsidiară 968; Gelu Aron, *Diaconia și asistența socială la Dunărea de Jos*, în "COR", 25 octombrie 1999, p. 26; D. Giosan, *Activități ale tinerilor creștini*, în "COR" număr special, Galați, 25 octombrie 1999, p. 27; Menționăm de asemenea că în anumite spitale, aziluri, case de copii, de pe întreg cuprinsul țării funcționează preoți de caritate și misionari.

- Asociația Creștin Ortodoxă "Sfântul Mare Mucenic Dimitrie Izvorătorul de Mir" din Cluj-Napoca;
- Asociația Ortodoxă "Sf. Gheorghe"-Turda;
- Asociația Filantropică Medical Creștină "Diaconia" Cluj-Napoca;
- Fundatia de caritate "Acoperământul Maicii Domnului"-Cluj-Napoca;
- Asociația "Samarineanul Milostiv", loc Panticeu, jud. Cluj<sup>81</sup>;
- Fundatia "Acoperământul Maicii Domnului", Cluj-Napoca (Parohia "Sf. Ilie"; persoană de contact: Pr. Ștefan Cosmuță);
- Asociația Filantropică Creștină ortodoxă "Sf. Vasile cel Mare"-Galați;
- Fundatia ortodoxă "Emanuel", Parohia Ortodoxă Mihăileni, jud. Sibiu;
- Asociația Tinerilor Ortodocși teleormăneni, Alexandria, jud. Teleorman;
- Fundatia de misiune creștină "Sf. Grigore Palama", Pitești;
- Fundatia "Cuvioasa Paraschiva", Slobozia, jud. Ialomița;
- Fundatia "Sf. Constantin și Elena", Urziceni, jud. Ialomița<sup>82</sup>.

#### VIII) Alte proiecte pentru viitor

Datorită faptului că, numărul persoanelor defavorizate este în continuă creștere, Biserica noastră "și-a propus dezvoltarea rețelei de așezăminte de asistență socială și derularea de noi programe sociale, care să ofere servicii alternative la cele ale statului"<sup>83</sup>.

De precizat că în prezent se află în construcție sau în curs de amenajare o serie de așezăminte bisericesti de asistență socială și anume:

*"În București*

-*Așezământul social pentru mamă și copil*, aflați în dificultate compus din două tipuri de servicii: Adăpost pentru mamă și copil-victime ale violenței domestice și centru de îngrijire de zi pentru copii cu risc social;

-*Centru de asistență și sprijin* pentru integrarea socială și profesională a adolescenților proveniți din centrele de plasament;

-*Centru de consiliere pentru adolescenți și tineri*;

-*Centru de primire a copiilor în regim de urgență*;

-*Centru de asistență și sprijin*, pentru femeile gravide cu risc de abandon al copilului;

-*Adăpost temporar* pentru tinerii studenți săraci.

*În Județul Neamț:*

-*Complexul de filantropie «Precista Mare»* destinat bătrânilor fără adăpost și copiilor străzii-Roman.

*În Județul Bistrița-Năsăud:*

-*Casa de vacanță* pentru copiii cu risc social, Com. Cristur-Șieu.

*În Județul Caraș-Severin:*

-*Așezământ socio-monahal*, ce va cuprinde un cămin de bătrâni, în orașul Băile Herculane;

-*Așezământ socio-monahal*, ce va cuprinde un centru social pentru copii aflați în dificultate, Comuna Glimboca.

<sup>81</sup> Raportul Sectorului Misionar-Social, pe anul 1999. Adunarea Eparhială-15 februarie 2000, Cluj-Napoca, 2000, p. 18-19.

<sup>82</sup> Activitatea de Asistență socială..., p. 35-37.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 32-33.

-În Județul Cluj:

-Căminul de bătrâni «Sf.Nicolae» din Comuna Mociu.

În Județul Dolj:

-Ansamblul social mitropolitan «Sf.Calinic Cernicamul» în Craiova;

-Casa socială «Sf. Vasile» pentru adolescenți proveniți din centrele de plasament, în Craiova.

În Județul Galați:

-Cabinet medical «Sf. Pantelimon» din cadrul Mănăstirii Vladimirești.

În Județul Neamț:

-Centrul de diagnostic și tratament «Providența», Iași.

-Centrul pentru tineret și pelerin «Ion Ianculeț», Iași

În Județul Sibiu:

-Căminul de bătrâni din Parohia «Schimbarea la Față», Brașov

-Cantina pentru copii orfani, Parohia «Valea Aurie», Sibiu.

În Județul Suceava:

-Azil de noapte pentru persoane sărace fără adăpost, Suceava.

În Județul Teleorman:

-Cabinet medical și farmacie socială, Alexandria

-Cantina socială și brutărie, Alexandria"<sup>84</sup>

Întreruptă pentru mai bine de patru decenii din pricina stăpânirii comuniste activitatea de asistență socială<sup>85</sup> a Bisericii noastre a fost reluată începând cu anul 1990. Pașii făcuți în această direcție, deși, importanți, n-au putut reface imaginea reală a operei filantropice a Bisericii Ortodoxe Române din veacurile trecute. Pe lângă mentalități înghețate în lumea comunistă, Biserica noastră s-a confruntat, mai ales, cu probleme de ordin economic, cu lipsă de receptivitate din partea celor cu posibilități materiale, dar și cu legi ale statului care nu încurajează opera de caritate creștină.

Nădăjduim că, în viitor, printr-o muncă susținută și comună (între clerici și credincioși), Biserica Ortodoxă Română își va putea recâștiga rolul pe care l-a avut cândva, anume de promovare și susținere a activității filantropice în țara noastră, de transpunere în viața practică a Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, de așezare pe temelii solide a operei de caritate creștină.

Din simpla înșirare a instituțiilor ce se ocupă cu lucrarea de asistență socială, reiese limpede că, după Revoluția din 1989 a reînviat, în sânul Bisericii Ortodoxe Române, spiritul de într-ajutorare creștină, ce izvorăște din iubirea nemărginită a lui Iisus Hristos față de oameni. Modul de receptare a acestei opere sociale poate fi diferit, după intenția și credința fiecăruia; în realitate, însă, în spatele fiecărei instituții caritabile pomenite stă, după cum s-a arătat înainte, o istorie adevărată, presărată cu lacrimi și încercări, dar mai cu seamă cu reale înfăptuiri ale Bisericii Ortodoxe Române, pentru semenul nostru în suferință.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>85</sup> În Arhiepiscopia Iașilor în activitatea de asistență socială s-au mai implicat și alte asociații de caritate laice și religioase și anume: Asociația olandeză *Bedum*, Asociația *Caritas*, la Tașca-Neamț, Asociația *Omenia*, Iași, Fundația *Sfânta Cuvioasă Teodora* (Vânători-Neamț), Asociația *Carelys*, Piatra Neamț, *Ajutorul creștin al Pașcanilor*, Asociația *Sfintei Cuvioase Teodora*, Iași, Asociația *Omenia*, Târgu Neamț, *AIDROM*, București, *World Vision*, Iași, *Forumul Democratic*, Iași, *Renașterea Română*, Iași, Asociația *Sf. Apolinarie*, Dărăbani, Asociația *Les amis de Viișoara*, Viișoara, ACROS (asociație engleză). - Cf. Pr. Lect. Ioan Vicovan, *op. cit.*, p. 360, nota 968.

## TEOLOGIA ÎN UNIVERSITATE. UN PUNCT DE VEDERE ORTODOX

IOAN-VASILE LEB

**ABSTRACT. The Theology in University. An orthodox point of view.** The school was born in the Church and following an ascendant trend she was developed to the modern world universities. The idea of Bishop Nicolae Colan of Cluj to build a cathedral and to organize an Orthodox Theological Faculty in the University of Cluj was a premise of the dialogue between theology and culture in the University. Following the tradition of Metropolitan Saguna, Bishop Nicolae wanted to create well instructed priests able to lead the people to salvation but, well prepared to equally entering in dialogue with world. The Theological Institute founded in 1924 was one of the best from country until his suppressing by the communist regime. Reopened in 1990, as an Institute and from 1992 as Faculty is present included in the "Babeș-Bolyai" University of Cluj. The dialogue between theology and culture present in our modern Universities has an important historical precedent in the antique dialogue between the theology and philosophy. The pluralism of sciences present in the University represents the occasion for theology to engage a real dialogue with philosophy, science for become a confessional and a living theology.

Este știut că una din cele trei misiuni ale Bisericii este aceea de a *învăța*, misiune încredințată ei de însuși Mântuitorul Iisus Hristos, Invățătorul suprem<sup>1</sup>, atunci când I-a trimis pe Sfinții Apostoli spunând: "Mergând, *învățați* toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, *învățându-le* să păzească toate câte Eu v-am poruncit" (Mt., 28, 18-20). De aceea, de la începuturile ei, Biserica a ținut cu sfințenie la împlinirea poruncii divine, acțiunea ei învățătoarească fiind mereu însoțită de cea de *instruire*. Pe bună dreptate s-a putut astfel spune că școala s-a născut în tinda Bisericii, urmând o dezvoltare ascendentă până la dezvoltarea marilor universități ale lumii.

Este de la sine înțeles faptul că o expunere privitoare la aportul Bisericii la dezvoltarea universităților ar cere un spațiu mult mai vast decât avem noi la dispoziție. De aceea, vom aminti doar dorința fierbinte a episcopului Nicolae Ivan de a avea, la Cluj, o Catedrală eparhială și o Facultate de Teologie Ortodoxă pe lângă Universitatea de aici. "Fără a rezolva aceste două probleme fundamentale, spunea episcopul, cu greu puteam justifica prezența mea în centrul Ardealului, unde Episcopia Ortodoxă avea să împlinească o misiune națională și un rol cultural din cele mai hotărâtoare. Astfel gândind, am pus la contribuție tot sufletul și toată energia mea, ca să le duc la bun sfârșit. Am considerat mai ales Școala Teologică pentru viața Eparhiei ca inima dintr-un corp, fără de care nu poate trăi. Satele noastre rămase fără preoți pe timpul războiului așteptau cu nerăbdare să vadă la altarele lor apostoli noi, cari să le propovăduiască, cu vreme și fără vreme, cuvântul lui Dumnezeu".<sup>2</sup> El voia să înființeze la Cluj "un focar de cultură ortodoxă alături de Universitate. Nu numai o școală care an de an să recruteze un contingent de preoți, ci o școală care să producă adevărate caractere creștine. Preoți înzestrați cu cunoștințe adânci, cu voință de fier, plini de energie, care ca un zid să se opună curentelor de înstrăinare a poporului de la

<sup>1</sup> Dumitru Radu (Coord.), *Indrumări misionare*, EIMBOR, București, 1986, p. 397-401.

<sup>2</sup> Alexandru Moraru, *Invățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca, 1996, p. 15.

crediința strămoșească, din cuprinsul Eparhiei și care să poată sta alături de preoții celorlalte confesiuni”<sup>3</sup>.

Așadar, într-o autentică tradiție șaguniană, episcopul Nicolae Ivan avea în vedere două lucruri fundamentale: crearea de preoți bine pregătiți care să poată conduce poporul credincios pe calea mântuirii dar, în același timp, să poată intra într-un dialog egal cu lumea în care ei își desfășurau activitatea. Și a reușit să facă acest lucru prin înființarea, în anul 1924, a Institutului Teologic Ortodox din Cluj, care a desfășurat o activitate deosebit de benefică atât în slujba Bisericii, cât și a societății românești. Având profesori de înaltă valoare, el a devenit la scurt timp unul din cele mai bune institute din țară, cu oameni capabili să dea răspuns problemelor care frământau atât Biserica, precum și societatea. Regimul comunist însă, l-a închis, așa încât, abia după revoluția din 1989 s-a putut repune problema redeschiderii sale, ceea ce s-a realizat în anul 1990. Până în 1992 a funcționat ca Institut, iar din 1992 funcționează ca Facultate de Teologie în cadrul Universității “Babeș-Bolyai”. Integrarea sa în Universitate este un act de normalitate, având în vedere faptul că celelalte Facultăți de Teologie din Iași și București erau în universitate încă de la 1860, respectiv 1864<sup>4</sup>.

Ca și la începuturi, și astăzi se pun teologiei aceleași probleme, dar într-un context nou, diferit și mult mai complex decât atunci. Căci, între timp, lumea s-a schimbat iar ritmul vieții s-a accelerat într-unul nemaicunoscut până acum.

Totuși, scopul fundamental pentru care există o Facultate de Teologie este acela de a forma oameni cu o solidă pregătire teologică, din care să se recruteze preoți aleși să îndrume poporul pe calea mântuirii. Alături de rugăciune, teologii, fie preoți, fie laici, trebuie să aibă puterea de a intra în dialog cu societatea, să găsească răspunsuri și soluții la noile probleme care frământă societatea actuală, activitatea lor specifică fiind dublată de una culturală. Căci Teologia este, într-adevăr, cuvânt despre Dumnezeu, dar un cuvânt cu putere multă, care trebuie să dea rod atât duhovnicesc, precum și cultural.

În timpul celor cinci decenii de existență a fostului regim comunist, atât teologia, cât și cultura românească au fost obligate să progreseze în mod izolat, fapt pentru care s-au înstrăinat. După revoluția din 1989, a avut loc însă un proces care a dus la reintegrarea religiei în școală, a facultăților de teologie în universități și la apariția unor numeroase publicații de ordin teologic și spiritual, care sunt tot atâtea premise ale dialogului dintre teologie și cultură. Semnificativ și încurajator, în același timp, este faptul că în cadrul Academiei Române, Teologia și-a regăsit locul alături de filosofie, pedagogie și sociologie, în cadrul secției umaniste a acestui prestigios for de cultură, punându-se astfel temelia unui rodnic dialog între aceste discipline,<sup>5</sup> dialog posibil acum și în cadrul universităților în care există facultăți de teologie. Nu este, de fapt, o noutate acest dialog, întrucât, după cum spune Pr. Dumitru Popescu, “teologia s-a întâlnit cu metafizica greacă a lumii antice încă din primele secole de istorie creștină, datorită faptului că Ortodoxia a apărut și s-a dezvoltat în aceeași sferă în care au apărut și s-au dezvoltat diferitele sisteme ale filosofiei antice. Pe de o parte, teologia a prețuit în mod particular metafizica antică, fiindcă a familiarizat omul

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>4</sup> Vasile Pușcaș, *Universitate, societate, modernizare*, Presa Universitară Clujeană, 1995, p. 17-21; Adrian Gabor, *Studia Ecclesiastica. Contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881-1989)*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 10-11.

<sup>5</sup> Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EIMBOR, București, 1998, p. 115.

vremii cu ideile superioare de bine și frumos, netezind astfel calea răspândirii creștinismului. Dacă creștinismul se răspândește astăzi cu mare dificultate în anumite regiuni ale planetei noastre, aceasta se datorează faptului că n-a existat, în aceste părți de lume, o filosofie capabilă să ridice mintea omului la ideile superioare pe care le-am amintit. Acesta este motivul pentru care teologia răsăriteană consideră filosofia veche ca un pedagog către Hristos, iar marii filosofi ai antichității își au locul lor bine precizat în iconografia bisericească”<sup>6</sup>. În același sens se exprimă și Theodor Nikolaou: “Filosofia are, după cum se știe, o putere de atracție foarte mare în întreaga istorie a spiritului omenesc. Ea este văzută de obicei ca panaceu pentru neliniștea spirituală a omenirii și în căutarea de către om a cunoașterii adevărate. Importanța filosofiei este recunoscută și de către scriitorii creștini și de către Părinții Bisericii. De aceea, ei o numesc “bun imens” și “proprietatea cea mai importantă și ceea ce îi este lui Dumnezeu mai sfânt, pentru că numai ea ne duce la Dumnezeu și ne leagă de El. Caracteristic pentru această apreciere extrem de pozitivă este și faptul că ei își însușesc termenul *filosofie* atunci când vorbesc despre adevărul creștin și despre viața corespunzătoare acestuia”<sup>7</sup>. Reliefând, și el, rolul important jucat de elenism în propagarea creștinismului, stabilind modelarea lumii creștine (Oikumene), George Florovsky vorbește despre *elenismul creștinat*, așa cum canonul Sfintei Scripturi ține de creștinism, de parcă ar fi într-o mare măsură parte a canonului (*This ‘hellenism’ is really so-to-say canonised. It is a new Christian Hellenism*). Acest elenism-zice Theodor Nikolaou-reprezintă și azi fundamentul și rădăcina culturii europene și mai larg, a celei omenești, chiar dacă uneori acest lucru este contestat sau trecut voluntar sub tăcere de către unii.<sup>8</sup>

Trebuie, totuși, remarcat faptul că “aceeași metafizică elenistă a creat și destul de serioase probleme teologiei creștine din cauza dualismului instituit de ea între lumea inteligibilă și lumea sensibilă, care se opunea regulii de aur a întregii gândiri răsăritene, anume că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Nu trebuie însă uitat că tot metafizica este cea care i-a furnizat teologiei răsăritene terminologia care i-a permis să soluționeze problemele cu care se confrunta. Acesta este motivul pentru care teologia a păstrat permanent legătura cu metafizica, adoptând o metodă selectivă care i-a permis să introducă în templul gândirii creștine valorile netrecătoare ale lumii. Această metodă permite și astăzi stabilirea punctelor comune dintre metafizică și teologie, diferența lor specifică și relația dintre ele în contemporaneitate.<sup>9</sup> Este ceea ce face Pr. Dumitru Popescu în studiul intitulat *Metafizică și Teologie*, unde consideră că “teologia creștină, în marea ei majoritate, a comis o gravă eroare, care avea să marcheze întreaga cultură europeană, ca și raportul dintre teologie și metafizică. A confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, rezultatul fiind pierderea de către om a sensului transcendenței divine și instalarea lui într-o lume secularizată. Absența lui Dumnezeu din creația văzută l-a determinat pe om “să se închidă în ordinea naturală a lumii și să respingă orice apel la transcendență. Izolarea lui în imanența acestei lumi este rezultatul separării sau fracturii dintre ordinea naturală și cea supranaturală, dintre Dumnezeu și cosmosul văzut. Filosoful poate vorbi de metafizică, dar omul contemporan nu se mai interesează de principiul ultim al existenței, ci de lumea fizică. Teologul poate vorbi de transcendență, dar

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 115-116.

<sup>7</sup> Theodor Nikolaou, *Teologie și cultură*, Editura LIMES, Cluj, 2001, p. 31.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.32-33.

<sup>9</sup> D. Popescu, *op. cit.*, p. 116.

omul nu mai este interesat de Dumnezeu și de valorile spirituale, ci de lumea de aici și de valorile ei materiale. A renunțat la paradisul ceresc, pentru a-și construi cu știința și tehnica paradisul lui pământesc. Multă economie și prea puțină reculegere și rugăciune.”<sup>10</sup> Konrad Lorenz spune că omul zilelor noastre preferă să trăiască într-o lume agitată și zgomot, fiindcă îi este teamă să se întâlnească cu sine însuși.”<sup>11</sup> Prin urmare, omul contemporan trăiește într-o lume închisă în sine.<sup>12</sup> Și tocmai aici trebuie să intervină teologia: să-l facă pe acest om să se regăsească pe sine, să-l facă să se deschidă către sine și către ceilalți, deschizându-se în primul rând către Dumnezeu. Iar calea este Iisus Hristos cel răstignit și înviat. Marele teolog catolic Hans Urs von Balthazar spunea că centrul de greutate al Bisericii, deci și al teologiei, este plasat prea jos. Numai în măsura în care Biserica și teologia sunt dependente de persoana lui Hristos vor avea forța necesară pentru a depăși criza spirituală cu care se confruntă societatea contemporană. Aceasta este una dintre relevanțele pe care teologia ortodoxă le are pentru lumea zilelor noastre.<sup>13</sup>

O altă direcție pe care teologia trebuie să o aibă în vedere este dialogul ei cu știința, lucru imposibil în regimul trecut. Este indiscutabilă constatarea că la baza dezvoltării și progresului umanității se află posibilitățile mari de cunoaștere ale rațiunii umane, care, potrivit teologiei ortodoxe și creștine în general, este un element esențial al chipului lui Dumnezeu în noi. Capacitatea de cunoaștere rațională a omului acoperă toate domeniile realității și vieții. Într-adevăr, mintea omului, aflată la granița dintre lumea materială și lumea spirituală, a pus în lucrare totdeauna înclinarea sa înăscută spre cunoaștere și a oferit lumii roadele bogate ale căutărilor continue în toate domeniile cunoașterii. Teologia, în pofida pozițiilor contrare ale filosofilor și gânditorilor raționaliști din timpurile moderne, nu a respins niciodată necesitatea rațiunii umane în evaluarea adevărilor credinței creștine, nu numai pentru că mintea omului este cel mai mare dar al lui Dumnezeu făcut omului, ci și pentru că credința este, în stadiul ei inițial, rodul rațional al relației spirituale a omului cu Dumnezeu.<sup>14</sup> De aceea, ea salută cuceririle științei omenești, atrăgând însă atenția asupra pericolelor pe care acestea le pot aduce cu ele. Nu mergem mai departe decât la ingineria genetică sau clonare, alături de energia nucleară, toate punând teologiei și umanității probleme de cea mai înaltă responsabilitate. În acest sens, Patriarhul ecumenic Bartolomeu I atrăgea atenția asupra necesității de a îmbina știința cu înțelepciunea. “Posibilitățile inteligenței umane –zicea patriarhul - în care, într-un anume fel, se concentrează sau mai degrabă se reflectă chipul lui Dumnezeu, sunt nelimitate: în dublul sens al nelimitării ‘orizontale’ și al absenței de finalitate, căci chipul, care este chemare, poate refuza să fie acest lucru. Participând la cercetarea științifică cu Numele lui Iisus în inimă, angajându-se în dialog și colaborând cu oamenii de știință, ortodocșii, și toți creștinii, au datoria de a mărturisi caracterul deopotrivă ireductibil și inepuizabil al omului și al inteligenței uriașe ale cărei șiroaie străbat universul, o altă inteligență, care înscrie în lucruri semnele și simbolurile transcendenței. Prezența acestei dimensiuni inepuizabile și a acestei înțelepciuni face cu puțință căutarea științifică și îi poate corecta devierile.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

<sup>11</sup> Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale lumii civilizate*, Humanitas, București, 1996, p. 27; apud *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>14</sup> Bartolomeu I, Patriarh Ecumenic, *Teologia în Universitate*, în *Vestitorul Ortodoxiei*, 1 noiembrie 1999, p. 5

Impotriva unei științe închise în propria ei mișcare, oamenii spiritualului cheamă la o știință deschisă, capabilă să-și ascute și orienteze cercetarea (în sensul, poate, ‘orientului’ lăuntric), capabilă de asemenea să-și stăpânească și limiteze puterea din respect pentru om și pentru pământ. Întrebuințând dincolo de orice simț al limitelor forțele ce provin din inima creației, pentru prima dată în istorie am dobândit capacitatea de a distruge viața umană de pe planetă. Pământul însuși este amenințat de distrugerea nucleară, cât și de poluarea mediului înconjurător. În acest context, oamenii științei și cei ai credinței ar putea recunoaște că au nevoie unii de alții, unii pentru a explica ce se întâmplă cu pământul nostru, ceilalți pentru a insufla iubire față de creația divină de care oamenii sunt, din ce în ce mai mult, responsabili. ‘Contemplarea slavei lui Dumnezeu ascunsă în ființe și lucruri’, despre care vorbesc asceții noștri, trebuie să iasă din chilii și schituri pentru a inspira luptele științei și ale culturii, și a permite cercetării și tehnicii nu să dezintegreze lucrurile și să denatureze natura, ci să reintegreze totul în Înțelepciune.”<sup>15</sup>

**În sfârșit**, teologia academică trebuie să fie mărturisitoare. Ea se referă la primul nivel al cunoașterii credinței mărturisite, deoarece face totdeauna distincție între rolul mărturisirii credinței și interpretarea teologică a conținutului acesteia. Prima, adică teologia, propovăduiește credința în mesajul mântuitor al lui Hristos, în timp ce a doua interpretează prin silogisme conținutul credinței, pentru a o face accesibilă pentru credincioșii din fiecare timp și loc. Mărturisirea credinței este un act de viață, în timp ce teologia academică se referă la primul nivel al cunoașterii credinței mărturisite.<sup>16</sup> După Sfântul Grigorie Palama, trăirea credinței este mai presus de teologia credinței, întrucât: “Teologia este atât de departe de această vedere dumnezeiască și este atât de departe de împreună petrecerea cu Dumnezeu, pe cât este de departe cunoașterea unui lucru de posedarea lui. Într-adevăr, a spune ceva despre Dumnezeu și a întâlni pe Dumnezeu nu este același lucru. Căci vorbirea despre Dumnezeu are nevoie și de cuvânt, adică de acela care ne-a fost dăruit, precum și de arta folosirii acestuia, dacă cineva vrea să nu păstreze cunoașterea numai pentru sine, ci să o folosească și să o transmită și altora. Mai mult chiar, are nevoie de raționamente și de argumente și de exemple care, în întregime sau cele mai multe, se dobândesc prin intermediul simțurilor vederii și al auzului și care sunt aproape toate luate din lumea aceasta și ar fi potrivite și înțelepților veacului acestuia, chiar dacă nu au o viață curată și sufletul curat”.<sup>17</sup> Cuvinte de o netăgăduită actualitate.

În încheiere, o întrebare este, cred, îndreptățită: Unde se află teologia ortodoxă clujeană în contextul celor spuse mai sus. În primul rând credem că se află la locul unde i se cuvine, adică în Alma Mater Napocensis unde, după 12 ani de activitate a căutat să se înscrie pe traiectoria efervescentei științifice caracteristice acestei dinamice universități. De aceea, pe lângă activitatea didactică, s-a avut în vedere cercetarea teologică-științifică, dar și dimensiunea misionară, de mărturie creștină. Pe lângă cursurile specifice teologiei tradiționale au fost ținute o serie de cursuri interdisciplinare, atât referitoare la relația teologie-științele naturii (bioetică), precum și altele referitoare la relația teologie- cultură. De altfel, facultatea noastră oferă și un Masterat internațional, în limbile franceză și engleză, pe tema *Teologie și cultură*, deosebit de bine primit de către absolvenții noștri. Rezultatele cercetării noastre au fost publicate fie în “Studia. Theologia Orthodoxa”, fie în

<sup>15</sup> Olivier Clément, *Adevăr și libertate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. de Mihai Maci, Editura DEISIS, Sibiu, 1997, p. 197-198.

<sup>16</sup> Bartolomeu I, *loc. cit.*

<sup>17</sup> Sf. Grigorie Palama, *Pentru cei ce se liniștesc cu evlavie*, 1,3,42, apud *Ibidem*.



“Anuarele” facultății noastre sau în alte reviste din țară și străinătate. De asemenea, rapoartele conferințelor noastre interne sau internaționale au fost publicate în volume deosebit de bine receptate în mediile teologice sau laice. Amintim aici doar câteva: *Omagiu Mitropolitului Nicolae Colan (1893-1993)*, Cluj-Napoca, 1995; *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, PUC, 1999; *Toleranță și conviețuire în Transilvania în sec. XVI-XIX*, Cluj-Napoca, 2000; *Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu*, PUC, 2001; *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj, 2001; *In Memoriam. Mitropolitul Andrei Saguna 1873-2003*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003; *Culte și Statul în România*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, și exemplele ar putea continua. Îmbinând tradiția șaguniană cu spiritul epocii în care trăim, facultatea noastră promovează, de asemenea, spiritul ecumenist, participând, prin profesorii ei, la diferitele sesiuni ale dialogului Ortodoxiei cu vechii orientali, catolicii, anglicanii, vechii catolici și cu evanghelicii și, nu în ultimul rând, la conferințele și la acțiunile întreprinse de colegii noștri de la celelalte facultăți de teologie din această universitate.

## EPISCOPUL ANDREI ȘAGUNA "REGELE ROMÂNILOR" LA 1848

GELU NEAMȚU

**ABSTRACT.** **The Bishop Andrei Saguna, "The King of The Romanians" at 1848.** Undoubtedly the personality of Andrei Saguna exceeded his time and his open spirit lies for many years as a base of our Romanian orthodoxy. He was very popular and beloved by all Romanians both orthodox and greek-catholics, respected by authorities. If Simion Barnutiu was the ideologist of democratic revolution of Romanians and Avram Iancu the defender of the Romanians than Andrei Saguna was the brain, the politician of the Romanians. As a young bishop, after his consecration from Carloviț he was welcomed to Sibiu as an "uncrowned king of the Romanians". He was the leader of the National Assembly from Blaj from 3/15 May 1848. The necessity of a Romanian king followed from many testimonies of the Romanians during the investigation of Gubernial council from 1848. Not only a rumor but a state of spirit, this idea performed a central place in political and national thinking of the Romanians from Transylvania, and the main personality was Bishop Saguna.

Despre Andrei Șaguna s-a scris mult. Așa se și cuvenea. A fost un titan. A dominat o epocă. A fost și contestat – de dușmani și de unii dintre ai săi.

Istoria i-a dat dreptate lui Șaguna.

S-a dovedit a fi fost într-adevăr așa cum l-a caracterizat filosoful Lucian Blaga: "*Un mare realizator și un mare înțelept*"<sup>1</sup>. Fapt confirmat și de inegalabilul său biograf, istoricul Ioan Lupaș, care mai adaugă o dimensiune: "*dătător de legi și datini*"<sup>2</sup>.

Fără îndoială, personalitatea lui Andrei Șaguna și-a depășit epoca și în ciuda ofensivei unei părți a istoriografiei maghiare și a celei rolleriene și neorolleriene figura lui strălucește astăzi mai minunat ca și oricând, iar spiritul său deschis stă demult la baza ortodoxiei noastre românești.

Deși atât de cunoscut și atât de studiat, cercetând documente publicate și nepublicate mai ales despre revoluția de la 1848-1849 din Transilvania, am putut aduce unele date și fapte noi sau mai puțin cunoscute, precum și o interpretare a poziției sale din punct de vedere al interesului național românesc.

De la bun început trebuie să stabilim că dacă Simion Bărnuțiu a fost ideologul revoluției democratice românești și Avram Iancu brațul de apărare al românilor, atunci Andrei Șaguna a fost "creierul", politicianul abil al românimii.

Cunoscându-i la fel de bine pe unguri ca și pe austrieci, el a intuit perfect și cu un simț politic extraordinar, chiar de la început, că partida kossuthistă se va folosi de principiile revoluției "pentru a se elibera de absolutismul austriac, dar că va prelua acest

---

<sup>1</sup> Lucian Blaga, *Andrei Șaguna*, în *Steaua*, XXXIX, nr. 10 (oct.) 1988, p. 16.

<sup>2</sup> I. Lupaș, *Taina unei supraviețuiri*, în *Transilvania*, LXXIV, nr. 6 din iun. 1943, p. 445.

absolutism în mod și mai radical împotriva românilor"<sup>3</sup> cum atât de clar explică înalt prea sfinția sa Antonie Plămădeală.

Dar să vedem cum era perceput Andrei Șaguna în acele vremuri tulburi și prevestitoare de furtună.

Deși tânăr (40 de ani) Șaguna avea deja un prestigiu unic în Transilvania, la Pesta și la Viena. Tot Lucian Blaga constata că "el avea ceva de statuie vie, ieșită parcă de sub dalta unui sculptor ca Mestrovici"<sup>4</sup>. Nu este deci de mirare că la sosirea sa de la Carloviț unde fusese hirotonisit episcop, în 6 mai 1848, este primit acasă la Sibiu ca un adevărat *rege neîncoronat al românilor*. Este întâmpinat lângă Sibiu de 3.000 de români, 60 de trăsură înțesate cu intelighenție românească și culmea respectului, de o companie de gardă călări – *săsească!*<sup>5</sup>

În 10 mai 1848 Magistratul lărgit, i-a făcut *in corpore* o vizită de onoare lui Șaguna. Și Édér Károly comentează gândit (dacă nu chiar îngrijorat) în raportul său către guvernatorul Transilvaniei, Teleki: "Fiecare își dă seama de influența pe care el o va avea la dieta românească, ce se va ține în ziua de 15, precum și de urmările acesteia asupra viitoarelor evenimente"<sup>6</sup>.

În 11 mai seara, fu rândul elevilor, studenților și al "bărbaților români de toată starea și vârsta" să-și onoreze episcopul cu o magnifică serenadă și o retragere cu torțe pe măsură, într-o ordine care "puse în uimire pe cei de altă nație, cari până acum credea că românul e pe jumătate sălbatic"<sup>7</sup>. Acum își ținu cuvântarea Simion Bărnuțiu pe care *Gazeta* o caracteriză drept una "plină de foc și de spirit, fără a atinge pe vreuna din națiile acestei patrii". Episcopul mulțumește pentru onoare și recomandă păstrarea liniștii și așteptarea în pace a binecuvântărilor care se vor revărsa asupra românilor de la monarh, care "totdeauna a dorit și dorește binele liberei nații române". Era deci clar că Șaguna nu se număra printre suporterii fideli și supuși ai uniunii Transilvaniei la Ungaria. Și ziarul săsesc *Bote* din Sibiu comenta pe marginea acestor ultime evenimente: "Românul cultivat, cum văzurăm mai mulți în zilele acestea, arată o seriozitate în a sa purtare, carea dă omului să priceapă, că el e sigur de existența sa. Românii știu ce vor, știu și aceea, că lucrul ce-l vor, nu le va lipsi"<sup>8</sup>.

Atitudinea sa la Adunarea națională din 3/15 Mai 1848 de la Blaj, ar merita o analiză deosebită, ne limităm însă la raportul comisarilor guberniali Szabó Lajos și Bánffy Miklós către Guvernul, în care meritele și prestigiul lui Șaguna sunt recunoscute fără rezerve. Iată ce spune raportul respectiv din Blaj, 15 mai 1848: "... avem sincera datorie să vă raportăm că desfășurarea pașnică de până acum a acestei mari adunări populare se poate atribui aproape în exclusivitate popularității deosebit de mari a episcopului Șaguna în rândul participanților, indiferent de religie, precum și capacității sale intelectuale"<sup>9</sup>.

Ceea ce a enervat însă pe cei ce observau sau spionau Adunarea românilor a fost că, așa cum denunța protonotarul Pogány Károly Guvernului, Șaguna vrea să convingă poporul că beneficiile nu vin de la nemeșii și grofii "patrioți", ci de la împărat, ceea ce, precizează el "... a reieșit din vorbele lui Șaguna, care în cuvântarea sa, a pomenit numele

<sup>3</sup> Antonie Plămădeală, *Andrei Șaguna în 1848*, în *Transilvania*, XVII, serie nouă, nr. 5/1982, p. 20.

<sup>4</sup> L. Blaga, *op. cit.*, p. 167.

<sup>5</sup> *Gazeta de Transilvania*, XI, nr. 35 din 23 apr. 1848, p. 147-148.

<sup>6</sup> *Documente privind revoluția de la 1848 în Țările române*, C. Transilvania, vol III, Ed. Academiei, București, 1982. În continuare Documente 1848. Doc. nr. 265, Sibiu 10 mai 1848.

<sup>7</sup> *Gazeta de Transilvania*, XI, nr. 37 din 6 mai 1848, p. 154-155.

<sup>8</sup> *Ibid*, loc. cit.

<sup>9</sup> *Documente privind revoluția de la 1848*, *Transilvania*, Ed. Academiei, București, 1988, IV, doc. 7, p. 57. Blaj 15 mai 1848.

împăratului Ferdinand de cel puțin 70 de ori, pe când al Dietei numai o singură dată, în fugă, fără să-i acorde vreo importanță”<sup>10</sup>.

Și în raportul celor 2 comisari pentru ultimele 2 zile ale Adunării se confirmă rolul lui Șaguna în desfășurarea pașnică a adunării care se "datorează exclusiv conducerii înțelepte a eminenței sale domnului episcop Andrei Șaguna, tăriei sale morale și fizice. S-au îndeplinit întocmai măsurile lui, datorită mării sale popularități”<sup>11</sup>.

Este semnificativ că un grup de 10 lideri ai nobilimii liberale din Transilvania ține să informeze Consiliul de miniștri al Ungariei că Șaguna "În același timp are cea mai mare influență nu numai asupra românilor ortodocși, ci și asupra celor greco-catolici. Episcopul cu sentimente patriotice, [citește, cu sentimente filomaghiare – n.ns. G.N.] Lemeni, și-a pierdut orice influență asupra acestora din urmă”<sup>12</sup>.

Nu este deci de mirare, că "fratele" din "strana cealaltă", deși se pupase cu Șaguna "fără vreo fățerie" la 3/15 Mai 1848, în 7 iunie (la 3 săptămâni deci), îl denunța deja pe baronul Perényi Zsigmond (care la rândul său înștiința pe ministrul de interne al Ungariei, Szemere Bertalan) că Andrei Șaguna avea intenția sau dorința de "a-i uni pe românii din Ungaria cu cei transilvăneni ortodocși sub conducerea sa ca mitropolit". Tot Lemeni, spune baronul, l-a informat și despre faptul că Șaguna îi "amăgește atât pe aristocrați cât și poporul. Pe acesta din urmă îl convinge că face orice pentru el, iar pe ceilalți că va folosi toată influența lui în rândurile poporului, în interesul aristocrației”<sup>13</sup>.

Ar fi foarte important de analizat și rolul de președinte al Comitetului Național Român de la Sibiu, care, spun cele mai noi documente publicate că: "Deși guvernul a interzis activitatea Comitetului, acesta a început să organizeze adunări sub președinția episcopului ortodox Șaguna. Comitetul activează atât în secret cât și deschis ca un guvern provizoriu și exercită influență asupra întregii țări”<sup>14</sup>.

Deci, dacă în luna mai și iunie prestigiul și influența episcopului Andrei Șaguna era atât de mare, nu trebuie să ne mirăm deloc că între 14 iunie - 20 iulie 1848, ancheta condusă de consilierul gubernial Kozma Pál desfășurată în Munții Apuseni, aduce la lumină un zvon ceva mai vechi (confirmat de martori) care circula în vremea respectivă, acela că episcopul Andrei Șaguna va fi *rege al românilor*. Iată cum se oglindește acest "zvon-dorință" în procesul verbal al anchetei.

Primul care vorbește despre așa ceva, a fost martorul 37, minerul Ūrmōsi Ferenc, care a auzit de la un oarecare Gh. Cosma a lui Ștefan din Bucium, că în "Ardeal trebuie să fie rege român”<sup>15</sup>.

Necesitatea de a exista un *rege român* este confirmată și de Vasile Balint, preotul greco-catolic din Cărpiniș. Faptul, fără îndoială aproape senzațional, este dezvăluit de martorul 79, preotul romano-catolic din Abrud, Kovács József, care la 1 mai 1848, deci înainte de marea Adunare, în Abrud se întâlnește cu preotul Vasile Balint, care întrebând fiind în legătură cu o întâmplare, răspunde că românii "au auzit că este împărat neamț, că pe

<sup>10</sup> *Ibid*, IV, doc. 51, p. 132. Aiud 17 mai 1848.

<sup>11</sup> Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia Superioară*, Viena, 1852, II, p. 305-306.

<sup>12</sup> *Documente 1848...*, IV, doc. 145, p. 287-288. Cluj 20 mai 1848.

<sup>13</sup> *Documente 1848...*, VI, 1998, doc. 72. Cluj 7 iunie 1848.

<sup>14</sup> *Ibid*, V, 1992, doc. 152. Cluj 14 iunie 1848.

<sup>15</sup> *Revoluția de la 1848 în Transilvania. Ancheta Kozma din Munții Apuseni*, coordonatori Gelu Neamțu și Ioan Bolovan, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1998, p. 60.

palatinul loțiitor regal numit recent îl consideră rege maghiar și astfel vor să fie și rege român". Eu, depune mărturie mai departe Kovács József, am întreat că "unde vor să-l instaleze pe regele român dorit, și acesta până unde și-ar extinde imperiul?" La aceasta [Vasile Balint], preotul român, i-a răspuns: "Vor să-i unească pe românii din Ardeal cu cei din Moldova și Țara Românească și vor să formeze un singur regat"<sup>16</sup>. – Martorul a dezaprobat planul desigur, dar este remarcabilă sinceritatea preotului român.

Și pe fondul acestui zvon, oarecum vag, ce exprima doar o *necesitate*, dorința se precizează și martorul 129 aduce *nominalizarea*. Proprietarul de mină Szuba Jovitze jr. din Roșia Montană, (romano-catolic) confirmă că în urmă cu 4 săptămâni (deci tot în mai), venind împreună cu mama lui și cu alții la Abrud, s-au întâlnit pe drum cu un om pe nume Gh. Buciuman al lui Ștefan, care printre multe alte vorbe, a rostit următoarele: "Avem speranța că nu peste mult timp Șaguna va fi regele nostru român"<sup>17</sup>. Pentru a întări această aserțiune, mama lui Szuba, Winkler Maria, confirmă sub jurământ cele declarate de fiul ei.

Deși aceste declarații nu ocupă un loc central în economia anchetei Kozma, totuși faptul este înregistrat în concluziile procesului verbal, la punctul 27, a) unde se reiterează că Gh. Cosma a lui Ștefan din Bucium, a declarat că românii nu peste mult vor avea rege separat; (martorul 79) și declarația, fapt interesant, este cumulată cu mărturiile mamei și fiului (martorii 129 și 130) care precizau: "Șaguna va fi rege român"<sup>18</sup>.

Datorită descoperirii nu demult a unui document extrem de interesant în Arhivele Statului de la Budapesta, suntem în măsură să stabilim că zvonul cu nominalizarea regelui român, continuă să cutreiere spațiul transilvan, transformându-se chiar în certitudine, pe care o întâlnim și în toamnă, la 18 septembrie 1848 înregistrat de informatorul Simon Györgyi din Sălcița, în raportul său către judele nobiliar al plasei Dârgău, care notează la punctul 5 din raport: "5. Preotul român din Sălcița [Filipan Vasile] așa a declarat ieri preotului maghiar, Szabó Sámuel, că în curând Șaguna va fi regele românilor"<sup>19</sup>.

Și pentru a deduce respectul aproape regal pe care-l aveau țărani (iobagii) față de episcopul Andrei Șaguna este suficient să cităm doar formula de adresare a căpeteniilor satului Cușma (Bistrița) către înaltul ieromonah: "Prea luminate, prea sfințite și bun neam, prea *încoronatul* [sb.n. – G.N.] de legea răsăriteană în Ardeal d.d. episcop Andrei Șaguna"<sup>20</sup>.

Iată deci cum în epocă, prestigiul, înțelepciunea și curajul lui A. Șaguna a dat naștere unui zvon și incontestabil chiar unei dorințe, care noi, abia acuma după mulți, mulți ani de la moartea sa am aflat-o, și suntem convingși că numeroase alte documente mai stau necercetate și poate, în viitor, vor completa adevărata și grandioasa sa biografie.

Încheiem cercetarea noastră cu un text dintr-un document, modest altfel, dar care sintetizează cele mai intime și curate sentimente ale unui intelectual român din epocă față de marele Șaguna. Iată ce-i scrie avocatul Miclăuș veneratului episcop în 3 august 1848: "Nația noastră să fi umblat ziua cu lumina, nu se învrednicea în critica epocă de acum a dobândi bărbatul virtuților și doririlor, care ești însuși Măria Ta" [...] "ca un adevărat al nostru părinte, toate cele pentru bunul nostru viitor fără preget cu cea mai înfocată râvnă le

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 88.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 128.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 207.

<sup>19</sup> *Original*. Arhivele Statului Budapesta. Fond. G. Pr., Foto 28.770-28.772, p. 207, la colectivul de editare a documentelor de la 1848. Institutul de Istorie "George Bariț" din Cluj-Napoca.

<sup>20</sup> Arhiva Consistorială Ortodoxă, Sibiu, nr. 15 (60), 18/5 iulie 1848.

jertfești. Pentru care cerem de la Dumnezeu lungirea vieții cu întărire de sănătate spre atingere la sfântul scop ce ți-ai propus<sup>21</sup>.

Și Dumnezeu i-a și ajutat ca în pofida tuturor răutăților și piedicilor să-i unească pe români într-o Mitropolie, din păcate nu de dimensiunile pe care le-ar fi dorit pentru că dorise să-i fie alături și românii din Bucovina, dar chiar și așa, a pus prin întreaga sa activitate bazele visului multor români de la 1848 de a se uni toți într-un singur stat, vis care până la urmă, tot cu ajutorul lui Dumnezeu s-a realizat.

În concluzie suntem pe deplin îndreptățiți să-l considerăm pe Andrei Șaguna drept unul dintre marii pregătitori ai unității noastre naționale fapt confirmat și de acest zvon care circula atât de insistent la 1848 în Transilvania.

---

<sup>21</sup> Silviu Dragomir, *Studii și documente privitoare la revoluția românilor din Transilvania în anii 1848-1849*, II, Sibiu, 1944, p. 176-178.

## TEOLOGIE SISTEMATICĂ

### RESPONSABILITATEA CREȘTINULUI PENTRU PĂZIREA CREAȚIEI

ȘTEFAN ILOAIE

*"Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând:  
'creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul  
și supuneți-l!'"*

(Facerea 1, 28)

**ZUSAMMENFASSUNG.** Der Mensch ist verantwortlich für die Schöpfung: als vernünftige Kreatur er sitzt fort die ganze Welt zu schöpfen, nach Christus Vorbild. Die Verantwortung des Menschen in diese Richtung gilt vor Gott, vor den Mitmenschen und vor der Schöpfung selbst, und er bereitet damit den Treffen mit Gott vor. Das Umweltsproblem ist von den Christen in geistlicher Sinne verstanden, so dass die sekularisierte Person eine christliche Welt in der Natur finden soll.

#### **Așezarea omului în creație și responsabilitatea pentru ea**

Contextul în care omul a fost așezat spre a se desăvârși este reprezentat de lumea și de timpul create înainte de el, ce i-au fost date pentru ca împreună cu această stare să se ridice la stadiul de creatură nouă și să se bucure de îndumnezeire. Oferită ca un cadru finit ce duce către infinit, creația văzută și persoana umană există într'o reciprocitate fizică dar mai ales spirituală, întrucât se implică una pe cealaltă, fiind gândite de Creator împreună, în lucrare, dar și în răsplătirea acțiunii de tindere către comuniunea cu El. La sfârșitul celei de a șasea zile, Dumnezeu l-a așezat pe întâiul om în mijlocul lumii create pentru el, deja pregătită să-și primească împăratul și stăpânitorul într'un loc special, raiul – asemănat de Părinții răsăriteni cu Biserica și cu Împărăția<sup>1</sup> –, cu scopul de a-l lucra și păzi (Facerea 2, 15)<sup>2</sup>.

Ca semn al puterii omului asupra creației și al legăturii directe cu ea, Adam a dat nume tuturor făpturilor (Facerea 2, 19-20). Creată pentru așezarea întru iubirea lui Dumnezeu, persoana își lucrează mântuirea și îndumnezeirea numai în acest context spațial și temporal, chiar dacă ea a suferit de pe urma păcatului adamic; pe de altă parte, sfințenia se realizează numai împreună cu creația și în timpul de existență a creației: "Îndumnezeirea este concentrarea tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și a celor din ele este unirea nedespărțită a

<sup>1</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog învață: "Căci el (raiul)... avea preînchipuirea vieții viitoare nedestrămate și este o icoană a Împărăției veșnice a cerurilor". – *Cartea discursurilor etice* 1, 2, în vol. *Scrieri* I, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998, p. 117. Despre relația dintre vechea creație și raportul ei cu noua Împărăție, vezi *Ibidem*, 1, 4. 5, p. 125-132, iar despre lumea creată ca rai: Cuviosul Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului* 6, 8, 19, *Filocalia*, trad. rom. Pr. Dumitru Stăniloae (ediție prescurtată în continuare FR) 6, p. 358, 359, 364-365.

<sup>2</sup> Despre cele două aspecte indisolubile ale creației: 1. lumea văzută care îl cuprinde în sine pe om și 2. omul în calitate de creatură și membru în cadrul creației, a se vedea pertinentul studiu semnat de Hartmut Gese – *Der Mensch in der Schöpfung*, în vol. *Schöpfungsglaube – von der Bioethik herausgefordert*, Martin Luther Verlag, Erlangen, 2001, p. 19-45.

începutului adevărat și propriu în cei mântuiți”<sup>3</sup>. Omul nu poate să fie gândit înafara cadrului cosmic, iar aceasta nu numai în sensul că aici își poate el împlini desăvârșirea – ceea ce este adevărat –, dar și pentru că îndumnezeirea lucrată pentru sine va aduce o contribuție la îndumnezeirea creaturii, așa cum starea de păcat atinge sfințenia creaturalului. Interdependența existentă ne îndreptățește să afirmăm că "natura e o parte a naturii omului, e sursa unei părți a naturii umane și deci condiție a existenței și a dezvoltării integrale a omului pe pământ"<sup>4</sup>. Chiar dacă intrarea în existență a omului s'a realizat printr'un act special al Sfintei Treimi – spre deosebire de restul creației, în-"ființată" prin cuvânt –, datorită faptului că cele două entități au aceeași sursă: Dumnezeu, și același scop: desăvârșirea, ele își dovedesc unirea în influența reciprocă, atât în rău, după prima greșeală: "Blestemat va fi pământul din pricina ta. În dureri te vei hrăni din el în toate zilele vieții tale!" (*Facerea* 3, 17), cât și în binele concretizat odată cu îndumnezeirea: "... cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut, iar mare nu mai este" (*Apocalipsa* 21, 1). Părintele Stăniloae arată<sup>5</sup> și faptul că, dată fiind unicitatea cadrului natural în care oamenii se situează în decursul vieții pământești, el este sursă pentru perceperea și întărirea solidarității persoanelor, ca unele ce folosesc împreună același izvor creațional, aspect ce rezultă din relația primordială a omului cu creația<sup>6</sup>.

Răspunderea pentru păzirea creației este o rezultată a acțiunii de stăpânire irațională și distanțată a lucrurilor pe care omul le descoperă la venirea sa în lume ori în păstrarea lor în stare inertă, de netransfigurare, el fiind chemat de fapt la continuarea actului de creație al lui Dumnezeu. Responsabilitatea aceasta – un dar pe care omul modern îl neglijează sau ale cărui sensuri le-a pierdut în dimensiunea lipsită de identitate a globalizării – se împlinește prin acțiunea conștiinței și a libertății, calități spirituale ce fundamentează răspunderea. Cele două atribute ale părții spirituale din om acționează în primul rând asupra lui însuși, pentru modelarea sa, pentru înnobilarea sufletului, ca recreare a părții sale duhovnicești prin înțelegerea, primirea și însușirea darurilor Învierii lui Hristos,

<sup>3</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 59, FR 3<sup>2</sup>, p. 321.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1978, p. 323-324.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 325. A se vedea și volumul *Îndrumări misionare*, EIBMBOR, București, 1986, p. 132.

<sup>6</sup> Pentru aspectele care privesc raportul omului cu natura în Vechiul și în Noul Testament, înainte de căderea în păcat, cu modificările suferite după aceea, cu noutatea introdusă de Învieria Mântuitorului și de noul statut al omului, sunt edificatoare lucrările: Pr. Dr. Nicolae Neaga, *Problema frumosului în Vechiul Testament*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei" an 34, 1958, nr. 3-4; Idem, *Scriitorii biblici despre frumusețile naturii*, în "Mitropolia Ardealului" an 6, 1961, nr. 1-3; Dumitru Ichim, *Theological implications of ecology*, în "Calendarul Credința", Detroit, 1974, p. 98-99; Thomas Sieger Derr, *Ecologie et libération humaine*, Edition Labor et Fides, Geneve, 1974; Drd. Ion I. Năstase, *Problema ecologică în lumina învățaturii creștine*, în "Studii Teologice" an 27, 1975, nr. 7-8, p. 592-595; Prof. Nikos Nissiotis, *La christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humanisme intégral*, în vol. *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnemann*, Freiburg-Wien, 1980, p. 435-444; Pr. Th. Damian, *Implicațiile morale ale relației om-natură în contextul preocupărilor ecologice*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei" an 60, 1984, nr. 4-5, p. 322-335; Mitropolit Nicolae Corneanu, *Teologie și ecologie*, în vol. *Quo vadis. Studii, note și comentarii teologice*, Timișoara, 1990, p. 189-192; Pr. Vasile Borca, *Lumea și natura în concepția biblică vechi testamentară. Responsabilitatea omului pentru desăvârșirea creației*, în "Ortodoxia maramureșeană" an 3, 1998, nr. 3, p. 108-131; Pr. Nicolae Lauruc, *Ecologicul prin prisma comuniunii sfinților*, în "Altarul Banatului" an 10, 1999, nr. 10-12, p. 108-114.



căci aceasta a schimbat ontologia întregii lumi și a așezat-o într'un alt stadiu al creației: "Libertatea e un atribut esențial al vocației de a 'stăpâni pământul', și firea toată, și pe noi înșine"<sup>7</sup>. De aici rezultă un fel de libertate față de lume, mergând până la fuga din ea, accentuată în mod expres de către pustinici și părinții filocalici, dar înțeleasă nu ca o disprețuire a ei, ca o dizgrație arătată față de lucrarea mâinilor Creatorului, ci ca acțiune de distanțare față de concretul materialității ce prin forța ei îl subjugă pe om și ca vedere a ei prin actul de creare, ce incumbă un scop pe care doar conștiința lucrătoare în libertate îl poate împlini. Lumea, înțeleasă ca parte văzută a mediului în care omul își caută mântuirea, va deveni treaptă tranzitorie în a-L descoperi pe Dumnezeu, fără a se interpune între El și om cu opacitatea conferită de planul fizic. Sfântul Siluan Athonitul spunea: "Din copilărie am iubit și lumea și frumusețea ei. Iubeam pomii și grădinile înverzite, iubeam câmpiile și toată frumusețea zidirii lui Dumnezeu. Îmi plăcea să privesc strălucirea norilor, să-i văd trecând în înălțimile albastre. Dar, de când am cunoscut pe Domnul meu și El a robit sufletul meu, totul s'a schimbat în mine. Nu mai vreau să privesc această lume, căci sufletul meu este neîncetat atras spre lumea în care locuiește Domnul. Sufletul meu suferă pe pământ ca o pasăre în colivie."<sup>8</sup>

Continuarea acțiunii de creare a lumii, împlinirea vocației de creator o are omul și în distanțarea de lume posibilă chiar în mijlocul ei, căci e suficientă însușirea concepției corecte despre libertatea față de creație, despre îndumnezeirea omului și a lumii prin om și despre scopul fiecăruia în economia mântuirii, indiferent de locul unde s'ar afla persoana. Recrearea lumii – om și cosmos – este reprezentată de actul de îndumnezeire a ambelor realități, ce se realizează de conștiința și libertatea responsabile prin participarea omului la plinătatea lui Dumnezeu, "în taina ce o poartă omul în sine de a fi 'chip' și 'asemănare'"<sup>9</sup>. Procesul de îndumnezeire a omului are menirea de a se răsfrânge și asupra creaturii în întregul ei, fiindcă aceasta – solidară cu omul în cădere – este sensibilă și la ridicarea nivelului duhovnicesc uman, așteptând, potrivit învățăturii Sfântului Apostol Pavel, înălțarea omului la Hristos, stare ce surprinde o altă realitate de existență, al cărei proces este identic cu o nouă naștere, cu o altă creare: "Nerăbdătorul dor al făpturii cu nerăbdare așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu... cu nădejdea că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 19-21). Iată de ce omul nu se oferă doar pe sine lui Dumnezeu în actul de lucrare a îndumnezeirii pe care-l îndeplinește asupra sa ci, împreună cu el – într'o distanțare ce îi apropie creația –, aduce universul și pe acesta înduhovnicit de prezența mijlocitoare a dumnezeirii.

### Responsabilitățile concrete pentru creație

**1. Față de Dumnezeu.** Responsabilitatea pentru darul creației o are omul, mai întâi și în cel mai înalt grad, față de Dumnezeu, din iubirea Căruia vine atât persoana cât și

<sup>7</sup> Părintele Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, p. 69.

<sup>8</sup> *Între iadul deznădejdi și iadul smereniei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică, diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 57. Despre concepția Sfântului Siluan asupra naturii a se vedea volumele: *Ține-ți mintea în iad și nu deznădejdi!* *Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000, mai ales capitolul III: *Mântuirea personală și mântuirea lumii*, și arhim. Sofronie, *Viața și învățătura stareșului Siluan Athonitul*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 83-86.

<sup>9</sup> Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 95. "Omul nu se mântuiește prin univers, ci universul este mântuit prin om; căci omul este ipostasul întregului cosmos care participă la natura sa, iar pământul își descoperă sensul personal, ipostatic, în om."

natura și pentru aceea că lumea exista deja, că i-a fost pusă la dispoziție de către Creator mai înainte de ființarea sa, fără ca el să-și fi adus vreun aport direct la conturarea cadrului natural în care își desfășoară activitatea, dar bucurându-se de frumusețe și de roade: "Iată, vă dau vouă toată iarba dătătoare de sămânță pe fața-ntregului pământ..." – *Facerea* 1, 29, și având capacitatea rațională de a le descifra pe cele create și de a vedea în ele sensul bun: "Toate cele câte sunt le-a făcut Dumnezeu spre folosul nostru... cele plăcute ale lumii... și cele socotite neplăcute"<sup>10</sup>. În starea paradisiacă, toate îi erau supuse omului, el posedând – prin binecuvântare divină – stăpânire fizică și morală asupra naturii; păcatul introduce în lume nu doar ruptura dintre om și Dumnezeu ci și dintre el și creație, restabilirea dominației morale asupra lumii create făcându-se acum prin truda muncii. Sfântul Simeon Noul Teolog arată că întreaga creație a avut de suferit de pe urma păcatului lui Adam, dar și că milostivirea dumnezeirii a găsit cu cale ca Întruparea să le răscumpere pe toate, om și creație, din starea în care ajunseseră și pentru care nu fuseseră create: "Prin urmare, toată creația adusă de Dumnezeu din neființă, văzându-l ieșind din rai, n'a mai vrut să se supună celui ce călcase porunca... (Dumnezeu) le reține pe toate cu puterea, milostivirea și bunătatea Sa, oprește pornirea tuturor făpturilor și le supune pe toate de îndată acestuia ca și mai înainte."<sup>11</sup>

Prin înviere, Hristos îl ridică pe om din starea de decădere, dar acest lucru se întâmplă și cu creația întreagă: ea se transfigurează de prezența Fiului în lume, de lumina Taborului și își primește valoarea prin excelența actului de înviere, care pe toate le face noi. Înnoită prin jertfa hristică, lumea irațională – plină însă de rațiunile divine care au adus-o la existență și care au așezat în ea însăși ținta îndumnezeitoare – ajunge să fie întinată de acțiunile umane directe și indirecte, îndreptate împotriva naturii în sine, împotriva plantelor, a animalelor<sup>12</sup> etc., atitudini ce depășesc adesea "drepturile" omului asupra ei, înțelese restrictiv și unilateral ca stăpânire atotputernică. Asemenea omului, și creatura se găsește în relație directă cu Dumnezeu, doar că – spre deosebire de om – raportarea ei la Creator se face prin mijlocirea umanității, în modul în care rațiunea noastră cuprinde acest adevăr și în care nu se poate exclude raportarea directă, duhovnicească a creaturii la Creatorul său.

Răspunderea pe care o are persoana înaintea lui Dumnezeu pentru păstrarea creației vine tocmai din calitatea omului de a aduce echilibrul între lumea irațională – dar făcută după rațiunile divine – și Rațiunea supremă, din iubirea Căreia lumea există. Fără a exagera importanța prezenței omului în lume, e necesar să subliniem că stă în puterea lui ca prin sfințenia vieții sale să aducă și creația la starea de sfințenie, așa cum păcatul său aduce atingere realității ființării lumii până la riscul întoarcerii ei în neant, înțelegând prin aceasta mai ales starea spirituală de inexistență. Vocația specială a omului este aceea de a fi inel al creației, prin calitatea sa de *imago mundi* și *imago dei* fiind chemat să armonizeze cerul și pământul, să înduhovnicească materia pentru a deveni chip sensibil și zonă de

<sup>10</sup> Sfântul Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, FR 5, p. 148.

<sup>11</sup> "Pentru ca slujind omului pentru care a fost făcută, deși a ajuns stricăcioasă pentru cel stricăcios, atunci când acela se va înnoi iarăși și se va face spiritual, nesticăcios și nemuritor, eliberându-se din robie, și creația cea supusă de Dumnezeu celui răzvrătit și care a slujit acestuia să fie reînnoită împreună cu el, să fie făcută nesticăcioasă și să ajungă toată spirituală." – *Cartea discursurilor etice*, 1, 2, ed. cit., p. 118-119.

<sup>12</sup> A se vedea, pentru exemplificarea conviețuirii omului cu animalele și pentru raportarea generală a omului la creație și în special la regnul animal: Joanne Stefanatos, *Oamenii și animalele în lumina sfințeniei*, trad. Petrișor Ilina, Editura Sofia, București, 2001.

manifestare a Duhului lui Dumnezeu<sup>13</sup>. Stăpânirea materiei este înțeleasă din punct de vedere ortodox ca o transfigurare a ei, o acțiune de subțiere a formelor sale grosiere – dar fără de care omul s’ar simți ca un corp străin –, realizată prin permanenta transformare a materialității trupului omului în mediu de manifestare a sufletului; stăpânirea naturii nu este nici administrare, înțeleasă ca formă distantă și care să nu implice raportul creator al persoanei cu ea<sup>14</sup>. Se va dovedi astfel că, așa cum duhovnicescul omului îi transfigurează trupul prin modelarea treptată a materialului, creația întreagă se înduhovnicește prin aceeași acțiune, căci perceperea umană asupra stăpânirii trupului se va răsfrânge asupra întregii materii. Sfântul Simeon Metafrastul scrie: "Fiecare din cele văzute, dacă n-ar avea în ajutorul ei și o altă fire străină, ar fi prin sine nelucrătoare și fără podoabă. Căci înțelepciunea negrăită a lui Dumnezeu arată taine și chipuri prin cele văzute..."<sup>15</sup>. În ecteniile celor mai importante slujbe religioase și în ierurgiile Bisericii Ortodoxe, în special în cele care solicită binecuvântarea lui Dumnezeu pentru lucrarea omului asupra creației neraționale, se arată foarte clar relația responsabilă dintre persoana umană și creație, dintre înduhovnicirea omului și procesul de spiritualizare a materiei, ceea ce descoperă specificul ortodox al viziunii liturgice asupra creației<sup>16</sup>.

**2. Față de semeni.** În al doilea rând, persoana trăiește o responsabilitate față de semenii cu care conviețuiește în cadrele aceleiași creații, și față de care se face vinovat dacă îi aduce atingere acesteia, întrucât ea nu îi aparține doar lui, ci este un dar făcut de Creator tuturor. Atitudinea negativă față de natură lovește – indirect – în semeni și în solidaritatea conferită de unitatea actului creator și de folosirea comună a ei. Cadrul de viațuire pe care îl primim la intrarea în lume are ca țintă și descoperirea și activarea iubirii pentru aproapele, creația devenind în acest mod mijloc de comunicare între noi și semeni. Comunitatea umană este dată și de caracterele văzute ale existenței, nu doar de cele spirituale, pentru ca ea să fie mai ușor sesizată și trăită ca dimensiune unificatoare a omului cu creația și cu ceilalți oameni. Lucrul mâinilor lui Dumnezeu este de natură să le definească și să le îndrepte pe toate către scopul suprem pe care l-a așezat din iubire pentru întreaga sa creație: îndumnezeirea; de aceea în creație nu Îl vedem doar pe Dumnezeu Care ne-a dăruit cadrul de viațuire, ci și pe aproapele nostru, împreună cu care lucrăm la transformarea lumii, la

<sup>13</sup> "Legătura omului cu toate ființele create, precum și legătura lui privilegiată cu Dumnezeu își au temeiul în ordinea interioară a creației, care face din om inel de legătură între creație și Creatorul ei." – D. Popescu, *Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane. Reconcilierea între știință și credință la început de mileniu*, în vol. *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, coord. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Editura XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, p. 119. "Omul are misiunea de a împărăți duhovnicește asupra lumii și de a o îmbogăți prin intervenția sa creatoare în ea, adică pe de o parte de a se hrăni euharistic din ea, iar pe de altă parte de a o sfinți, de a o face templu al lui Dumnezeu." – Ierom. Mihail Stanciu, *Sensul creației. Actualitatea cosmologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Așezământul Studențesc Sfântul Apostol Andrei, Slobozia, 2000, p. 23.

<sup>14</sup> Vezi comentariul *Teologie și ecologie*, în "Mitropolia Banatului" an 25, 1975, nr. 7-9, p. 448.

<sup>15</sup> *Parafrază la Cuvintele Sfântului Macarie Egipteanul* 103, FR 5, p. 356.

<sup>16</sup> A se vedea rânduielele de sfințire a casei, a fântânii, a țarinii, a semănatului, a grâului, a vicii, a corabiei, a animalelor, cele de izbăvire de cutremur, de tunet și fulger, de ploii, de boli molipsitoare etc. în *Molitifnic*, EIBMBOR, București, 1998. Modul în care Hristos-Domnul a sfințit prin puterea Sa natura este ilustrat cel mai edificator în Rugăciunea de la Aghiasma cea Mare la Botezul Domnului – vezi p. 582-587 din aceeași ediție a *Molitifnicului*.

spiritualizarea ei. Prin atenția mea<sup>17</sup> față de păstrarea creației într' o formă apropiată cât mai autentic de cea în care ea a fost așezată să funcționeze, îmi arăt responsabilitatea față de Dumnezeu de la care ea vine, dar și față de aproapele meu care trăiește în același cadru natural, este creat după același "Chip" și înaintea către aceeași desăvârșire.<sup>18</sup>

**3. Față de creația însăși.** În cel de-al treilea rând, responsabilitatea omului față de creație se raportează la natura însăși, pentru că de desăvârșirea persoanei depinde starea de desăvârșire a lumii neînsuflețite, după cum natura – prin elementele de spiritualizare pe care le posedă deja și pe care le transmite umanității – poate ajuta la întărirea sentimentului de răspundere a omului față de ea însăși, dar și la descoperirea slavei divine cuprinse în ea: "Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu și facerea mânilor Lui o vestește tăria" (*Psalmi* 18, 1). Creația este adesea mult mai fidelă în descoperirea mărețiilor lui Dumnezeu, a iubirii Sale pentru om, decât este omul însuși care, datorită libertății, poate să eludeze evidența divină din ea, sau o poate chiar nega, fără ca prin aceasta atitudinea de ignoranță sau de negare să-i aducă atingere creaturii și lui însuși. Sfântul Vasile cel Mare scrie: "Din frumusețea celor văzute să înțelegem pe Cel Care-i mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile acestea mărginite din lume să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale. E drept, nu cunoaștem natura existențelor; dar este atât de minunat cât ne cade sub simțuri, încât mintea cea mai ascuțită se vedește a fi neputincioasă în fața celei mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a da laudă cuvenită Creatorului."<sup>19</sup> Creatura Îl mărturisește pe Dumnezeu dar, pe de altă parte, Însuși Dumnezeu este Cel ce Se mărturisește pe Sine prin frumusețile creaturii. "Pelerinul rus" mărturisește că "oamenii, pomii, plantele, animalele, toate îmi erau atât de înrudite încât în toate găseam icoana Numelui lui Iisus Hristos"<sup>20</sup>. El Se descoperă în mod natural prin lucrul mâinilor Sale, prin ordinea instituită și prin ținta așezată la capătul drumului, iar

<sup>17</sup> Este propriu mentalităților lipsite în esență de o viziune creștină de ansamblu să afirme necesitatea aplicării principiului responsabilității de către alții pentru ca apoi să și-l însușească cei care se rostesc asupra acestui subiect, după modelul: "Să-i vedem mai întâi pe ceilalți și apoi vom face și noi". În special când este vorba despre apărarea și păstrarea creației, acest raționament denotă o crasă imaturitate duhovnicească, însoțită de ignoranță. Cazul "Roșia Montană" se înscrie în acest tip de argumentare.

<sup>18</sup> Referitor la relația creație-persoană-aproapele, vezi interesantele studii: Teodora Manea, *Revizuirea reprezentărilor despre om și natură în bioetica actuală*, în "Revista Română de Bioetică" (RRB) vol. 1, nr. 4, octombrie-decembrie 2003, p. 68-80 și Gheorghe Scripcaru, Vasile Astărăstoiaie, Liliana Isac, *Bioetică și ecologie*, RRB vol. 2, nr. 3, iulie-septembrie 2004, p. 19-24.

<sup>19</sup> *Omilia la Hexaemeron* 1, 9, col. "Părinți și Scriitori Bisericești" (PSB) 17, p. 83. Asupra doctrinei despre creație la Sfântul Vasile, vezi Arhid. Constantin Voicu, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, p. 71-93; de asemenea: Adolf Martin Ritter, *Natura și peisajul la Sfântul Vasile cel Mare și Fericitul Augustin*, în "Studii Teologice" an 46, 1994, nr. 1-3, p. 73-79.

La rândul său, Sfântul Grigore de Nazianz scrie că cele create "sunt cântărețe ale mării dumnezeiești, văzătoare ale slavei eterne în eternitate, nu pentru a fi slăvit Dumnezeu, căci nu se poate adăuga ceva la plenitudinea Celui ce dăruiește cele bune tuturor, ci ca să nu înceteze de a fi covârșite de bunătăți firile prime după firea lui Dumnezeu". – *Cele cinci cuvântări teologice* 2, 31, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 49.

<sup>20</sup> *Povestirile unui pelerin în căutarea rugăciunii neîncetate*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 123. În altă parte se spune: "În natură se petrec multe lucruri minunate și neînțelese pentru mintea noastră. Cred că acest lucru e rânduit de Dumnezeu ca să-i arate mai limpede omului guvernarea și pronia dumnezeiască pe care o are față de natură prin încălcări nenaturale și nemijlocite ale legilor ei care se petrec în unele cazuri." – p. 142.

omul a încercat dintotdeauna să cuprindă sub simțuri, în granițele cercetării, prezența lui Dumnezeu în lume<sup>21</sup>.

### Sensul creștin al ecologiei

Pornind în special din rațiuni economice și încercând căutarea de soluții fără cercetarea cauzelor, mai ales ultimul secol a fost marcat de încercări disperate, câteodată, ale mișcărilor ecologiste din întreaga lume de a-l responsabiliza pe fiecare om dar și omenirea în ansamblu față de pericolul folosirii iraționale a elementului creat, atitudine benefică în esență pentru sensibilizarea conștiințelor moderne asupra creației, dar care a pierdut adesea sensul corect al ecuației Dumnezeu-om-natură. S'a plecat de la realitatea crudă a industrializării poluante, a exploatării iraționale a resurselor, a creșterii demografice, de la folosirea ireponsabilă a deșeurilor radioactive și a apelor reziduale. În această febră a semnalelor și rezolvărilor posibile, Biserica Ortodoxă și-a menținut întotdeauna învățătura despre sfințenia creației și despre contribuția omului la gradul ei de sfințenie sau de degradare, dar în contextul menționat s'au făcut simțite accentuări necesare, de natură să influențeze pozitiv și să nuanțeze răspunderea umană pentru păzirea întregă a creației. În cunoscuta sa carte *Creația ca Euharistie*<sup>22</sup>, episcopul Ioannis Zizioulas al Pergamului atrăgea atenția asupra responsabilității pe care Biserica și teologia în general o au față de această problemă, construind o argumentație ce trece dincolo de simpla creionare a unor soluții externe duhului eclesial: recăștigarea sensului euharistic al creației pentru fundamentarea sacramentală a lumii; afirmarea Adevărului și a credinței despre viață și moarte ca elemente definiții ale protejării mediului înconjurător; reafirmarea și recunoașterea din partea fiecărei persoane a statutului său de "preot al

<sup>21</sup> Cearta științelor cu teologia, ca mărturisire sistematică a credinței – proces început deja în secolul luminilor și cu rădăcini identificate la sfârșitul mileniului întâi – a fost dură și continuă încă, fără ca vreun cercetător să fi putut afirma că a descoperit ultimul pas în evoluția universului către forme de transformare din ce în ce mai înalte sau să explice tainele lumii văzute. Redăm câteva remarci referitoare la misterul lumii create: "Există continuitate între materia zis 'inertă' și materia vie... Viața își trage în mod direct proprietățile din această misterioasă tendință a materiei de a se organiza ea însăși în mod spontan, pentru a merge spre stadii mereu mai organizate și mai complexe". – *Dumnezeu și știința*, dialog cu Jean Guittou, trad. Pr. Ion Buga, Harisma, București, 1992, p. 48.

"Conștiința nu apare cu evidență la Om... deci, întrezărită numai în această lumină, ea are o extensiune cosmică și, ca atare, se aureolează de prelungiri spațiale și temporale indefinibile." Concluzia este grea de consecințe... Într'un punct al ei, Urzeala Universului are o față internă, obligatoriu ea are o dublă față prin structură, adică în toate regiunile spațiului și timpului, tot așa cum ea este granulată: Co-extensiv la un Chip al lor, există un Lăuntru al Lucrurilor." – Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, trad. Maria Ivănescu, Editura Aion, 1997, p. 39.

A se vedea, de asemenea, Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura Politică, București, 1977; Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992; Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993; Dr. Octavian Udriște, *Cum a creat Dumnezeu universul din nimic*, Editura Tabor, Râmnicu Vâlcea, 1994; John Polkinghorne, *Serious Talk. Science and Religion in dialogue*, SCM Press, London, 1995; Henry M. Morris, Gary E. Parker, *Introducere în știința creaționistă*, trad. Emil Silvestru, Anastasia, 2000; Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, trad. Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2001; Prof. C. Z. Buștiuc, *Religie și știință*, ed. a II-a, Editura Metafora, Constanța, 2002.

<sup>22</sup> Editura Bizantină, București, 1999.

creației” și implicit a interdependenței dintre om și natură. Din păcate, de cele mai multe ori sistemele ecologiste – situându-se adesea înafara poziției creștine – au la temelie ideile panteiste și, drept urmare, idolatre asupra cosmosului, de unde rezultă și modalitățile defectuoase de argumentare a raționalizării folosirii materiei, în vreme ce transfigurarea materiei rămâne singura modalitate de păstrare a datului revelat despre calitatea intervenției omului asupra creației, în așa fel ca aceasta să devină adevărată Euharistie a creaturalului – om și materie – adusă lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, căutarea de soluții fără a ține seama de realitatea cauzelor și de aportul pe care și-l aduce omul zi de zi, în mod mai mult sau mai puțin conștient, la distrugerea creației, continuă procesul titirambic al rezolvărilor improprii<sup>23</sup>. În țările care expun tragic doctrine ecologice, problemei i se oferă rezolvări departe de cele duhovnicești<sup>24</sup>, căci creștinismul a încetat de mult să constituie dimensiunea fundamentală a conștiințelor, astfel încât să fie formulate concluzii pertinente, în sensul în care în acest stadiu omul riscă să fie "devorat de civilizația pe care spiritul lui a creat-o"<sup>25</sup>.

Fără substanța creștină a imaginii creației venite dinspre Dumnezeu, creată din iubire pentru om și lăsată spre folosire responsabilă, stăpânirea umană asupra naturii devine absolută și arbitrară, neînțelegând faptul că supunerea ei este de ordin metafizic și moral, în conformitate cu voința lui Dumnezeu și cu scopul pentru care a fost creată, că omul o stăpânește în numele lui Dumnezeu și că doar accentuarea caracterului raționalist îl face să se creadă singurul ei stăpân. Ecologia este așadar în cel mai înalt grad o problemă de relație duhovnicească a omului cu creația<sup>26</sup>, de raportare personală la actul lui Dumnezeu de creare și de interpretare a modului în care el are "dreptul" să folosească elementele creației. Ființa umană are menirea de a uni în iubire pământul cu cerul, de a fi mijlocitorul celui de jos pentru cel de sus, de a distruge în sine diferențele prin transformarea creației în Euharistie iubitoare pentru Creator<sup>27</sup>. Decreștinarea gândirii contemporane atrage după sine mutațiile vizibile ale sensului de a vedea lumea și, în consecință, legăturile aparent insesizabile ori chiar inexistente – dar, în fond, foarte clare – dintre problema legată de stadiul mediului și

<sup>23</sup> Vezi *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, aktualisierte Neuausgabe, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1993, p. 305-306.

“Omul modern nu este încă apt pentru a înțelege efectele rațiunii sale orientate asupra naturii. Nu este vorba doar de problema cognitivă, și anume că natura are un sistem ecologic propriu în care nu se poate interveni fără a da naștere unor anumite pericole, ci și de o problemă etică: numai o etică ce acceptă conviețuirea oamenilor ca valoare de sine stătătoare poate să înțeleagă ‘natura’ ca sistem ce se autoreglează, și nu doar ca material pentru autorealizarea omului.” – Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, Humanitas, București, 1997, p. 203.

<sup>24</sup> Pentru răspunderea umană în ceea ce privește energia nucleară, alimentația, protecția animalelor, problemele agriculturii moderne și ale amenajării teritoriului, a se vedea – ca exemplu – volumul editat de Comisia pentru apărarea naturii a Bisericilor Confesiunii de la Augsburg din Alsacia și Lorraine, *Nature menacée et responsabilité chrétienne*, Edition Oberlin, 1979.

<sup>25</sup> Grigorios Kasimatis, *Omul și mediul înconjurător*, în vol. *Gândirea greacă. Eseiști contemporani*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 178.

<sup>26</sup> Vezi Pr. Nicolae Lauruc, *Ecologicul prin prisma comuniunii sfinților*, în “Altarul Banatului” an 10, 1999, nr. 10-12, p. 109.

<sup>27</sup> Zizioulas crede că singurul mod de rezolvare a problemelor legate de ecologie este cel creștin, anume de a-l vedea pe om “ca verigă de legătură între lume și Dumnezeu,” lui încredințându-i-se din acest motiv “grozava răspundere a mântuirii creației lui Dumnezeu”. – *Creația ca Euharistie*, ed. cit., p. 91, 90.

## RESPONSABILITATEA CREȘTINULUI PENTRU PĂZIREA CREAȚIEI

cea a slăbirii religiozității din lumea noastră: "Poluarea mediului înconjurător și distrugerea ecosistemelor nu reprezintă urmarea mecanică a progresului tehnologic și nici efortul secundar al creșterii demografice, cât consecința secularizării care apasă excesiv societățile moderne ('anonime' și 'cu responsabilitate limitată')"<sup>28</sup>.

Responsabilitatea umană față de creație este cu atât mai mare cu cât mai mult se pierde sensul creștin al lumii în care omul trăiește și cu cât atitudinile sale vădesc acest lucru în acțiunile agresive asupra creației în întregul ei.

---

<sup>28</sup> Teodor Baconsky, *Despre ecologie*, în vol. *Puterea schismei. Un portret al creștinismului european*, Editura Anastasia, București, 2001, p. 70. Câteva aspecte ecumenice care privesc ecologia, în revista "Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung", an 57, 2002, nr. 4.

## EUGÈNE IONESCO ÎN CĂUTAREA CUVÂNTULUI

ANA BACIU

**RÉSUMÉE.** Personnalité problématique, déterminée par une réalité hostile, Ionesco a un système de penser, aussi nuancé que tranchant, concernant les grands problèmes de la condition humaine, la réalité discutable du monde et de son sens, l'identité de la personne humaine et de celle divine, l'existence et la mort, la réconciliation du Moi pas seulement avec le monde, mais aussi avec soi-même, la possibilité ou l'impossibilité d'un dialogue entre l'être humain et la divinité, la modalité d'atténuer la terrifiante hantise de la mort par le renoncement au verbe, et la découverte du Verbe – Logos.

Comme dans toutes les autres circonstances de quête, de réconciliation ou de redécouverte du Moi par rapport à la Divinité, les quêtes de Ionesco ne sont pas liées à la vie publique, mais à la vie intime, privée, tragiquement marquée, tant de la perspective de la biographie personnelle, comme celle de la biographie de l'œuvre: *Mon esprit c'est ma structure. Je suis ma structure. La structure, l'idée de Ionesco, c'est moi. L'idée de Eugène Ionesco: Ionesco est l'idée de Ionesco, l'essence de Ionesco* (E. Ionesco, *La quête intermittente*, p. 55).

L'écriture devient un moyen de visualiser le sujet du soliloque: *La folie me prend, ou la sagesse ou la compréhension: je ne suis identique au'à moi-même, donc, je suis rien, je suis tout, je suis l'absolu, je suis rien*, non pour en transmettre quelque chose, car cette chose est déjà connue, sinon pour comparer ou pour contre argumenter quelque chose **pour soi** et **en soi**: *Je sais, il me semble que je sais la vérité de tout ceci, la vérité du vrai, la vérité du non vrai: la vérité des contrevérités, les contrevérités des vérités* (Ibidem, p. 54.).

Psihologia religioasă se oprește în mod insistent asupra înclinării sufletului spre Dumnezeu și consideră că, datorită ei, omul își poate sesiza și scopul ultim al vieții sale: *desăvârșirea personală până la îndumnezeire*<sup>1</sup>.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești accentuează mereu această dimensiune religioasă existentă în sufletul omenesc și o privesc ca pe un dar al omului primit încă din momentul în care acesta a fost creat. Ei insistă în a scoate în evidență faptul că "în toți oamenii s-a distilat ceva din suflarea divină și că în ei este înăscută o veche afinitate cu cerul"<sup>2</sup>.

Fenomenul este atât de răspândit în psihologia umană încât chiar și necreștinii acceptă că au în sufletul lor o anumită afinitate cu divinitatea la care se închină, această afinitate fiind simțită ca un incontestabil element natural care se evidențiază uneori în existența lor chiar și în mijlocul dorințelor și a patimilor de tot felul. Comentând acest lucru, Tertulian, în cap. VIII din *Apologeticum* consideră că ea este semnul că și aceștia sunt niște *creștini naturali*, întrucât "sufletul este divin, de la Dumnezeu, și participă la noblețea cea

<sup>1</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de D. Fecioru, Ed. IBMBOR, 2001, p. 99.

<sup>2</sup> Clement Alexandrinul, *Protrepticul*, cap. IX, Migne, tom. VIII.



de sus și tinde către dânsa, deși este legat de un element inferior... participă la această noblețe și aspiră spre ea în virtutea legii dumnezeiești<sup>3</sup>.

Formulând expresia *Fecisti nos ad Te, et inquietum est car nostrum donec requiescat in Te*, în *Confessiones*, Fericitul Augustin pornește de la convingerea că, de la naștere și până la moarte, viața creștinului nu este altceva decât o *sfântă dorință*. Ea este determinată de faptul că omul este creat de Dumnezeu și își poate afla liniștea sufletului numai întorcându-se iarăși la Dumnezeu prin aceasta. Ea este esența sufletului omenească, se manifestă ca un instinct de neînvins și polarizează în sine toate energiile naturii umane, dispunându-le spre scopul suprem, care este fericirea în comuniunea cu Dumnezeu<sup>4</sup>.

În chip natural, omul își organizează întreaga sa existență în dependență de binele suprem, care este dorința de trăire în Dumnezeu. În ultimă instanță, desăvârșirea creștină este calea spre dobândirea fericirii supreme, iar neliniștea pe care omul o trăiește intens este semnul acestei dorințe de desăvârșire care poate fi împlinită numai prin apropierea de Dumnezeu, "căci, după cum ochiul, prin strălucirea care din fire îi este înnăscută, ajunge să se împărtășească cu lumina, trăgând la sine, prin puterea ce-i e înnăscută, lumina care-i este înrudită, tot așa este nevoie să se amestece cu firea omenească vreo părticică înrudită cu Dumnezeu, pentru ca, datorită potrivirii cu Dumnezeu să ducă dorul Aceluia cu care se înrudește... Dumnezeu a zidit în firea omului imboldul spre bine, ca astfel omul să fie dus de fiecare bun spre modelul său desăvârșit"<sup>5</sup>.

Ca și în toate celelalte cazuri de căutare, reconciliere sau de regăsire a Eu-lui în raport cu Divinitatea, căutările lui Ionesco nu țin de viața publică, ci de viața intimă, particulară, tragic marcată, atât din perspectiva biografiei personale, cât și din aceea a biografiei operei: "Spiritul meu este structura mea. Eu sunt structura mea. Structura, ideea lui Ionesco, sunt eu. Ideea de Eugène Ionesco: Ionesco este ideea lui Ionesco, esența lui Ionesco"<sup>6</sup>.

Scrisul devine o modalitate de vizualizare a subiectului solilocviului: "Mă apucă nebunia, sau înțelepciunea sau comprehensiunea: *nu sunt identic decât mie însumi, respectiv, sunt nimic, sunt tot, sunt absolutul, sunt nimic*", nu pentru a transmite ceva, căci acel *ceva* este deja cunoscut, ci pentru a compara sau pentru a contraargumenta *ceva pentru sine și în sine*: "Știu, mi se pare că știu adevărul a toate astea, adevărul adevărului, adevărul neadevărului: adevărul contraadevărurilor, contraadevărurile veritabile ale adevărurilor"<sup>7</sup>.

Personalitate problematică, determinată de o realitate ostilă, Ionesco are un sistem de gândire, pe cât de nuanțat, pe atât de tranșant, referitor la marile probleme ale condiției umane: discutabila realitate a lumii și a sensului său, identitatea persoanei umane și a celei divine, existența și moartea, reconcilierea Eu-lui nu atât cu lumea, cât cu sinele, posibilitatea sau imposibilitatea unui dialog între ființa umană și divinitate, modalitatea de a atenua terifianta spaimă de moarte prin renunțarea la cuvânt și găsirea Cuvântului-Logos.

Cu toate acestea, ideea ținerii unui "jurnal" al solilocviilor sale îl deranjează: "Vroiam, speram ca acesta să fie un dialog cu Dumnezeu - Dumnezeuul nivelului meu - sau, mai degrabă, un soi de monolog în jurul lui Dumnezeu - tot la nivelul meu - căutare a (către)

<sup>3</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs apologetic*, Migne, p. 371 - 372.

<sup>4</sup>Fericitul Augustin, *De beata vita*, I, I, c.II, n. 10, în Migne P.L., tom XXXVIII, col 809< *De libero arbitrio*, I, III, c.IX, 23, în Migne, P.L., tom XXXII col. 1238.

<sup>5</sup>Sf. Grigorie de Nisa *Marea cuvântare catehetică*, p. 38 și 71.

<sup>6</sup>E. Ionesco, *Căutarea intermitentă*, p. 50-51.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 49.

divinității o primă treaptă. Însă se amestecaseră înăuntru impurități, literare, personale, interesante și neinteresante, clipiri din ochi către un public posibil, subânțeles"<sup>8</sup>.

Ceea ce transpare în scrisul său sunt vagi ecouri ale unor dureroase și profunde frământări, întrebări și îndoieli, specifice unei personalități puternice, care a pus sub semnul întrebării multe din "valorile consacrate", din "adevărurile absolute", datorită unui "alt mod de a percepe și de a vedea lucrurile": "Nu toată lumea poate pretinde sfințenia, eu nu sunt un martir, nici măcar nu postesc, să mă rog prea mult mă plictisește, nu știu să mă rog"<sup>9</sup>, și, de asemenea, "Cred, deci, într-un anumit fel, în adevărul etern, în adevărul divin, în lupta lui Dumnezeu împotriva satanei. Mă face oare răul să cred în bine? Cred că istoria omenească este divinizabilă, că, fără îndoială, toate acestea nu sunt în van. Și, dacă Dumnezeu, cum s-a și spus ar fi un om? Și dacă bătrânețea n-ar fi decât o maladie care nu mi-ar atinge esența? Dacă maladia n-ar fi decât un rău care trece, care va trece, poate nu aici"<sup>10</sup>.

Spre deosebire de colegii lor de generație, Eliade, Vulcănescu, Bernea, Acterian, care exultă virtuțile și valorile creștinismului ortodox sub influența lui Nae Ionescu, Emil Cioran și Eugène Ionesco, deși sunt puternic marcați de obsesia transcendentalului, se abțin de la orice manifestare care ar fi putut reprezenta ortodoxia.

Trebuie remarcat faptul că, pentru amândoi, problema existenței sau non-existenței lui Dumnezeu, natura ființei divine și toate întrebările ce decurg din acestea au determinat o acută conștiință tragică, manifestată pe tot parcursul vieții și creației lor.

Ecouri din filosofia preplatoniciană și platoniciană se resimt în gândirea și în atitudinea lui Ionesco. În scrierea *Despre nonexistent sau Despre natură*, Gorgias din Leontinoi enunță trei sentențe de bază care se înlănțuie: prima, *nimic nu există*; a doua, *dacă, totuși, există ceva, nu poate fi reprezentat de om*; a treia, *dacă acel ceva ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat și nici explicat altora*. În concluzie, *chiar dacă ar exista ceva, pentru om acel ceva s-ar afla în postura de a fi incognoscibil și de neconceput*<sup>11</sup>. Precum filosoful preplatonician Gorgias se îndoia de realitatea cognoscibilității sâmburelui lumii, Ionesco manifestă o credință și o conștiință religioasă oscilantă, așa cum rezultă din numeroasele pasaje ale lucrării la care ne referim.

Spre sfârșitul vieții, pentru Ionesco, scrisul se constituie într-un instrument de concretizare a unor "certitudini dubitative": "Mă simt muritor, nemuritor, mă simt om, mă simt înger, sfânt, vulnerabil, invulnerabil, imputrescibil, putreziciune..."<sup>12</sup>.

Cohorte de năluci interioare îl agrează, iar revoltele, imprecățiile, atitudinea nihilistă, negarea furibundă, modalitățile pe care odinioară le considera eficiente pentru a se elibera de sub teroarea lor, i se par inutile. Pentru un moment, meditează asupra recluziunii și ascezei: "Asceza nu e o dominare (când se crede înțelepciune), ci o frică, un refuz. Prețuiesc însă asceza întrucât este un chin, o complicație, o nebunie. Asceții sunt, de altfel, înși foarte interesați. Își retrag din circulație capitalul ca să-l depună, cum se știe, spre fructificare, în cer. Cerul poate fi o bancă sigură. Nu știu care reprezentant asigură că, acolo, comorile sunt în deplină garanție sunt păzite, inalterabile etc"<sup>13</sup>.

<sup>8</sup>Ibidem, p. 62.

<sup>9</sup>Ibidem, p. 35

<sup>10</sup>Ibidem, p. 23

<sup>11</sup>*Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a 2-a, p. 463.

<sup>12</sup>E. Ionesco, *Căuta rea...* p. 49.

<sup>13</sup> *Pagini rupte din jurnal*, în *Eu*, p. 156.

Lecturile atente, cu îndelungi adăstări asupra unor pasaje, din scrierile Părinților Bisericii, insistența asupra condiției Luminii, fenomen misterios care i se părea extrem de ciudat și de inexplicabil, l-au apropiat anevoie, cu lungi perioade de tăgadă și de îndărătnicie, cu acute stări de deprimare, de nădejdea credinței, nu de credința propriu-zisă, și nu atât în ființa imanentă a divinității, cât în umanismul divin al lui Iisus Hristos: "Dar nu, nu e nimeni acolo. Numai Crist. Să fim deci de plâns. Dumnezeu inaccesibil. Dar, în Isus, accesibil. De aceea s-a făcut El, cel nenunit, Isus, a luat numele de ISUS. Cred, poate. Da, mi se pare că cred, fără să cred prea tare că cred"<sup>14</sup>.

Comentând acest pasaj, după întâlnirea cu Ionesco de la Paris, din anul 1980, părintele Steinhardt mărturisește că i-a scris dramaturgului, atrăgându-i atenția că formularea "dar poate că doar cred că eu cred" este varianta frazei pascalienne "Nu M-ai căuta dacă nu M-ai fi găsit", respectiv, a textului din Evanghelistul Marcu, IX, 24. "Cred, Doamne, ajută necredinței mele".

Aflat la Le Rondon, în seara zilei de 12 august, 1986, pe la orele 23, Eugene Ionesco nota, la capătul unui lung și dramatic solilocviu: "Cred, poate. Da, mi se pare că cred, fără să cred prea tare că cred" (*Ibid.* p. 47). Ionesco se autocercetează spiritual cu o firească îngrijorare: oare nu cumva cred doar că eu cred? Nu cumva credința mea este o părere, o iluzie, o făurire a minții mele obosite, ceea ce englezii numesc "wishful thinking", adică o certitudine ce-și află temeiul într-o năzuință a spiritului, în voința insului, într-un soi de visare a sa, într-o irealitate luată drept realitate.

Părintele Steinhardt este de părere că, ajungând la această formulare, Ionesco nu are de ce se teme și de ce se rușina, pentru că formulări sinonime se găsesc și la "alți mari artiști și gânditori biruiți de Hristos", precum Dostoievski, Claudel, J.K. Huysmans, Bergson, Peguy, Werfel, Papini, Chesterton.

Același eminent gânditor român, în consens cu opiniile formulate și de părintele Dumitru Stăniloae, este de părere că însăși inferioritatea condiției noastre omenești, decăzute, supune incertitudinii, fluctuațiilor sufletești, trecerii prin conuri de umbră chiar și credința. Ce dovedește aceasta? Că este nevoie de har, că ființa umană nu este capabilă să iasă singură din stările paradoxale.

Pătruns de liniștea pe care ți-o dă credința, părintele Steinhardt consideră că ființei umane "îi este larg deschisă poarta smereniei (rugăciune, lacrimi, strigare) ea duce la credință, spre deosebire de ferecata poartă a marelui, tragicului Kafka, pentru a cărui mântuire nu mă îndoiesc că se vor fi rugat și Pascal și Kierkegaard și Dostoievski"<sup>15</sup>.

Potrivit concepției creștine despre desăvârșirea morală, pe care o expune atât de lămurit părintele Steinhardt, concomitent impulsului lăuntric spre desăvârșire acționează, dinafară, *harul lui Dumnezeu*.

Privind astfel, identificăm, în intimitatea persoanei ce tinde spre cunoașterea și credința în Dumnezeu, un *dinamism viu, voluntar și liber*, care acționează neîncetat, având drept țință înnobilarea sufletului. Această dinamică a perfectibilității conduce spre "îndumnezeirea omului care, în general, înseamnă o trezire și o amplificare a puterilor spirituale ce stau amorțite în firea noastră din cauza păcatului, sub pecetea unei vrăji reale.

<sup>14</sup> E. Ionesco, *Căutarea...* p. 47.

<sup>15</sup> N. Steinhardt, *Predica la Duminica a 4-a din Postul Mare*.

Noi nu putem ști până la ce grad pot crește forțele naturii umane. Uriașele variații intelectuale și spirituale de la om la om ne arată că ea nu este încrămățată în limite rigide, ci are o mare elasticitate. Dar nu putem ști până unde poate fi urcat plafonul de sus.

Pe de altă parte, această creștere nu este numai o dezvoltare dinlăuntru în afară, ci este și un adaus de putere din afară, de la Dumnezeu. Propriu-zis *puterile naturii actualizate și harul ce vine de sus* nu stau alături ca două entități deosebite, ci se sintetizează într-o singură mare forță spirituală. Harul este mai degrabă trezitorul și amplificatorul puterilor naturii<sup>16</sup>.

Aceste afirmații au rădăcini multiple, între care și tâlcuirile duhovnicești ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, respectiv în lămurirea sensului formulării: "Iar cuvântul despre Dumnezeu cu cât e mai desăvârșit, cu atât e mai greu de pătruns și are mai multe sensuri și explicările sunt dificile".

Raportând cele de mai sus la căutările lui Ionesco și la formulările evazive sau contradictorii la care ajunge, suntem în măsură să afirmăm că marele dramaturg a încercat să-și potolească o curiozitate nefolositoare și păgubitoare, specifică acelor care socotesc că Dumnezeu poate fi cuprins în plâsmuirile goale ale cugetării lor. Adevărul deplin nu poate fi cunoscut dacă nu se recunoaște că la baza rațiunilor și energiilor creatoare și susținătoare ale lucrurilor se află un subiect suprem, care e mai presus de lucruri și nu se identifică cu rațiunile și cu energiile de la baza lor. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic, drept cauză sau Subiect cauzator, și apofatic, necunoscut în Ființa Lui.

Păstrând măsura și proporțiile, resimțind, la un moment dat, ecourile biblice, Ionesco, reface, cu puterea sa de intuire a vieții și a luptei lăuntrice, în stilul care l-a consacrat, cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *Știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ceea ce-i bun, căci voința de a face binele o am, dar puțința de a-l face n-o găsesc... Deci eu găsesc în mine legea, că atunci când vreau să fac binele, se lipește de mine răul, căci după omul cel dinlăuntru, găsesc plăcere în legea lui Dumnezeu, iar în membrele mele văd o altă lege, care se răz-boiește împotriva legii minții mele și care mă face rob legii păcatului, care este în membrele mele. Ticălos om sunt eu! Cine mă va izbăvi din acest trup al morții?* (Romani, 7, 18-24)

*... și dacă aș putea, să mă gândesc că Dumnezeu mă gândește, să gândesc sub paza Domnului. Dumnezeu este? Există EI oare? Cred că EI nu există, dar este. Oh! EI există prin Isus. Da, prin Isus... Prin Isus a intrat în existență...*

*În mine prea multe vicii, prea multe defecte, prea multă vanitate, prea mult amor-propriu, prea egoist, prea mult eu și chiar acum, despre mine scriu, mă gândesc mai cu seamă la mine... Fă, Doamne...fă... să mă descotorosesc de atâtea gre-șeli, erori, lașități...prostii. Trăiesc de un car de vreme. Am pierdut mult, mult timp. Dacă Isus există, există Dumnezeu. Pentru că Isus există, Tatăl Său e acolo. Cum să spun? În loc să merg către Isus, vreau să vină Isus la mine... Ca și cum aș vrea să-l forțez pe Dumnezeu(Căutarea...,p. 99-100)*

Nu cunoaștem în ce măsură Ionesco era familiarizat cu speculațiile teologului protestant Karl Barth asupra *Epistolelor* Sfântului Apostol Pavel, dar putem face o apropiere între modul său de a vedea problema divinității și cea a lui Barth.

Interpretarea pe care o da Karl Barth *Epistolei către Romani*, referindu-se la mai multe pasaje, începând cu: "Căci în ea dreptatea lui Dumnezeu se descoperă din credință spre credință, așa cum este scris: *Iar dreptul din credință va trăi*" (cap.1,17) și terminând cu: "credința pe care o ai, s-o ai pentru tine însuși în fața lui Dumnezeu, (14, 22), este aceea a unui Dumnezeu ce este *ganz anders*, cu totul altfel decât și-l poate omul închipui, o

<sup>16</sup> D. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, p. 177.

divinitate despre care omul nu poate ști ca om niciodată nimic. Aparent, teologul protestant proceda la o răsturnare a sensurilor teologiei tradiționale considerând că *Deus absconditus* este în Iisus Hristos *Deus revelatus*. În acest fel, în opinia sa, se restaurează, chiar dacă într-o ordine diferită, întreaga tradiție creștină. În această privință, Ionesco rămâne, în continuare, un om al îndoielii, nefiind pregătit și instruit să accepte revelația divină. Ceea ce lipsește din "mărturisirea" sa este tocmai ceea ce i-ar putea conferi o substanță autentic creștină: lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, prin Jertfa și Învierea lui Hristos.

După cum am văzut mai sus, Ionesco nu caută mântuirea pe căile ascezei și misticiei, prin Iisus Hristos, așa cum fac toți spiritualii creștini. Morbul jocului dramatic, al cuvântului în doi peri, al paradoxului, îl face să alunece de la *gând la cuvânt*, respectiv, la cuvântul scris, care, în ultima perioadă a existenței sale, devenise un element ludic evident, și, urmând modelul scenic, el insinuează o "deghizare" a lui Dumnezeu în ființa chistică.

Nu intenționăm să realizăm o apologie teologico-ionesciană, dar, comparând textele marelui dramaturg cu textele lecturilor sale, suntem obligați de o anumită rigoare a cercetării să acceptăm punctul de vedere al lui Nae Ionesco, potrivit căruia drumul de la existență la esență, de la istorie la ontologie, de la devenire la realitate, de la suferință la realitate poate fi străbătut de către ființa umană în două ipostaze: fie *confundându-se cu ființa divină*, devenind ea însăși Dumnezeu, suficientă sieși prin magie, creație și activism, ipostază imanentistă și antropocentrică vizând panteismul, fie, *prin înțelegere, mărturie și mărturisire, devenind*, cu ajutor de la Dumnezeu, *ființă sfințită și sfințitoare*, prin contemplația și trăirea Lui ca realul ultim, ipostază transcendentală, cu finalitate teocentrică. Analizând textul ionescian, este evident că discursul său vizează prima ipostază.

El ne dezvăluie o luptă interioară, un război al sufletului cu trupul, un "război al pasiunilor, cu care luptăm ziua și noaptea, uneori în ascuns, altădată fățiș, din pricina căderii noastre trupești și a neastâmpărului ce ne învăluie în sus și în jos și ne învârtește prin sensibilitate și celelalte zburdări ale vieții acesteia, cum și pentru taina noroiului, în care suntem înfipti, și pentru legea păcatului ce se luptă contra legii spiritului și încearcă a strica chipul lui Dumnezeu din noi și câtă picătură divină s-a depus în noi"<sup>17</sup>.

Este bine cunoscut faptul că atât Cioran, cât și Ionesco nu au putut îndura cu stoicism gândul că omul este muritor. Deși bântuiți de aceeași angoasă, poziția lor față de această problemă existențială este diametral opusă. Cioran abordează o atitudine de titan, care își fortifică sufletul prin apelul repetat la exerciții de luciditate și la revelații, invocând experiențele și formulările lui Blaise Pascal sau ale lui Schopenhauer, pe câtă vreme, spirit ludic, Ionesco încearcă o persiflare a spaimei sau un joc al clovnului de-a moartea, în sensul că viața este un mod de trecere a timpului în așteptarea nedoritului eveniment, care își anunță apropierea prin senzații acute: "Din ce în ce mai greu de purtat acest trup infirm. N-ar trebui să mă mir. Nu e decât o infirmitate mai mult, aceea care mă face să sufăr psihic, fizic. În adevăr, oare nu ne-am născut infirmi? Orbi, suntem orbi la Lumină, surzi la Cuvânt. Pe deasupra, îmi zic, n-avem darul ubicuității, omniprezenței, nu putem concepe infinitul mic, infinitul mare, universul, nici finit, nici infinit. Și câte altele"<sup>18</sup>.

Prin structura lor sufletească, marea majoritate a oamenilor pendulează între necredință și credință, sfârșind prin a se împăca sufletește cu Dumnezeu.

<sup>17</sup> Sf. Grigorie de Nazianz, *Discurs apologetic*, p. 833.

<sup>18</sup> E. Ionesco, *Căutarea...*, p. 107.

Ionesco are o ciudată structură religioasă nativă, pendulând între îndoială și speranță, grație unor "experiențe luminoase", trăite în tinerețe, străfulgerări de "mistică naturală", momente de "anestezie euforică", o "stare de fericire biologică", elemente care conferă sentimentul unei "Prezențe protectoare și liniștitoare", care îl fac să-și spună că nu-i va mai fi teamă de moarte, că nu va mai fi niciodată "singur".

Și, cu toate acestea, neajunsurile biologice tot mai dese îl determină să constate: "m-am îndobitocit de prea multă mâncare, de puținică siestă (siesta dă gânduri negre, angoasă... și asta e vidul total... spiritul se goleşte" și să simtă că există zile în care "Confesiunile Sfântului Augustin și cărțile de spiritualitate nu-mi sunt accesibile"<sup>19</sup>.

Simțind "frisonul Insondabilului", Ionesco este capabil să-și recunoască "lașitatea în fața lui Dumnezeu. În fața Dumnezeului-Isus", recunoaște franc: "Dumnezeu îmi este inaccesibil. Isus ar putea să-mi fie accesibil. Dacă aș fi mai bun decât sunt"<sup>20</sup>.

Parcă detașat de propriile sale spaime și întrebări, C. Noica notează: "De vreo șapte mii de ani, de când știm că omul este conștient de sine, el n-a învățat încă a muri, cum spune poetul nostru... Este ca și cum ar presimți nelămurit că viața ar putea fi prelungită, dacă nu într-o modalitate pur spirituală, cel puțin la nivel biologic. Fiecare simte, totuși, că prelungirea la nesfârșit a vieții trușești nu ar împăca nevoile adevărate ale sufletului, oricâte ar fi crezând despre acesta"<sup>21</sup>.

Spre deosebire de Noica, Ionesco este mult mai sensibilizat de spaima trecerii: "Ajunge să resimți angoasa? Pentru mine..., rugăciunea ar fi victoria asupra angoasei. Nu știu să mă rog... Oare mă rog tot timpul, fără să-mi dau seama? Nu inconștientul, ci "extra-conștientul" se roagă"<sup>22</sup>.

Cartea *Căutarea intermitentă* conține, după opinia noastră, cheia descifrării drumului pe care Ionesco l-a încercat spre divinitate, cuprinsă în zguduitorile mărturisiri de la sfârșitul ei: "Calea către Dumnezeu este cu siguranță simplă și directă, cu condiția de a nu fi dezorientat, cu condiția să nu te dezorienteze. Pretutindeni "dezorientantul". Trebuie să știi să uiți cuvintele. Însă eu întorc spatele lui Dumnezeu. Îl caut în rătăcirile mele, de-a curmezișul cuvintelor, de-a curmezișul unei imense harababuri de obiecte, de nume, de obiecte... El este în inima mea. Am uitat chiar drumul inimii. Ca să ajungi la Dumnezeu, trebuie să-l uiți pe Dumnezeu, să uiți că îl cauți? Nu trebuie să vorbești, nu trebuie să vorbești despre asta. Și numai asta fac"(p. 152). "Să te rogi. Nu Știu Cui. Sper: Isus Cristos"<sup>23</sup>.

O distinsă cercetătoare de la Universitatea noastră conchidea că atât Cioran cât și Ionesco ar fi acceptat sfârșitul inexorabil, dând expresie unui fond de cultură străvechi care exprimă revolta fondului nostru nelatin<sup>24</sup>.

Noi credem că tâlcuirea se află în amintita predică la Duminica a 4-a din Postul Mare, în care părintele Steihardt mărturisea că, în 1980, Ionesco îi ceruse să se roage pentru el, pentru ca Dumnezeu să-i dăruiască harul credinței, și își continua mărturisirea

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.114.

<sup>21</sup> Platon, *Opere*, vol. IV, p.12.

<sup>22</sup> E. Ionesco, *Căutarea...*, p. 118.

<sup>23</sup> *Ibidem...*, p. 157.

<sup>24</sup> Marta Petreu, *Ionescu în Țara Tatălui*, p. 173-174.

spunând: "acum că Mircea Eliade a murit, pot mărturisi că și el mi-a adresat aceeași rugămintă, ca și Eugen Ionescu.

Își dorea să fie nu numai, cum l-a numit Cioran, "cel mai activ propagandist al lui Dumnezeu", ci și "cel mai umil credincios al Său". Acest neîntrecut istoric al religiilor jinduia să fie, după modelul lui Claudel, "în poet la picioarele Crucii", mai mult decât naratorul unei evoluții: să fie încredințat că istoria sentimentului religios se încheie pe Golgota. Cât privește pe un alt ilustru reprezentant al generației mele, am fost, Eliade, el și eu, elevi ai aceluiași liceu bucureștean "Spiru Haret", mă refer la Constantin Noica, sunt sigur, după cele auzite de la I.P.S. Sale Mitropolitul Antonie Plămădeală, la înmormântarea săvârșită într-o zi de iarnă senină și blândă, în imediata apropiere a schitului de la Păltiniș, că marele meu prieten și binefăcător, părinte de călugăr ortodox, a murit împăcat cu Dumnezeu. Cred că și lor, câteși trei, întocmai ca în pericopa zilei de astăzi, Domnul le-a dat răspuns tămăduitor: *de neliniști*, lui Eugen Ionescu, *de întuneric și de îndepărtare*, lui Eliade, (ulterior am putut afla cu toții că Eliade a murit spovedit și împărtășit), și lui Noica, pentru că au strigat, fiecare în felul său, în graiul intelectualității sale specifice, potrivit matriței talentului său și tonalității inimii sale: "Cred, Doamne, ajută bietei mele necredite omenesti".

## ȘTIINȚĂ ȘI CREDINȚĂ ÎN POSTMODERNISM

MIRCEA GELU BUTA, LILIANA BUTA

**ABSTRACT. Science and Faith in Postmodernism.** At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, the physician faces a mixture of science, medical art and professional ethics. How shall we understand art in a period when medical practice is dominated by science? It is usually maintained that basically medical art represents only the capacity of adapting science to man. Is it sufficient? Then the necessity of dialogue appears. If it adopts a complementary attitude (that is starting from the initial admission of the difference between the various categories of scientific knowledge) we will perhaps have the most efficient form of acting upon the understanding of the world.

A mere scientific attitude without creation deprives it of the humane sense, leading the professional to the edge of the existence, because the climax of life is its own sense, and we, scientifically and artistically competitive, have to tend forwards it.

Știința împreună cu fiica sa răsfățată tehnica, constituie fără îndoială cele mai importante capodopere ale secolului XX. Ele au dat omului o putere fără precedent asupra naturii. O serie întreagă de progrese tehnologice precum tranzistorul, computerul, laserul au făcut posibile măsurători la care înainte puteai doar să visezi. Cu greu găsești un domeniu științific pe care aceste noi descoperiri să nu-l fi schimbat.

Ramurile științei precum cosmologia, geologia, biologia moleculară au fost reasezate pe baze noi prin date experimentale extinse. Dar orice descoperire științifică poate aduce în mod egal binele și răul, iar rațiunea, care este un dar divin nu poate fi oprită să descopere.

Biserica consideră că omul valorează mult mai mult decât toate bogățiile pământului, având deci dreptul la un respect absolut, iar orice intervenție spre binele vieții poate sfârși uneori într-o defăimare a lui Dumnezeu și a individului în parte.

Pentru omul de știință cunoașterea științifică este supusă unei continue schimbări, iar pentru credincioșii creștini cuvintele cărților sfinte reprezintă adevăruri eterne cu valabilitate veșnică. Din ambele părți s-au ridicat voci care fac apel la responsabilitate. Acest concept, deși pare unul creat de societatea civilă, are rădăcini teologice, deținând un rol central în problema liberului arbitru.

Dar înainte de a inaugura dialogul dintre știință și credință este util să definim sferile de activitate și o metodologie de lucru a celor două entități. Știința reprezintă una din activitățile majore ale minții omenești, care-și propune să creeze un ansamblu sistematic de cunoștințe veridice despre natură, societate și gândire. Instrumentele de lucru ale științei sunt observația dirijată experimental și clasificarea cunoștințelor. De aici se ajunge prin deducție la enunțarea unor legi generale, care încearcă să fie aplicate.

Datorită faptului că știința se îmbogățește neîncetat fiind o cercetare fără limite, ea își schimbă forma odată cu fiecare cotitură importantă conform noilor experiențe.



Teologia (gr. theos "Dumnezeu" și logos "învățătură") constituie disciplina care se ocupă cu expunerea și fundamentarea teoretică a izvoarelor și învățăturilor unei religii, în cazul nostru cea creștin-ortodoxă.

Din punct de vedere teologic trebuie făcută distincția între teologia naturală care se bazează pe rațiunea umană și teologia revelată care reprezintă actul prin care Dumnezeu dezvăluie oamenilor misterele și voința sa. Revelația a început odată cu Vechiul Testament și a atins pentru creștinism perfecțiunea sa prin Iisus Hristos.

Pentru a susține demersul nostru de reînnoire a științei și a remodela sarcina actuală a teologiei la acest început de secol XXI, este util să parcurgem în câteva cuvinte perspectiva raporturilor dintre știință și credință așa cum sunt percepute ele astăzi.

*O primă atitudine* pe care o întâlnim astăzi este cea a indiferenței, respectiv a ignoranței sau respingerii reciproce. O astfel de perspectivă subliniază faptul că teologia și științele naturii sunt diferite prin însăși natura lor și nu trebuie să se confunde. Dacă pot fi apropiate printr-un vocabular comun, demersurile sunt în schimb diferite și nu pot alterna de la un domeniu la altul. Dacă teologia se dezvoltă prin sine și pentru sine, fiind suverană în domeniul ce ține de ea, de asemeni și știința se dezvoltă în spațiul său de acțiune prin modul ei de a fi. Cele două domenii nu se întâlnesc.

Credința nu ține de gândire, ea este o atitudine, un sentiment, un mod de a primi. De aceea textul biblic trebuie citit și interpretat întru credință, neavând nici o importanță dacă el corespunde sau nu adevărului științific, dacă este sau nu în concordanță cu cele mai recente descoperiri ale științei. Din această perspectivă credința este un act eliberator de proveniență dumnezeiască, prin care credincioșii încearcă să înțeleagă lumea. Pentru creștin credința este într-adevăr o întâlnire cu Dumnezeu, în interiorul conștiinței, un dialog perpetuu cu un Tu divin, sentimentul unei prezențe reale, cea a lui Iisus Hristos, a cărui viață și operă sunt cunoscute prin Evangheliile, a cărui acțiune se mai desfășoară și astăzi, prin care omul se simte renăscut și iubit. Pentru aceștia progresul științei se constituie într-o mișcare de secularizare constantă și ireversibilă.

Cel ce se consideră necredincios evită să-și imagineze cum stau lucrurile în domeniul credinței. El are încredere necondiționată în lumea de aici cu care comunică prin toate simțurile sale și o recuză pe cea de dincolo deoarece o bănuiește că-i minimizează valorile celei dintâi. În măsura în care leagă religia de pseudoștiințe acesta o cataloghează drept superstiție. De aici numeroasele conflicte dintre biserică și știință pe care istoria le-a consemnat. Cel mai cunoscut este cazul lui Giordano Bruno, care a fost pedepsit pe nedrept. De fapt el nu a fost condamnat pentru ideea că pământul nu se află în centrul universului. Giordano Bruno a spus că dacă pământul nu se află în centrul universului, înseamnă că nu există un singur Iisus Hristos, ci mai mulți, câte unul pentru fiecare planetă, ceea ce într-adevăr era o abatere de la dogmă.

*A doua atitudine* constă în dorința de a ierarhiza științele între ele. Pentru mulți clerici, teologia este suverană, deoarece ea tratează despre Dumnezeu, în lumina unei revelații care-L așează, prin sursa sa și prin obiectul său, deasupra oricărei științe. El este într-adevăr infinit, omnipotent, atotputernic, veșnic și pentru aceștia panteistii l-au identificat cu întregul din univers, iar politeiștii i-au multiplicat fețele.

Deși Universul material îi este străin, Dumnezeu îi este cauza, căci atunci când se pune întrebarea fundamentală, de ce totul sau nimic, de ce durata vieții, de ce sfârșitul vieții?, apare eventualitatea existenței sale conform acestei atitudini.

Conform acestui demers cercetătorii nu fac decât să înscrie în formule matematice sau chiar chimice ceea ce, de fapt, inteligența Primordială a înscris în Programul care a constituit matricea creației.

Având rolul să descifreze această inteligență universală știința trebuie să se pună în serviciul religiei încercând să găsească concordanțe între textul biblic și datele științifice.

Se încearcă astfel corelația genezei biblice cu succesiunea erelor geologice sau explicarea evoluției speciilor, prin convulsiile catastrofice terestre dintre care cea mai importantă a fost potopul.

*O a treia atitudine* care este de preferat este cea a dialogului dintre știință și credință, adică o încercare de diferențiere a conflictelor de valori prin stabilirea unor linii de conduită și încredere pentru îmbunătățirea vieții umane în pofida numeroaselor inovații tehnice.

Dialogul se poate situa însă pe poziții diferite recunoscând în el fie o convergență sau o complementaritate.

Putem vorbi de convergență atunci când termenii fundamentali se întâlnesc și capătă un sens pe care îl lărgesc reciproc. Așa este cazul teoriei cuantice (Max Plank)<sup>1\*</sup>, care ne spune că pentru a înțelege realul este nevoie să renunțăm la conceptul tradițional de materie (concretă, solidă, tangibilă); că spațiul și timpul reprezintă iluzii; că o particulă poate fi detectată în același timp în două locuri diferite, că realitatea fundamentală nu este cognoscibilă discursiv. Noi suntem legați de real prin aceste entități cuantice care transcend timpul și spațiul, iar existența noastră se produce de-a lungul a ceva a cărui natură o sesizăm cu greu, dar care este în înțeles tradițional mai mult spirit decât materie.

Dar dialogul dintre știință și credință poate îmbrăca și o atitudine complementară, adică el pleacă de la recunoașterea inițială a diferenței dintre diferitele categorii ale cunoașterii științifice. Este poate forma cea mai eficientă de a acționa asupra cunoașterii lumii. Astfel dacă știința ne dă posibilitatea să acționăm eficace asupra lumii înconjurătoare, credința ne oferă o viziune globală asupra ei, fiind un izvor de senin și o sursă de speranță și promisiune.

Fără îndoială dezvoltarea tehnologiilor după criteriul de profit a crescut puterea umană asupra naturii, făcând viața mai ușoară. Dar de multe ori cele două călăuze ale științei, utilitatea și eficacitatea, nasc deseori conflicte de conștiință între riscuri și beneficii. Este momentul în care știința are nevoie de religie pentru a-i oferi o scară valorică ce-i ordonează astfel dezvoltarea.

Iată exemplificarea unei atitudini a dialogului, singurul capabil să răspundă firesc problematicii sensului pe care îl are dezvoltarea acestei lumi.

---

<sup>1</sup> *La conferința fizicienilor din anul 1927 de la Copenhaga, fizica clasică lasă locul fizicii cuantice. Pe fundalul acesteia omul poate să și-l reprezinte din nou pe Dumnezeu supracosmic, o imensă energie inaccesibilă, atât cercetării empirice, cât și celei teoretice, atât prin zidul lui Plank, cât și prin vagul cuantic.*

1. Zidul lui Plank face cu neputință cercetarea nașterii cosmosului, geneza lumii, pentru că atunci au existat o temperatură și o concentrare de energii uriașe, într-o cantitate extrem de redusă a materiei, imposibil de imaginat, depășind toate cunoștințele noastre despre fizică.

2. Vagul cuantic – noțiunea vrea să demonstreze că materia, așa cum o cunoaștem noi, în fond nu reprezintă decât energie, termen care ne duce cu gândul la energiile necreate din dogmatica creștină, cuprinzând în ea un număr infinit de posibilități coexistente de a se materializa și manifesta.

Privind lucrurile cu obiectivitate, chiar și din perspectiva credinței, trebuie să recunoaștem că în ultimele decenii medicina a înregistrat un progres uluitor. Dar acest efort întâmpină bariera prețurilor tot mai ridicate.

Serviciile medicale se supun din ce în ce mai mult legilor economiei de piață, iar pacienții au devenit inevitabil marfa acestora. Ce ar avea de spus Hippocrates sau Isus, fiul lui Sirah, despre noțiuni precum: "*marketingul serviciilor de sănătate*", "*piața de sănătate*", "*listă de așteptare*".

Pe de altă parte dificultățile în finanțarea sistemelor de sănătate au stimulat eforturile de raționalizare ale acestora, fapt care atrage după sine o serie de inconveniente, precum limitarea accesului la îngrijiri, care ar putea fi folosite pentru dobândirea și/sau menținerea stării de bine a pacientului.

Când resursele sunt reduse, planificatorii serviciilor de sănătate vor stabili ce va fi raționalizat. Acestor inechități ale economiei de piață s-ar putea să le cadă victime categoriile defavorizate precum săracii, bătrânii, femeile și copiii.

Din punct de vedere moral, raționalizarea impune restricția dreptului de alegere a individului, limitând în final libertatea de exprimare și mișcare a societății în totalitatea ei.

Din altă perspectivă creșterea amănunțită a prețurilor din sistemul sanitar, reduce banii disponibili ai societății, care ar putea fi folosiți pentru locuințe, educație, transport etc. Ce răspunsuri creștin-ortodoxe putem aștepta de la provocarea unor realități elocvente? Au ținut seama strategii serviciilor de sănătate din România de modul de manifestare spirituală a poporului român?

Oare greutatea implementării reformei serviciilor de sănătate din România nu se datorează acestui fapt?

Ex.: Unul din indicatorii de apreciere a eficienței managementului unui spital o constituie "*lista de așteptare*". Dar cum poți pretinde unui creștin-ortodox să nu-l îngrijească imediat pe semenul său aflat în suferință?

Cred că etica noastră medicală trebuie să pornească de la ideea că indivizii au aceeași valoare și îi privește pe toți cei care au nevoie de îngrijiri, iar ei trebuie abordați în primul rând ca oameni, a căror viață este un bun care merită din plin să fie salvată.

## BIBLIOGRAFIE

1. Buștiuc C. Z., *Religie și Știință, Ed. Metafora, Constanța, 2002*
2. Buta M. G., *Medici și Biserica, vol II, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003*
3. Buta M. G., Buta Liliana, *Bioetica medicală și morala creștină în vol. Științele comportamentului, sub redactă Miu N., Ed. Med. Universitară, Cluj-Napoca, 2004, pg. 219-226.*
4. Comte Ferdinand, *Les Grandes Notions de Christianisme, Larousse Bordas, 1998*
5. Maldame J. M., *Hristos pentru întreg universul, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1999, pg. 21-25*

## INFLUENȚA ORTODOXIEI ASUPRA OCCIDENTULUI CATOLIC ȘI PROTESTANT

MOȘ GRIGORE DINU

**RÉSUMÉE. L'influence de l'Orthodoxie sur l'Occident catholique et protestant.** L'Orthodoxie est subsistée dans l'Occident jusqu'à nos jours, en inspirant plusieurs recherches, tentatives de régénération et réalisations spirituelles de l'Occident, mais nous ne devons pas exagérer ces réminiscences et influences, parce que l'esprit occidental – par la Renaissance – a été plus réceptif à la culture humaniste de la période finale du Byzance que la lumière de l'Orthodoxie; et c'est la Contre-réforme qui – en dispute avec le protestantisme – a organisé la grande œuvre de traduction des écrits patristiques. Au XX-ème siècle l'émigration russe a eu une importante contribution dans l'affirmation de l'Orthodoxie en Occident. La spiritualité et la théologie orthodoxe néo-patristique ont influencé plusieurs théologiens catholiques et protestants, elles ont eu un impact considérable sur le Concile II Vatican et sur le mouvement œcuménique.

### 1. Introducere. Supraviețuirea și nostalgia Ortodoxiei în Apus

Prezența și mărturia Bisericii Răsăritene în Occident în zilele noastre este în primul rând o chemare adresată lumii apusene de a-și redescoperi trecutul ortodox. Influența Ortodoxiei asupra Occidentului este posibilă pentru că în întreaga alcătuire a lumii occidentale și în tot ceea ce Apusul a realizat mai temeinic se resimte o adâncă "nostalgie a Ortodoxiei", după formula inspirată a lui Placide Deseille.

În primul mileniu creștin Apusul a dat Sfinți și Părinți ai Bisericii recunoscuți de întreaga Biserică ortodoxă: Papii Leon cel Mare și Grigorie cel Mare, Ambrozie al Milanului, Fericitul Ieronim, Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Ilarie de Poitiers, Sfântul Cassian din Marsilia și mulți alții. Nenumărate monumente, biserici, baptiserii, vestigii felurite mărturisesc originile ortodoxe ale Apusului și rădăcinile comune ale Europei creștine. Cu toate acestea trebuie să precizăm că "*Apusul nu și-a asumat niciodată în întregime teologia Părinților greci și nici progresele hristologiei post-calcedoniene.*"<sup>1</sup> Ba mai mult, Occidentul și-a uitat și propriii săi Sfinți, neglijând mărturia majorității Părinților latini, și adăpându-se aproape exclusiv din învățătura Fericitului Augustin.<sup>2</sup> După ruptura comuniunii între Orient și Occident, Părinții Bisericii au apărut ca o sursă continuă de dificultăți și de opoziție față de teologia occidentală, îndeosebi cu privire la ecleziologia papalității, la învățătura despre păcatul originar și predestinație, precum și la învățătura despre vederea lui Dumnezeu.<sup>3</sup> Ei au fost în același timp și o sursă de inspirație pentru căutările, încercările de înnoire și unele din realizările spirituale ale Apusului. După cum arată Părintele Patric Ranson, nici n-a existat o schismă în sensul separației a două lumi, un astfel de lucru fiind contrar însăși definiției Bisericii Una în natura ei, ci o uzurpare a

<sup>1</sup> Placide Deseille, *Nostalgie Ortodoxiei*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 226

<sup>2</sup> *ibidem*, p. 235

<sup>3</sup> PS Photios, Arhim. Philaret, Parintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți – un răspuns ortodox*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 16-23

scaunului ortodox al Romei de către partida francofilă sau germanofilă căreia i-au trebuit mai multe secole până să biruie Romanitatea ortodoxă în Occident.<sup>4</sup>

Prin urmare și în al doilea mileniu creștin, după Schisma de la 1054, pot fi găsite în Apus vestigii ale unității pierdute, ele regăsindu-se atât în operele unor teologi apuseni, cât și în multe din creațiile arhitecturale, plastice, ori literare ale epocii. Astfel, arhitectura romană și frescele veacurilor XI-XII sunt încă foarte apropiate de cele ale lumii ortodoxe, în timp ce arta gotică se abate pe căi diferite. Cistercienii din jurul lui Bernard de Clairvaux erau inițiați chiar în elementele doctrinei lui Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul, pe care le împleteau însă cu o moștenire augustiniană prea puțin concordantă cu tradiția patristică greacă.<sup>5</sup> Toma de Aquino însuși s-a vrut mai curând un discipol al Sfinților Părinți decât al lui Aristotel, deși nu a reușit aceasta. Cunoașterea lui Dionisie Areopagitul, a lui Grigorie de Nyssa și a altor texte patristice grecești i-a permis să nuanțeze augustinismul aproape exclusiv al predecesorilor săi în aspecte importante de doctrină, dar în alte puncte îi rămâne tributari.<sup>6</sup>

Caracterul exagerat de didactic și abstract al teologiei dogmatice predate în universitățile din Apus, au dus începând din veacul al XIII-lea, la o disociere între teologie și spiritualitate. "*Despărțirea a avut rezultatul benefic de menține în continuare viața spirituală în matca Tradiției primelor zece veacuri, ceea ce nu înseamnă evident, că ea s-ar fi menținut în întregime ortodoxă.*"<sup>7</sup> Din acest motiv, în Apus, experiența rugăciunii și a vieții spirituale a născut o teologie distinctă de cea oficială, inspirându-se generos și din Părinții Bisericii. Viețile Părinților din pustie (cu deosebire Viața Sfântului Antonie scrisă de Atanasie cel Mare), Sfântul Cassian, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Dorotei al Gazei se numără printre izvoarele doctrinei ascetice apusene, iar Părinții capadocieni (cunoscuți mai întâi prin intermediul lui Scot Erigena) și cu deosebire Dionisie pseudo-Areopagitul (venerat în Apus ca cel dintâi episcop al Parisului) au fost marii dascăli ai învățaturii apusene asupra contemplației.<sup>8</sup> Spre exemplu, la sfârșitul veacului XIII, monahii rhinoflamanzi, în descendența cărora se va situa și Sfântul Ioan al Crucii, au elaborat o doctrină mistică inspirată din scrierile lui Dionisie Areopagitul. În veacul al XVII-lea în Franța, în jurul cardinalului de Berulle, s-a dezvoltat o mișcare spirituală care a reluat în parte doctrina îndumnezeirii propovăduită de Părinții greci. În aceeași perioadă, Părintele Lallemand și discipolii săi au răspândit o învățătură despre paza inimii și ascultarea Duhului Sfânt care prezenta afinități cu tradiția isihastă.<sup>9</sup>

Din secolul XVI Apusul n-a încetat să se preocupe de Părinții Bisericii și de tradiția comună a primelor veacuri, chiar dacă din dorința de a găsi argumente istorice și justificări doctrinale în disputele dinlăuntrul lui dintre Contrareformă și Protestantism, ca și în încercările sale de extindere spre Răsărit. Veacul al XVII-lea va cunoaște un imens efort de editare și de traducere a Părinților Bisericii, care va culmina în veacul al XIX cu

<sup>4</sup> *ibidem*, p. 124

<sup>5</sup> Placide Deseille, *op. cit.*, p. 227

<sup>6</sup> *ibidem*, p. 236

<sup>7</sup> *ibidem*, p. 228

<sup>8</sup> *ibidem*, p. 228. Aceasta ne lămurește și cum aău putut Sfinții Nicodim Aghioritul și Teofan Zăvorâtul să întrebuițeze, cu unele adăugiri și modificări, o lucrarea apuseană tipică Contrareformei, *Combattimenti spirituali* al lui Lorenzo Scupoli, care a devenit prin traducere în greacă și rusă, un op clasic al spiritualității ortodoxe (*ibidem*, p. 228).

<sup>9</sup> *ibidem*, p. 236

impresionanta ediție a celor două Patrologii, greacă și latină, a Abatelui Migne, și mai departe, în veacul nostru, cu cele peste 400 de volume ale colecției "Izvoare creștine".<sup>10</sup>

Patriarhul Bartolomeu I sesizează uimitoarea influență a Părinților greci, pe de parte asupra teologiei și spiritualității anglicane (Lancelot Andrews), iar pe de altă parte asupra teologiei și spiritualității franceze (traducerile lui Arnaud d'Andilly și reforma cisterciencilor).<sup>11</sup> Tot Bartolomeu I reamintește că însăși persistența unei Europe creștine occidentale se datorează într-o bună măsură țărilor ortodoxe care i-au servit ca meterez, împotriva arabilor, otomanilor, mongolilor.<sup>12</sup>

Mitropolitul Nicolae Corneanu, folosind chiar cuvintele Papei Paul al VI-lea rostite la audiența de la Castelgandolfo, în 2 august 1967, consideră că Răsăritul a fost "dascăl" și "exemplu" pentru Apus, care a rămas mereu cu o profundă nostalgie a Ortodoxiei.<sup>13</sup>

Nu trebuie însă să supralicităm aceste reminiscențe, analogii sau elemente de influență. "Nici unul dintre acești autori, și nici una din aceste scrieri, nu sunt propriu-zis ortodoxe. Însă mărturisesc o anumită supraviețuire și un fel de nostalgie a ortodoxiei originare."<sup>14</sup> Pentru Catholicism, în virtutea teoriei sale despre dezvoltarea dogmelor, Părinții Bisericii și creștinismul primelor veacuri reprezintă un stadiu important, dar într-un anumit sens depășit al vieții Bisericii.<sup>15</sup> Protestantismul, prea reactiv, s-a îndepărtat și mai mult de doctrina Părinților; reformatorii trăiau într-un univers deja rupt de vechea tradiție și erau ei înșiși impregnați de augustinism, încât n-au fost capabili să regăsească plinătatea creștinismului original.<sup>16</sup> Iar sufletul occidental, când a încercat să renască opunându-se dogmatismului și clericalismul catolic, s-a arătat mai receptiv la cultura umanistă a Bizanțului târziu, decât la lumina Ortodoxiei.

## 2. Rolul cărturarilor bizantini emigranți în geneza Renașterii

Există un consens general asupra genezei umanismului renascentist, și anume că aceasta depinde de dialectica factorilor interni din societatea orașelor italiene. Pe de altă parte, contribuția erudiților și profesorilor bizantini la dezvoltarea culturii umaniste a fost nu mai puțin semnificativă, chiar dacă această contribuție satisfacea o cerere preexistentă.<sup>17</sup>

În primul rând, erudiții bizantini au adus cu sine texte grecești necunoscute în Occident sau disponibile adeseori doar în sub-traduceri latine după traduceri arabe sau siriace. Este remarcabilă în acest sens biblioteca pe care a adus-o cu sine la Florența în 1397 profesorul și diplomatul Manuel Chrysoloras, pentru a preda aici limba greacă. Pe lângă numeroasele lucrări de literatură, filozofie și gramatică antică, el a adus o copie după tratatul *Celor tineri, cum pot ei trage folos din scrierile păgâne* al Sfântului Vasile, lucrare care s-a bucurat de o mare influență și răspândire. Textul acesta de mici dimensiuni, tradus în latină de Leonardo Bruni, a constituit justificarea studiului literaturii păgâne antice, pe baza autorității inatacabile a Sfântului Vasile cel Mare, devenind totodată un sprijin moral

<sup>10</sup> *ibidem*, p. 236

<sup>11</sup> Olivier Clement, *Bartolomeu I, Adevăr și libertate – Ortodoxia în contemporaneitate*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 155

<sup>12</sup> *ibidem*, p. 154

<sup>13</sup> Mitropolit Nicolae Corneanu, *Quo Vadis?*, Timișoara, 1990, pp. 78-81

<sup>14</sup> Placide Desseile, *op. cit.*, p. 237

<sup>15</sup> *ibidem*

<sup>16</sup> *ibidem*, p. 247

<sup>17</sup> Guglielmo Cavallo, *Omni bizantin*, Editura Polirom, București, 2000, p. 133

pentru așa numitele *studia humanitatis*, și contribuind la formarea culturii primei Renașteri, în ciuda puternicei opoziții a unor grupări bisericești catolice.<sup>18</sup> Importantă a fost și Biblioteca marciană de la Veneția, construită pentru a adăposti manuscrisele lăsate moștenire de cardinalul Visarion. S-au păstrat manuscrise antice și la Roma, apoi la Paris și Escorial.<sup>19</sup>

Este remarcabilă în acest sens activitatea culturală a lui Matei Corvin, care a întemeiat o bibliotecă de manuscrise grecești și latinești, cunoscută apoi ca Biblioteca Corviniana, și a finanțat un grandios proiect de traduceri în latină a textelor grecești.<sup>20</sup>

În al doilea rând, savanții bizantini au fost aceia care au pus bazele învățării limbii grecești. La Padova, Demetrios Khalkokondylas a fost cel dintâi titular al catedrei de greacă, ce a luat naștere în 1463, în timp ce Ioan Argyropulos l-a avut la Florența elev pe Lorenzo de Medici. Tot un grec a deschis, în anul 1486 tiparnița greacă din Veneția, pregătind terenul lui Aldo Manuzio.<sup>21</sup>

În al treilea rând, mulți dintre învățații greci veniți în Italia, aveau sau au dobândit în scurt timp o cunoaștere desăvârșită a limbii latine, ceea ce le va permite să joace un rol important în traducerea manuscriselor grecești. Prin traducerea uneori însoțite de comentarii ale unor savanți ca Theodor Gaza (1400-1476) și Ioan Argyropulos (1415-1482) se fixa și un standard de rigurozitate filologică.<sup>22</sup>

În al patrulea rând, profesorii bizantini au introdus un nou stil de învățământ și o nouă tradiție educativă. Elevii erau îndemnați să privească dincolo de structura generală a textelor, și să depășească principiile ciceroniene ale retoricii. Erau învățați să examineze tropii și figurile, ornamentele stilistice, cuvintele de sine stătătoare și silabele, și să recurgă la procedeele analitice subtile și rafinate ale lui Hermogenes. De asemenea, ei trebuiau să se folosească de propriul simț lingvistic și stilistic ca să identifice și să corecteze greșelile din manuscrise. Aceasta abordare critică a textelor literare va pătrunde în cele din urmă și în zona studiilor biblice.<sup>23</sup> Putem spune că Răsăritul a dat Occidentului nu numai cărțile Antichității, ci și "*un anumit suflet cu care să le citească*."<sup>24</sup>

În al cincilea rând, cărturarii greci au adus în Occident textele lui Platon și Aristotel, precum și pe cele ale comentatorilor lor, antici și medievali. În timpul Conciliului de la Florența, din 1438, ale cărui consecințe culturale în Apus au fost mai importante decât cele religioase, lecțiile lui Gemistos Plethon despre Platon și Aristotel vor face cunoscute în Occident disputele bizantine târzii iscate în jurul meritelor convenite unuia sau altuia dintre filosofi. Tot Gemistos Plethon a scris în 1440, pentru latini, tratatul *Despre diferențele dintre Platon și Aristotel*, care datorită numeroaselor polemici pe care le-a stârnit, a contribuit mult la renașterea gândirii occidentale, amorțite de o scolastică îmbătrânită.<sup>25</sup> Lui Plethon i se datorează și întemeierea Academiei platonice florentine, precum și traducerea din Platon și reflecțiile lui Marsilio Ficino. Influența lui se face simțită și în scrierile altui mare platonician, francezul Nicolas de Cues (1401-1464). "*Putem susține pe bună dreptate,*

<sup>18</sup> *ibidem*

<sup>19</sup> Alain Ducellier, *Bizantinii*, Editura Teora, 1997, p. 216

<sup>20</sup> Guglielmo Cavallo, *op. cit.*, p. 135

<sup>21</sup> Alain Ducellier, *op. cit.*, p. 216

<sup>22</sup> Guglielmo Cavallo, *op. cit.*, p. 134

<sup>23</sup> *ibidem*

<sup>24</sup> Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și Romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*, Editura Roza Vânturilor, București, 1992, pp. 247-248

<sup>25</sup> Alain Ducellier, *op. cit.*, p. 217

*că fără contribuția profesorilor greci filosofia Renașterii nu s-ar fi debarasat niciodată de cămașa de forță a scolasticii medievale.*"<sup>26</sup>

Plethon, considerat de unii istorici "*spiritul cel mai original al Bizanțului*", a aflat în Occident o posteritate pe care nu a dobândit-o niciodată în spațiul ortodox, și aceasta întrucât a fost un "*apărător al păgânismului moderat.*"<sup>27</sup> Cu privire la cauzele fenomenului cultural manifestat prin personalitatea de o influență covârșitoare a lui Gemistos Plethon, sunt remarcabile observațiile lui Al. Schmemmann, chiar dacă uneori unilaterale și excesiv de critice:

*"Se vorbește uzual de renașterea Paleologilor, reflectată cum știm în Renașterea apuseană. Bizanțul muribund va fertiliza Apusul, nu cu lumina Ortodoxiei, ci cu antichitatea elenică, cu Platon și Plotin. Căci în Bizanțul însuși în ultimii ani ai existenței lui percepem o subită întoarcere la elenismul pur și la problemele filosofice care odinioară au părut a fi rezolvate în teologia patristică. Legătura dintre Bizanț și Apus, chiar înainte de căderea imperiului, a fost nu moștenirea lor creștină comună, ci neopăgânismul lui Plethon, fondatorul academiei platonice din Florența, înaltul preot a Elenismului pentru întreaga Italie. Acesta a fost prețul plătit pentru teologia oficială, pentru spiritul conservator care a triumfat în Ortodoxia Bizantină.*"<sup>28</sup>

Iată cum explică el acest fenomen: "*Când doctrina Bisericii a devenit autoritate de stat căreia fiecare trebuie să i se supună din obligație, cugetarea greacă a început să caute hrană nouă în filosofia pre-creștină, cu care ea devenise familiară de pe băncile școlii. Ceea ce mai înainte era numai un subiect de studiu în școală, gimnastică a minții, acum dobândește din nou interes independent și vine la viață ca într-o arenă, pentru probleme care nu au putut fi puse în termeni religioși. Credința a rămas, inviolabilă și mai presus de îndoială, dar interesul intelectual în ea a dispărut; impulsul de a o înțelege s-a stins. Încă o dată, dar într-o nouă formă, s-a produs o dihotomie între creștinism și elenism. Aceasta a fost mai înainte un conflict din care creștinismul prin eforturile creative a ieșit victorios. Acum nu mai e nici măcar un conflict; nimeni nu respinge și nu critică creștinismul. Renașterea filosofică bizantină s-a dezvoltat alături de creștinism și paralel cu el, ca o sferă complet autonomă. Modelul cugetării lui Mihail Psellos, un deschizător de drumuri în filosofie la sfârșitul secolului XI, este caracteristică noului spirit umanist. El vorbește despre natura lui Dumnezeu în acord cu Orfeu, Zoroastru, Ammon, Parmenide, Empedocle, și Platon; ruptura cu teologia pare completă.*"<sup>29</sup>

Concluziile lui Schmemmann sunt nu mai puțin radicale: "*Biserica Bizantină a răspuns renașterii filosofice de mai multe ori prin interdicții și anateme, iar teologia oficială s-a dovedit incapabilă de a o învinge din interior, printr-o nouă sinteză creatoare. Creștinismul nu a izbutit să satisfacă nevoile Bizanțului; integritatea lui spirituală a fost violată, și o anume parte a lui – partea creatoare, într-adevăr – l-a tras către lumea cealaltă, non-creștină.*"<sup>30</sup>

Schmemmann consideră că nu putem vorbi de o influență însemnată a Ortodoxiei asupra Occidentului după 1453, căci sub jugul turcesc Răsăritul ortodox nu a mai teologhisit creator, ci a tăcut... A izbutit totuși un lucru: să-și conserve credința, pe care a transmis-o generațiilor viitoare, în așteptarea unor timpuri prielnice. Acestea au fost secolele XIX și XX în care a rodit cu putere și s-a afirmat în Occident gândirea teologică rusă.

<sup>26</sup> Guglielmo Cavallo, *op. cit.*, p. 134

<sup>27</sup> Alain Ducellier, *op. cit.*, p. 217

<sup>28</sup> A. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Harvil Press, London, 1963, p. 230

<sup>29</sup> *ibidem*, p. 231

<sup>30</sup> *ibidem*, p. 231



### 3. Rolul emigrației ruse în afirmarea Ortodoxiei în Occident

Renașterea și afirmarea Ortodoxiei în Europa Apuseană a fost consecința providențială a uneia din cele mai mari drame ale veacului nostru: revoluția bolșevică de la 1917.

În urma emigrației rusești s-a constituit o Arhiepiscopie rusească pentru Europa apuseană, sub jurisdicția Patriarhatului ecumenic de la Constantinopol. Un alt grup de emigranți ruși s-a așezat sub jurisdicția Patriarhatului de la Moscova, iar o a treia grupare, considerându-l pe patriarhul Rusiei prea obedient față de puterea sovietică, s-a constituit în jurul unui Sinod de Episcopi care năzuia să reprezinte "partea liberă a Bisericii ruse".<sup>31</sup> Sinodul episcopilor ruși emigranți, în frunte cu mitropolitul Vitali, și-a stabilit în cele din urmă centrul în Statele Unite, unde exista deja o altă dioceză ortodoxă alcătuită în mare parte tot din emigranți ruși. Autocefalia Bisericii ortodoxe din America a fost recunoscută oficial de patriarhia Moscovei în anul 1970, iar apoi de către majoritatea patriarhiilor ortodoxe, chiar dacă Bisericele elenofone ale Constantinopolului, Alexandriei, Ierusalimului și Greciei și-au declarat opoziția față de aceasta.<sup>32</sup>

Masa refugiaților ruși s-a concentrat mai ales în Franța, iar Parisul a devenit centrul intelectual al emigrației ruse. Institutul de Teologie Ortodoxă Sfântul Serghie, sub conducerea unor profesori de valoare, a jucat un rol important în formarea clerului și elitei laice a Bisericii Ortodoxe din Apus; de asemenea, a avut o contribuție însemnată la dialogul ecumenic. Grație prezenței emigranților ruși, grupuri de occidentali ortodocși au apărut în Franța, Germania, S.U.A. Bisericii ruse din Occident ce ține de Patriarhia Moscovei s-a alăturat și un grup de catolici de stil vechi sub conducere lui Mgr. Winnaert.

*"În ziua de azi problema unei Ortodoxii occidentale se pune în termeni foarte concreți, atât datorită grijii de a mărturisi adevărul, pe care o nutresc numeroși ortodocși, cât și prin necesitatea de a păstra în Biserică masa tinerilor ce au adoptat cultura, limba și obiceiurile țării în care s-au născut."*<sup>33</sup> După Meyendorff, mărturia unei ortodoxii occidentale ar consta în a arăta că anumite aspecte remarcabile ale creștinismului occidental: mișcarea pentru unitate, renașterea patristică, preocuparea pentru mărturisirea socială, mișcarea liturgică, ar căpăta în lumina adevărului Ortodoxiei, o nouă vigoare și s-ar constitui într-o sinteză mai deplină. În același timp, ortodocșii occidentali pot să însușească Bisericii ortodoxe un dinamism misionar și un spirit de organizare pe care ea nu l-a cunoscut în trecut.<sup>34</sup>

Emigrația rusă s-a singularizat prin teologi și gânditori religioși de mare valoare, chiar dacă anumite elemente ale gândirii unora din ei ne îndeamnă la rezervă sau la nuanțări suplimentare. Dintre aceștia s-au remarcat în mod deosebit următorii:

– **S. Bulgakov** (1871-1944), primul decan al Institutului teologic ortodox de la Paris, a creat punți între teologia ortodoxă și filosofia idealistă germană și a încercat, uneori cu succes, să rezolve pe cale speculativă cele mai grele probleme ale dogmaticii creștine. El a deschis seria monografiilor și a studiilor de prezentare a teologiei ortodoxe în Occident, prin lucrări ca: *Icoana și cinstirea icoanei* (1931), *Biserica ortodoxă* (1935), *Cuvântul întrupat* (1943), *Mângâietorul* (1946), *Mielul lui Dumnezeu* (1946) etc. Sofiologia sa, elementele de inspirație origenistă, anumite tendințe gnostice și panteiste, insuficiența distincției dintre ființă, persoane și energii în Sfânta Treime, precum și supralicitarea teologumenelor, sunt puncte importante în care el se abate de la învățătura Bisericii și de la metoda teologiei ortodoxe.

<sup>31</sup> Placide Deseille, *op. cit.*, p. 238

<sup>32</sup> Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, Editura Anastasia, 1996, p. 155, pp. 210-211

<sup>33</sup> *ibidem*, p. 157

<sup>34</sup> *ibidem*, p. 157, p. 193

– **N. Afanasiev** (1893-1966) prin lucrările sale *Două idei de Biserică universală și Biserica Sfântului Duh* (1970) și **A. Schmemmann** (1921-1983) cu *Teologia sinoadelor* (1962), *Din apă și din Duh* (1974), *Euharistia – Taina Împărăției* (1984), *Pentru viața lumii: Tainele și Ortodoxia* (1965), *Introducere în teologia liturgică* (1966) au fost creatorii "ecleziologiei euharistice" și promotorii unei renașteri liturgice în Biserică. Părintele A. Schmemmann, considerat de mulți cel mai mare liturgist ortodox al secolului XX, a contribuit în mod decisiv, alături de **J. Meyendorff**, un alt mare teolog, istoric bisericesc și bizantinolog, la edificarea și dezvoltarea Bisericii ortodoxe din America. Amândoi, venind de la Institutul Saint Serge din Paris, au fost succesiv decani ai Seminarului ortodox Sfântul Vladimir din New York, căruia i-au dat o strălucire mondială. Mărturia Părintelui J. Meyendorff despre unitatea ortodoxă, despre conciliaritate și universalitate, despre natura Bisericii au avut un rol important în definirea relațiilor dintre Bisericile autocefale și diasporă, precum și în cadrul mișcării ecumenice.<sup>35</sup> Dintre lucrările lui Meyendorff amintim: *Biserica ortodoxă ieri și astăzi* (1960), *Sfântul Grigorie Palama și mistica ortodoxă* (1959), *Hristos în teologia bizantină* (1969), *Teologia bizantină* (1974).

– **G. Florovsky** (1893-1979), reputat patrolog, istoric și teolog ortodox, a fost primul care, la Congresul Facultăților de Teologie din 1936, a pledat pentru reîntoarcerea teologiei la izvoarele ei patristice și pentru realizarea unei noi sinteze teologice în spirit patristic. A fost profesor de patrologie la Institutul teologic Sfântul Serghie din Paris până în 1948, apoi decan la Seminarul ortodox Sfântul Vladimir din New-York; a predat istoria Bisericii Răsăritene la universități americane prestigioase, precum Columbia, Harvard și Princeton. Principalele lui lucrări au fost: *Căile teologiei ruse; Părinții Răsăriteni ai secolului IV; Părinții bizantini din secolele V-VIII; Biblie, Biserică, Tradiție: o viziune răsăriteană ortodoxă; Creștinism și cultură; Creație și Răscumpărare; Aspecte ale istoriei Bisericii*. Pe această linie a reînnoirii patristice a teologiei a activat și **V. Lossky**, profesor la Institutul St. Denis, cu lucrări de mare valoare ca: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (1944), *Sensul Icoanelor* (1952, în colaborare cu L. Uspensky), *Teologia negativă și cunoașterea lui Dumnezeu la Meister Eckhart* (1960), *Vederea lui Dumnezeu* (1962), *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (1967), *Paternitatea spirituală în Rusia secolelor XVIII și XIX* (1977, în colaborare cu N. Arseniev). Tot aici putem aminti pe **V. Krivochein** (*Textele simbolice în Biserica Ortodoxă*, 1964-1965, cu traduceri și studii despre Simeon Noul Teolog) și pe părintele **Ciprian Kern** (*Antropologia Sfântului Grigorie Palama*, 1950).

Gândirea teologică a lui Lossky – considerat de unii cel mai citit și influent teolog ortodox al secolului – "ilustrează efortul genial de precizare pozitivă a identității ortodoxe în delimitare critică contrastivă față de creștinismele occidentale pe de parte, și față de influențele profunde exercitate de acestea din urmă asupra Ortodoxiei ruse în ultimele trei secole pe de altă parte. (...) Refractor oricărui ideologism convertit în categorii religioase, Lossky a subliniat întotdeauna dimensiunea riguroasă teologică și ecumenică a Ortodoxiei, situarea identității ei dogmatice și spirituale deasupra oricărui curent filosofic, ideologic și cultural, ca și deasupra tuturor particularismelor și provincialismelor autohtonizante."<sup>36</sup> El a acceptat fatalitatea exilului ca pe o situație misionară providențială pentru destinul ecumenic al Ortodoxiei, ca pe șansa eliberării

<sup>35</sup> *ibidem*, p. 212-213

<sup>36</sup> Ioan Ică jr., *Sensul exemplar al unei vieți și opere: lupta pentru teologie*, studiu introductiv la V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. XV

definitive de complexe istorice și etnice, aceasta implicând, în noul context occidental, reasumarea unei mărturii ortodoxe și a unui etos apostolic, misionar în întreaga lor puritate. În prelungirea eforturilor mitropoliților Filaret de Drozdov și Serghie Stragorodțki, în descendența renașterii filocalice și isihaste a stărețismului de la Sarov și Optina, și a reînnoirii liturgic-euharistice promovate de Sfântul Ioan de Kronștadt, linia adoptată de Lossky este aceea a unei reechilibrări a Ortodoxiei ruse prin reîntoarcerea la sursele originare ale tradiției ei liturgice și spirituale. Această direcție identitară se opunea critic atât experimentului religios estetizant-ezoteric practicat de reprezentanții "noii conștiințe religioase ruse" (D. Merejkovski, N. Berdiaev, V. Rozanov etc.), cât și reducăiei istoriste și moraliste promovate de profesorii Academiiilor teologice, precum și dezvoltărilor speculative ale dogmaticii în sens filosofic, promovate de filosofia religioasă rusă (P. Florenski, S. Bulgakov, N. Berdiaev, S. Frank, I. Karsavin, L. Șestov etc.).<sup>37</sup>

– **P. Florensky** (1882-1943) cu monumentală sa lucrare *Stâlpu și Temelia Adevărului* (1954) și **N. Berdiaev** cu *Sensul creației* (1927), *Un nou Ev Mediu* (1927), *Spirit și libertate* (1935), *Destinul Omului* (1936), *Ideea rusă* (1946), *Sensul istoriei* (1948), *Cunoașterea de sine* (1949), sunt reprezentanții cei mai originali ai gândirii religioase ruse, cu o mare capacitate de deschidere și asimilare a culturii și misticii occidentale, însă pe un temei nu întotdeauna ortodox. Este indiscutabilă contribuția pe care a avut-o Berdiaev la nașterea personalismului francez.

– **L. Uspensky** (*Teologia icoanei*) și părintele **Grigorie Krug** au aprofundat cugetarea teologică cu privire la icoană, aducându-și o contribuție însemnată la redescoperirea și reînnoirea iconografiei în Occident.

– Arhimandritul **Sofronie**, care a mijlocit cunoașterea Sfântului Siluan Athonitul atât pentru lumea răsăriteană, cât și pentru cea apuseană, a exercitat o puternică influență de la Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din Essex, Anglia.

– Opera lui **P. Evdokimov** (*Ortodoxia, Femeia și mântuirea lumii, Vârstele vieții spirituale, Arta icoanei, Hristos în gândirea rusă, Iubirea nebună a lui Dumnezeu* etc.) a evidențiat resursele apologetice ale creștinismului și reprezintă un model exemplar de dialog între teologie pe de o parte, și antropologie, filozofie, psihologie și sociologie, pe de altă parte. A dobândit o considerație deosebită atât din partea Ortodoxiei, cât și din partea celorlalte confesiuni creștine. În dialogul cu Biserica Romano-Catolică cu privire la Filioque, Biserica ortodoxă a folosit și varianta de reconciliere doctrinară propusă de Evdokimov: acceptarea formulei *per Filium*, înțelegând prin aceasta manifestarea *energetică* veșnică a Duhului, de la Tatăl prin Fiul; acceptarea formulei "*condiționale*" a lui Bolotov și depășirea concepției *cauzale* privind nașterea și purcederea.<sup>38</sup> Marile teme ale gândirii lui Evdokimov sunt rolul mediator al femeii, "monahismul interiorizat", ubicuitatea intensivă a Duhului Sfânt, cunoașterea iconică.<sup>39</sup> După cum arăta O. Clement, moștenirea căutărilor ruse a sensului spiritual al erosului, și noua conștiință a valorii spirituale a iubirii

<sup>37</sup> *ibidem*, p. XVII

<sup>38</sup> P. Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în tradiția ortodoxă*, Editura Anastasia, 1995 (cu o fișă bibliografică de V. Răducă)

<sup>39</sup> Th. Baconsky, Cuvânt înainte, p. 7, 1a: P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 1991

umane, se regăsește în mod plener în cugetarea lui Evdokimov, care a știut să o afirme în contextul Europei contemporane, utilizând, spre exemplu simbolistica lui Jung.<sup>40</sup>

După cum spunea Th. Baconski, *"teologii ruși din exil sunt ultimii martori ai creștinismului eshatologic. Ei trec peste perversiunea iluminismului, evită narcisismul Renașterii și demunță delirul aristotelizant al thomismului (...) pentru a-i redescoperi pe Sfinții Părinți."*<sup>41</sup> Iradierea ortodoxiei datorată emigrației ruse este vizibilă în multe medii catolice: nu mai există magazin de obiecte de cult în care să nu se găsească icoane; în Franța, în casele catolicilor, ele au înlocuit adeseori statuile și tabloul religios. Colecția de spiritualitate răsăriteană promovată de mănăstirea catolică de la Bellefontaine se bucură de o mare audiență. Mai multe comunități religioase catolice sau chiar grupuri de laici au adoptat Liturgia bizantină sau au împrumutat elemente ale acesteia, cu scopul de a-și îmbogăți propria lor liturgie latină. Strălucirea duhovnicească a câtorva mănăstiri catolice care s-au deschis spiritualității ortodoxe, precum și influența fecundă a Ortodoxiei asupra unor teologi catolici (cum ar fi De Lubac, Congar, Danielou, Bouyer, Urs von Balthasar etc), ne sugerează care ar fi rezultatele unei pătrunderi și mai adânci a germenului ortodox în creștinătatea apuseană.<sup>42</sup>

După cum constată și O. Clement, mărturia ortodoxă în Europa Occidentală a provocat o practică intensă a rugăciunii lui Iisus în numeroase comunități monahale. Interesul pentru textul și muzica Liturghiei bizantine s-a concretizat și în unele creații proprii, cum ar fi compozițiile muzicale ale lui Andre Gouzes. Mărturia ortodoxă a favorizat înnoirea patristică a unei părți a teologiei catolice, iar temele ortodoxe ale Treimii personale, ale Învierii, ale îndumnezeirii prin Duhul Sfânt au o influență de necontestat asupra reînnoirii harismatice.<sup>43</sup>

Receptarea parțială a spiritualității răsăritene și a liturghiei ortodoxe poate întreține însă o serie de neînțelegeri grave de ordin ecleziologic. Unii călugări catolici care au adoptat ritul bizantin pot fi auziți, spunând: n-am nevoie să devin ortodox, pentru că sunt deja, rămânând în același timp catolic. După cum arăta Placide Deseille, *"însușirea doar a unor elemente din Tradiția ortodoxă, desprinse din contextul eclezial în care-și pot dezvoltă adevărata semnificație, riscă să ducă la grave amăgiri spirituale."*<sup>44</sup>

În conferința Pr. Ioan Ică jr susținută în cadrul sesiunii festive dedicate lui Tomas Spidlik, cu ocazia împlinirii a 80 de ani, pe data de 19 decembrie 1999<sup>45</sup> găsim un avertisment asemănător: În Occident, Răsăritul riscă să fie redus la fascinația exotică a unor elemente liturgice și mistice; atunci când nu sunt juxtapuse sincretist într-o devoțiune privată, ele fac obiectul unor științe orientale care încearcă să reducă Răsăritul la un corpus de idei organizate științific, însă lipsite de viață și de relevanță. Autorul întrebă retoric: *"Avem oare să ne complăcem în dualismul cunoașterii – ea însăși voință de putere – preferându-l consubstanțialității iubirii și înțelepciunii?"*<sup>46</sup>

<sup>40</sup> O. Clement, Cuvânt înainte, p. 7-8, la: P. Evdokimov, *Taina iubirii*, Editura Cristiana, București, 1994

<sup>41</sup> Th. Baconsky, op. cit., p. 7

<sup>42</sup> Placide Deseille, op. cit., p. 239, 232

<sup>43</sup> O. Clement, cit. de: Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești cu teologi ortodocși din străinătate*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995, p. 100

<sup>44</sup> P. Deseille, op. cit., p. 239

<sup>45</sup> Ioan Ică jr., Postfață la: Tomas Spidlik, *Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, p. 385-386

<sup>46</sup> *ibidem*, p. 386

#### 4. Opera de traducere și receptare a scrierilor patristice în Occident. Teologi apuseni receptivi față de spiritualitatea ortodoxă

S-a spus deja că traducerea (și inevitabil receptarea difuză) a scrierilor patristice a fost un proiect al Contrareforme: Biserica romano-catolică, în disputa cu Reforma protestantă și în dorința de extindere spre Răsărit, a încercat să găsească în operele patristice, argumente istorice și justificări teologice pentru linia sa doctrinară, liturgică și spirituală.

După cum arăta Patriarhul ecumenic Bartolomeu I, pentru Răsărit uniaticismul a constituit o experiență traumatică, o rană în trupul Ortodoxiei, după chipul catastrofei istorice de la 1204; dar Dumnezeu s-a folosit și de acest mijloc pentru a aduce Occidentul într-un contact viu cu Ortodoxia și pentru a contribui la descoperirea comorilor acestuia. După 1204 relicvele (furate!) și cultul multor sfinți se răspândesc în Occident și asistăm la o adevărată cucerire a acestuia de către arta bizantină.<sup>47</sup> La fel, "*uniaticismul însuși a provocat o veritabilă transfuzie de sânge răsăritean în Biserica Occidentului (...). Existența Bisericilor uniate, eforturile de a le consolida și extinde, au constituit adeseori primul mobil al studiului părinților greci – și de asemenea, armeni și sirieni – de către teologii occidentali. Chiar și căutarea de argumente împotriva Ortodoxiei, a dus la descoperiri*"<sup>48</sup> fecunde.

Atât din dorința de a nu fi mai prejos de mișcarea umanistă a Renașterii, care răscolea – după o metodă nouă și degajată de criteriile dogmatice – patrimoniul spiritual al antichității creștine, cât și din nevoia de a răspunde pertinent, pe baze istorice, criticii protestante, Biserica romano-catolică a întreprins o amplă cercetare a operelor patristice. Așa a luat naștere în Franța, în anul 1618, *Congregația maurinilor*, înființată de Sf. Maurus. Colecțiile de texte patristice ale *Maurinilor* au o valoare deosebită prin edițiile lor îngrijite dintre care unele sunt neîntrecute până astăzi, prin adunarea unui material considerabil privitor la literatura patristică, precum și prin încercarea de a degaja studiul vechilor autori bisericești de criteriile false care îl împovărau.<sup>49</sup>

Importantă este și colecția lui Marguerin de la Bigne, *Biblioteca SS Patrum*, în 8 volume, Paris, 1575, care au ajuns la 27 volume în ediția din 1677.

În secolul XIX, semnalăm colecțiile de texte patristice ale cardinalilor A. Mai (†1854) și J.B. Pitra (†1889). Colecțiile lui Mai și Pitra cuprind scrieri aparținând autorilor de limbă greacă și latină, și în câteva cazuri chiar siriană sau armeană.

J. Assemani a elaborat *Bibliotheca orientalis*, cuprinzând scriitorii creștini sirieni, în 4 volume, la Roma (1719-1728).

Cea mai mare și mai completă colecție este cea a abatelui J. Paul Migne (†1865) *Patrologiae cursus completus* ", cuprinzând: *Patrologia latină* până la Papa Inocențiu III (†1216) în 221 volume, și *Patrologia greacă* până la Conciliul de la Florența (1439), cu text grec și traducere latină, în 161 volume. Această colecție imensă nu aduce lucruri noi sub raport editorial, fiindcă ea reeditează cele mai bune ediții patristice anterioare, în care de cele mai multe ori nu intervine. Materialul critic și istorico-literar care însoțește această ediție nu e decât arareori opera lui Migne și a colaboratorilor săi, ci aproape în totalitate el

<sup>47</sup> De exemplu, mozaicurile din secolul XIII din absida bazilicii Santa Maria Maggiore din Roma și din baptisteriul de la Florența (Olivier Clement, *Bartolomeu I, Adevăr și libertate – Ortodoxia în contemporaneitate*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, pp. 154-155)

<sup>48</sup> *ibidem*, p. 155

<sup>49</sup> Ioan G. Coman, *Patrologie*, Ediție nouă : Sfânta Mănăstire Derwent, 2000, p. 25

aparține edițiilor anterioare, îndeosebi acelor a Maurinilor, care întovărășeau textul cu prolegomena, note și indice, deseori de întinderea unor adevărate monografii.<sup>50</sup>

Trei colecții de texte datorate academiilor germane se impun printr-o deosebit de exigentă ținută filologică: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* inițiată de Academia de Științe din Viena, cu peste 60 de volume; *Auctores antiquissimi* publicată de Societatea pentru istoria veche a Germaniei, în 13 volume, cuprinzând scriitorii bisericești latini ai secolelor V și VI; *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, editată de comisia Părinților bisericești, instituită de Academia de științe din Berlin. Colecția patristică de la Berlin are o deosebită valoare științifică, întrucât identifică textele grecești ale perioadei de formare a literaturii creștine, în care multe originale sunt nesigure, deteriorate și deformate.<sup>51</sup>

În Anglia semnalăm colecțiile: *Cambridge Patristic Texts*, editată de A.J. Mason, începând din 1899 și cuprinzând texte grecești cu note bogate; *The Ante-nicene Christian Library* inițiată de A. Roberts și J. Donaldson, apărută întâi la Edinburg în 24 de volume (1866-1872) și completată apoi cu o nouă colecție numită *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers*, apărută la New-York în 28 volume (1886-1900).

La începutul secolului XX, în Franța, apar: *Patrologia orientalis*, în 24 de volume, sub conducerea lui R. Graffin și F. Nau și *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, în 100 de volume, cuprinzând scrieri siriene, copte, arabe și etiopice.<sup>52</sup>

În limba italiană există colecția de traduceri patristice *La voce dei SS Padri*, în 5 volume, editată la Milano, 1912-1932.

O mare importanță are colecția *Sources chretiennes*, inaugurată în 1942 de H. de Lubac și J. Danielou, la Paris – Editions de Cerf și la Lyon – Edition de l'Abeille. Cuprinde aproape 450 volume. Este expresia cea mai puternică a renașterii patristice în teologia catolică contemporană.

*Filocalia grecească* de la 1782 este pe cale de a fi tradusă integral în cea mai mare parte a țărilor occidentale, cu mare impact asupra spiritualității apusene. În Franța această traducere este realizată de Jaques Touraille sub supravegherea Părintelui Boris Bobrinskoy și folosește drept introducere prezentările Părintelui Dumitru Stăniloae din marea sa *Filocalie românească*.<sup>53</sup>

În contactul cu textele patristice, și sub influența spiritualității răsăritene, în teologia catolică s-au născut 4 tendințe: reîntoarcerea teologiei la spiritualitate; depășirea perspectivei teologice juridicizante înspre una ontologică, existențială; revalorificarea antropologiei; interesul către viața liturgică. Este vorba de cele mai multe ori de încercări neoficiale, iar uneori întreprinse chiar împotriva oficialității.<sup>54</sup>

Printre promotorii renașterii patristice, liturgice și spirituale în teologia și spiritualitatea romano-catolică, menționăm pe:

– **Henri de Lubac**, iezuit francez, din 1983 cardinal, a contribuit enorm, în perioada postbelică, la răspândirea în mediile catolice a operelor și a gândirii Sfinților Părinți; autor al unor remarcabile studii despre Origen și despre Biserică. A scris:

<sup>50</sup> *ibidem*, p. 26

<sup>51</sup> *ibidem*, p. 26

<sup>52</sup> *ibidem*, p. 27

<sup>53</sup> O. Clement, cit. de: Ioanichie Bălan, op. cit., p. 100

<sup>54</sup> Fr. Andrei, *Spiritualitatea ortodoxă și situația teologiei catolice contemporane* (încercare de sinteză bibliografică), Ortodoxia, nr. 2/1955

*Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953; *La foi chrétienne –essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, 1970; *Catholicisme*, Paris, 1947; *Tragedia umanismului fără Dumnezeu*, 1944; *Libertatea harului*, 1946, și multe alte lucrări.

– **Jean Danielou** (1905-1975), iezuit francez, numit cardinal în 1969, și membru al Academiei Franceze din 1972, și-a exercitat apostolatul în mediile intelectuale și universitare, și care a publicat numeroase scrieri despre Părinții Bisericii. Dintre lucrările lui amintim: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Auber, 1944; *Christianisme et histoire*, Etudes, 1947; *L'incompréhensibilité de Dieu d'après Saint Jean Crhysostome*, 1950; *Essai sur le mystère de l'histoire*, Les Editions du Cerf, 1982<sup>55</sup>; *Les anges et leur mission, Sacramentum futuri* etc. Este remarcabilă monografia sa despre *Origen*, precum și *Theologisches Lexicon fur die Praxis – Sacramentum Mundi*, editat împreună cu K. Rahner (4 volume).

– **Odo Casel** (1886-1948), benedictin german care a fost principalul teolog al înnoirii liturgice în Biserica Romano-Catolică. Întemeindu-se pe doctrina Părinților Bisericii, s-a străduit să demonstreze, în numeroase scrieri, că prăznuirile liturgice ale Bisericii nu evocă doar evenimentele trecute, ci fac prezente în mod real principale momente ale lucrării mântuitoare, la care credincioșii devin părtași.<sup>56</sup>

– **Yves Congar**, teolog dominican, cardinal, cu scrieri de valoare ca: *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, *Vie spirituelle*, nr.2/1935; *Chrétiens désunis*, Paris, 1937; *Le Mystere du Temple*, Paris, 1957; *Pour une Eglise servante et pauvre*, Les Editions du Cerf, Paris, 1963; *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964; *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968; *Situation et taches présentes de la Théologie*, Paris, 1967; *Vraie et fausse reforme de l'Eglise; Eglise et Papauté. Regards historiques*, Paris, 1994 etc.

– **Louis Bouyer**, *Les catholique occidentaux et la liturgie byzantine*, *Dieu Vivant*, nr.21/1952; *La vie de Saint Antoine*; **I. Lemaître**, *La contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens*; **H. Marrou**, *Foi en Jesus-Christ et monde d'aujourd'hui*; **Paul Henry**, specialist în Plotin și gândirea Fericitului Augustin;

– **I. Hausherr**, profesor de spiritualitate răsăriteană la Institutul Pontifical Oriental între anii 1927-1975. A scris: *Sfântul Teodor Studitul. Omul și ascetul după Cateheze*, 1926; *Metoda rugăciunii isihaste*, 1927; *Isihasmul. Studiu de spiritualitate*, 1956; *Numele lui Hristos și căile rugăciunii*, 1960; *Philautia. De la tandrețea pentru sine la caritate, după Maxim Mărturisitorul*, 1952; *Penthos. Învățătura despre plângere în Orientul creștin*, 1944; *Îndrumarea spirituală în Răsărit*, 1955<sup>57</sup>; *Reînnoirea vieții în Hristos*, 1969; *Ascultarea religioasă*, 1969;

– **Hans Urs von Balthasar** (1905-1988), teolog elvețian catolic numit cardinal cu puțin timp înaintea morții sale, personalitate de seamă a catholicismului postbelic, de orientare progresistă. Lucrările lui mai importante au fost: *Dărâmarea bastioanelor*, 1952; *Apocalipsa sufletului german*, 1937-1939, 3 volume; *Karl Barth. Expunere și explicare a*

<sup>55</sup> Publicată la noi, cu titlul: *Reflecții despre misterul istoriei*, Ed. Universității, București, 1996. S-a mai tradus în limba română și lucrarea lui J. Danielou, *Simbolurile creștine primitive*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998.

<sup>56</sup> P. Deseille, *op. cit.*, p. 292

<sup>57</sup> Tradusă în limba română, cu titlul: *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

*teologiei sale*, 1951; *Liturghia cosmică*, 1955; *Frumusețea. O estetică teologică*, 1961-1971; *Drama divină*, 1973-1983, 4 volume; *Teologia*, 1985; *Mic discurs despre iad*, 1987<sup>58</sup> etc.

– **Cristoph Schonborn**, profesor de Teologie dogmatică, membru al Comisiei Teologice Internaționale, membru în comitetul director al Fundației "Pro Oriente", secretar în comitetul de redacție al Catehismului Bisericii Romano-Catolice, cardinal din 1998. Bun cunoscător al teologiei patristice și ortodoxe, ar putea da o nouă orientare teologiei catolice în dialogul cu Biserica Ortodoxă. A scris: *Sofronie al Ierusalimului. Viață monastică și mărturisire dogmatică*, 1972; *Icoana lui Hristos*, 1984<sup>59</sup>; *Unitatea în credință*, 1984; *Existența în trecere*, 1987; *Biserica – ceresc și pământesc*, 1992; *Viața veșnică*, 1992; *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, 1998<sup>60</sup>;

– **Tomas Spidlik**, docent la Institutul Pontifical Oriental din 1955 până în 1990, a continuat eforturile întreprinse de I. Hausherr, pe linia cunoașterii și promovării spiritualității răsăritene. A scris: *Iosif de Volokolamsk. Un capitol al spiritualității ruse*, Roma, 1956; *Sofiologia Sfântului Vasile*, Roma, 1961; *Doctrina spirituală a Sfântului Teofan Zăvorâtul. Inima și Duhul*, Roma, 1965; *Grigorie de Nazianz. Introducere în studiul doctrinei sale spirituale*, Roma, 1965; *Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate creștină*, Rim, 1972<sup>61</sup>; *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, o monumentală tetralogie, cea mai vastă și complexă lucrare consacrată acestei teme: I. *Manual Sistematic*, 1978, II. *Rugăciunea*, 1988, III. *Monahismul*, 1999, IV. *Ideea rusă. O altă viziune despre om și societate*, 1994<sup>62</sup>.

– **Gabriel Bunge**, monah în abația benedictină de rit slavo-bizantin de la Chevetogne, Belgia, din 1962 până în anul 1980, când a devenit eremit la Eremo Santa Croce, lângă Roverendo, Elveția. Aici trăiește după o regulă similară cu a primilor monahi din pustia Egiptului. Sunt de mare valoare traduceri și studiile sale despre viața și învățătura lui Evagrie Ponticul. Principalele sale lucrări au apărut și în traducere românească, la Editura Deisis: *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți*, 1996; *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau Celălalt Paraclet*, 1996; *Evagrie Ponticul. O introducere*, 1997; *Mânia și terapia ei după Ava Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, 1998; *Akedia. Plictiseala și terapia ei după Evagrie Ponticul sau Sufletul în luptă cu demonul amiezii*, 1999; *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după Ava Evagrie Ponticul*, 2000;

– **Enzo Bianchi**, fondatorul și părintele duhovnicesc al comunității monastice de la Bose, a organizat colocviile de spiritualitate: *Sfințenie și cultură în Rusia ortodoxă*, dedicate Sfinților Serghie de Radonej (1993), Nil Sorski (1994) și Paisie Velicikovski (1995), și a editat multe din scrierile duhovnicești ale Răsăritului. Lucrarea sa principală *Cuvânt și rugăciune* a fost publicată și în limba română, Ed. Deisis, 1996.

Receptarea Sfinților Părinți și mărturia ortodoxă în Occident a dus și la convertiri, spre exemplu Kallistos Ware, Andrew Louth, Placide Desseile, Serafim Rose etc.

În teologia protestantă, au construit punți înspre teologia și spiritualitatea ortodoxă: **Fairy von Lilienfeld**, profesoară la catedra de Istorie și teologie a Bisericilor răsăritene, din Erlagen, o remarcabilă cunoscătoare a istoriei și teologiei ruse și creatoarea unei adevărate școli dedicate aprofundării valorilor creștinismului răsăritean în teologia protestantă germană;

<sup>58</sup> trad. rom. : Ed. Anastasia, București, 1994.

<sup>59</sup> trad. rom. : Ed. Anastasia, București, 1996.

<sup>60</sup> trad. rom. : Ed. Anastasia, București, 2000

<sup>61</sup> trad. rom. : Ed. Ars Longa, Iași, 1995

<sup>62</sup> trad. rom. : Ed. Deisis, 1997, 1998, 2000, 2002



**Friederich Heyer**, reputat specialist în știința confesiunilor și cunoscător al Bisericilor răsăritene, la Univesitatea din Heidelberg; **Edmund Schlink**, cu celebra sa lucrare *Dogmatica ecumenică* (Heidelberg, 1983); și îndeosebi **Karl Christian Felmy**, care a succedat profesoarei Fairy von Lilienfeld la catedra de Istorie și Teologie a Bisericilor răsăritene a Facultății de Teologie evanghelică a Universității din Erlagen-Nurnberg, și care îngrijește seria "Izvoare și studii de teologie ortodoxă: Oikonomia ". Opera sa principală: "*Introducere în teologia ortodoxă contemporană*", atât prin conținut, cât mai ales prin metoda hermeneutică aplicată (ce sesizează primatul experienței ecleziale în Ortodoxie), "*este o lucrare de excepție cu valoare exemplară chiar și pentru teologii ortodocși cărora le oferă o lecție de înțelegere în același timp congenială și riguros științifică a propriei lor tradiții.*"<sup>63</sup>

### 5. Impactul teologiei răsăritene asupra Conciliului II Vatican

Conciliul II Vatican (1962-1965), spre deosebire de Conciliul I Vatican (1870), a fost un conciliu al "deschiderilor și al dialogului", chiar dacă acestea au fost sub așteptări și au dezamăgit în puncte esențiale atât pe ortodocși, cât și pe romano-catolicii cu vederi înnoitoare, progresiste. Cea mai mare dezamăgire a venit din faptul că deciziile Conciliului II Vatican au consolidat primatul și infailibilitatea papală, prin afirmarea subordonării și dependenței *nereciproce* a Colegiului episcopal față de pontiful roman. Totuși putem vorbi de o anume apropiere și o mai bună cunoaștere între cele două Biserici, prin prezența unor observatori ortodocși la Conciliu (din partea Patriarhiei ecumenice, a Patriarhiei Alexandriei, a Bisericii Ortodoxe Ruse, a Bisericii Ortodoxe Bulgare, a Bisericii Ortodoxe Sârbe, și a Bisericii Ortodoxe a Georgiei)<sup>64</sup>; prin referirile mai dese ale participanților la doctrina și tradiția patristică; prin precizarea că Biserica Romano-Catolică nu este numai o organizație juridică, ci și poporul lui Dumnezeu și o Biserică-comuniune; prin acordarea unui loc mai important sacramentalității și colegialității episcopale;<sup>65</sup> prin recunoașterea valorii patrimoniului doctrinar, liturgic și spiritual al Ortodoxiei.

Trei mari idei ortodoxe au fost recuperate parțial: conciliaritatea, ca metodă de a interpreta doctrina; catolicitatea – imperfectă, dar reală – a Bisericii locale; colegialitatea episcopală.<sup>66</sup>

Cu privire la prezența observatorilor la lucrările Conciliului, Ed. Schlink a considerat un progres faptul că observatorii au primit același scheme ca Părinții conciliari și au putut să-și exprime liber opiniile. Iar Y. Congar spunea: "*Va fi greu să se poată măsura influența observatorilor asupra Conciliului. În unele cazuri, fraze sau paragrafe întregi au fost redactate direct la intervenția lor orală sau scrisă*".<sup>67</sup> Un rol însemnat în Conciliu l-au

<sup>63</sup> Ioan I. Ică jr., *Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni*, introducere la: Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 9, p. 28

<sup>64</sup> Unii teologi ortodocși au calificat negativ faptul că Bisericile ortodoxe n-au avut o poziție unitară cu privire la trimiterea sau netrimitearea observatorilor la Conciliu.

<sup>65</sup> I. Rămureanu, prefată la: Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica Romano-catolică și Biserica ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970*, teză de doctorat, Ortodoxia, nr. 1/1976, p. 53

<sup>66</sup> Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a BOR, București, 1994, p. 86; pentru detalii, vezi D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican și ecurile ei în teologia contemporană*, Ortodoxia, nr. 3/1972

<sup>67</sup> cit. de C. Vasiliu, *op. cit.*, p. 89

avut și unii reprezentanți ai Bisericilor unite, cum a fost de exemplu, Patriarhul Maxim IV al melchiților, recunoscut în multe privințe ca o voce ortodoxă. Este revelator cuvântul lui De Provenchese, episcop de Aixen Provence, la cea de-a treia sesiune a Conciliului II Vatican: "*Cine a reamintit aici la Conciliul II de la Vatican perspectivele teologice cele mai fundamentale? Orientalii. Cine a arătat că colegialitatea nu avea numai caracter juridic, ci și sacral și tainic? Orientalii. Noi le datorăm multe lucruri foarte adevărate.*"<sup>68</sup> Teologi catolici ca O.Rousseau, A. Grillmeier și Y. Congar recunosc contribuția creștinismului răsăritean la redescoperirea noțiunii de taină a Bisericii, noțiune afirmată în documentul cel mai important al Conciliului, *De Ecclesia*.<sup>69</sup>

Din documentul *De Oecumenismo* reținem ca pozitive: tonul și vocabularul prielnic dialogului, menționarea mișcării ecumenice, speranța refacerii unității, colaborarea pe plan social. Negativă a fost însă canalizarea unității spre Roma, precum și menționarea Bisericilor unite. (Statutul acestora a fost consolidat și chiar dat ca model de unire a Bisericilor, printr-un alt decret: *De Ecclesiis orientalibus catholicis*, considerat de observatorii ortodocși prozelitist și ofensator pentru Ortodoxie). În opinia lui Paul Evdokimov, prin acest decret Biserica Romano-Catolică a ajuns la limita posibilităților sale, dacă se ține cont de tensiunea curentelor sale interne.<sup>70</sup>

Prin constituția liturgică "De Sacra Liturgia", Conciliul II Vatican a aprobat reactivarea unor practici care au existat în Biserică înainte de 1054: introducerea limbilor naționale în cult, împărțirea sub ambele forme, slujirea în sobor, reînființarea diaconatului, autonomia Bisericilor Romano-Catolice locale. Reactivarea acestor practici s-a făcut sub impulsul și influența Bisericii ortodoxe, care le-a păstrat și le-a dovedit însemnătatea în viața Bisericii.<sup>71</sup>

## 6. Poziția Bisericii răsăritene față de ecumenism. Influența Ortodoxiei asupra mișcării ecumenice

Potrivit unei caracterizări, mișcarea ecumenică promovează refacerea unității văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei, pe calea acordurilor și dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării și asistenței reciproce interbisericești.<sup>72</sup> Patriarhul Iustin Moiescu considera mișcarea ecumenică "*fenomenul cel mai caracteristic al vieții creștine din secolul nostru*"<sup>73</sup> (sec.XX).

Principala organizație care manifestă și dă expresie instituțională mișcării ecumenice este Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Acest organism creștin internațional a fost înființat la Geneva în 1948<sup>74</sup>, ca o "*asociație frățească de Biserici care-l acceptă pe*

<sup>68</sup> cit de Barbu Gr. Ionescu, *A treia sesiune a Conciliului II de la Vatican*, Ortodoxia nr. 4/1964, p. 491

<sup>69</sup> C. Vasiliu, op. cit., p. 91

<sup>70</sup> *ibidem*, p. 96

<sup>71</sup> *ibidem*, p. 120

<sup>72</sup> Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Editura România creștină, București, 1999, p. 243

<sup>73</sup> Cuvântarea rostită de Patriarhul Iustin Moiescu la sediul CEB în 21 octombrie 1981, publicată în BOR, nr. 11-12/1981

<sup>74</sup> Au participat 146 de biserici, dintre care numai 4 ortodoxe: Patriarhia de Constantinopol, Biserica Ciprului, Biserica Greciei și Episcopia misionară ortodoxă română din America. Din 1961 s-au alăturat C. E. B Bisericile Ortodoxe din Alexandria, Ierusalim, Rusia, România, Bulgaria și Polonia.

*Domnul nostru Iisus Hristos, ca Dumnezeu și Mântuitor* " și care – în urma adoptării unei baze cu caracter trinitar la cea de-a treia adunare generală de la Delhi, 1961 – "*caută să împlinescă împreună chemarea lor comună pentru slava lui Dumnezeu cel Unul: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.*" La înființarea CEB și-au adus o contribuție importantă o serie de personalități bisericești și teologi ortodocși: Germanos de Tiatira, Evloghie, Nicolaos de Nubia, Irineu de Novisad, Nectarie al Bucovinei, Ștefan al Sofiei, Dionisie al Poloniei, Demetrius Balanos, Panaghiotis Bratsiotis, Mihail Konstantinidis, Hrisostomos Papadopulos, Hamilcar Alisivatos, Georges Florovsky, Ștefan Zankow, Iuliu Scriban, Teofil Ionescu, T.M. Popescu, I.G. Coman, Vasile Ispir, Serghie Bulgakov, Leo Zader și alții.<sup>75</sup>

În teologia ortodoxă nu există o poziție unitară cu privire la mișcarea ecumenică: unii teologi și duhovnici, consideră ecumenismul o pan-erezie<sup>76</sup>, alții, cu riscul relativismului dogmatic și eclezialogic, manifestă o largă deschidere ecumenică și consideră ecumenismul o prioritate, iar alții au o poziție echilibrată, de deschidere reținută și rezervată.

Încă de la întemeierea CEB, Gh. Florovsky a arătat care este temeiul participării ortodoxe la mișcarea ecumenică: "*Consider o asemenea participare nu numai îngăduită și posibilă pentru ortodocși, ci mai mult, ca pe o îndatorire care decurge din însăși esența conștiinței ortodoxe și din obligația care-i revine adevăratei Biserici de-a mărturisi fără oprire, peste tot, în sinagogi, în fața regilor și a prinților. (...) Înțeleg participarea Bisericii Ortodoxe la mișcarea ecumenică în prelungirea activității ei misionare. (...) Ortodoxia este adevărul universal, adevărul întregii lumi, al tuturor timpurilor și al tuturor popoarelor. Acestea sunt motivele pentru care Biserica Ortodoxă este nu doar chemată, ci și obligată să mărturisească adevărul lui Hristos în toate vremurile și în toate locurile, în fața lumii întregi.*"<sup>77</sup> Pentru a se evita tendințele de relativizare și superficializare în dialogul ecumenic, G. Florovsky avea obiceiul să reamintească importanța a ceea ce el numea un "ecumenism în timp", care presupune unitatea profundă de credință cu Sfinții Părinți<sup>78</sup>. Este remarcabil faptul că aceeași idee a fost afirmată de prestigiosul patrolog catolic Andre de Halleux, în lucrarea sa "*Patrologie și ecumenism*": "*Ecumenismul în timp*" este singurul garant al autenticității "*ecumenismului în spațiu*" preconizat de mișcarea ecumenică modernă. Halleux consideră că numai autoritatea patristică poate să asigure Bisericii, în dialogul și în polemica lor, o referință și un criteriu comun pentru interpretarea misterului revelat în Sfintele Scripturi. De aceea, "*sarcina cea mai importantă a patrologiei este astăzi de ordin ecumenic*"<sup>79</sup>. Pentru un model patristic al unității a pledat și G. Florovsky: "*Teologul ortodox poate și trebuie să reprezinte nu atât Răsăritul contemporan, cât însăși antichitatea ecumenică... Antichitatea, se înțelege de la sine, este importantă mai mult prin caracterul ei totalizator, sintetic, decât prin vechimea ei. În economia ecumenismului, Ortodoxia traduce momentul patristic.*"<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Ion Bria, op. cit., p. 244

<sup>76</sup> Au exprimat o asemenea opinie Pr. Iustin Popovici, Serafim Rose, unii ierarhi și teologi greci (C. Mouratidis, A. Delimpasis, arhim. Spiridon Bilalis, Alexander Kalomiros etc.), precum și unii reprezentanți ai monahismului atonit. Opinia acestora este criticată de N. Corneanu, op. cit., pp. 114-119.

<sup>77</sup> G. Florovsky, *Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam*, în *Irenikon*, nr. 22/1949, p. 9-10

<sup>78</sup> în B. Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2002, p. 272

<sup>79</sup> Andre de Halleux, *Patrologie și ecumenism*, p. XI-XIII

<sup>80</sup> G. Florovsky, op. cit., p. 10

Există numeroase documente în care Bisericile Ortodoxe s-au pronunțat cu privire la raportul lor cu Mișcarea ecumenică, și cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Reluând recomandarea Conferinței panortodoxe de la Rhodos (1961) de a studia mijloacele de apropiere și unitate a Bisericilor într-o perspectivă panortodoxă, cea dintâi conferință panortodoxă preconiliară (Geneva, 1976) a decis ca "*participarea Bisericii Ortodoxe să fie continuată și intensificată în ansamblul Mișcării ecumenice*". Până în 1985, ortodocșii au elaborat criterii ecleziologice și principii de colaborare pozitivă cu CEB.

Îată câteva din ele:

– "*Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii "per se", care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci dezmembrarea istorică a creștinilor. Schisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creștine de Biserica neîmpărțită, care se află în continuitate directă cu Apostolii și cu Tradiția patristică.*

*Dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci la nivelul conținutului doctrinei de credință.(...)*

– *Există o relație organică între unitatea de credință și comuniunea euharistică, în sensul că Euharistia este expresia vizibilă, sacramentală a unei Biserici locale care face aceeași mărturisire de credință.*

– *Există elemente reciproc convergente și complementare în toate Bisericile creștine. Acceptarea ecumenică a acestor elemente nu înseamnă un acord separat asupra unei doctrine specifice, ci integrarea lor în "credința comună" a Tradiției neîntrerupte"<sup>81</sup>*

Potrivit învățăturii Bisericii, Tradiția comună a primului mileniu, confirmată de cele șapte sinoade ecumenice (325-787), constituie inima și paradigma ecumenică a creștinismului universal, iar sobornicitatea sau universalitatea Bisericii este dată de caracterul ortodox al normei de credință. Biserica este "catolică" numai dacă mărturisește doctrina ortodoxă, conformă cu regula apostolică. Doctrina are numai criteriile sau evidențele interne Bisericii, deoarece adevărul este însăși mărturia Duhului Sfânt în conștiința Bisericii, care conferă autoritate Scripturii, Tradiției și învățăturii dogmatice.<sup>82</sup> Catolicitatea înaintea de a fi o extensie geografică universală, orizontală trebuie să fie plenitudine interioară, verticală, a comuniunii cu Hristos.

În literatura teologică de specialitate, s-a identificat un număr considerabil de probleme ecleziologice cu implicații ecumenice: viziunea unității văzute, istorice; "vestigia ecclesiae"; limitele Bisericii; iconomia ca tipologie ecumenică; receptarea convergențelor teologice, rezultate din dialogul ecumenic; uniatismul; folosirea ritului bizantin; comuniunea euharistică.<sup>83</sup>

Mitropolitul Nicolae Corneanu precizează și o anumită *terminologie ecumenistă*, care reflectă diversele teme și probleme cu care se confruntă ecumenismul și teologia ecumenică: unitate în diversitate; identitate și conciliaritate; comuniunea Bisericilor; catolicitatea; sincretismul; prozelitismul; dialogul; universal și particular; vertical și orizontal; integrismul; secularizarea; solidaritatea; participarea; ascetismul.<sup>84</sup>

În teologia apuseană, și chiar în cea ortodoxă (la români Ion Bria), s-a încercat să se introducă termenul de Teologie ecumenică în locul celui clasic de Teologie Simbolică,

<sup>81</sup> Ion Bria, *op. cit.*, p. 247

<sup>82</sup> Ion Bria, *op. cit.*, 1999, p. 237-238

<sup>83</sup> *ibidem*, p. 250-261

<sup>84</sup> N. Corneanu, *op. cit.*, pp. 123-157

ba chiar s-a vorbit de o dogmatică ecumenică. Majoritatea teologilor ortodocși nu agreează acest termen datorită impreciziei și ambiguității lui.

După 1985, mai precis de la a șaptea Adunarea generală a CEB (Canberra, 1991), relațiile dintre Bisericele Ortodoxe și CEB intră într-o fază critică. În textul intitulat *Reflexiuni ale participanților ortodocși* (la adunarea mai sus menționată) se face aluzie la abaterea Consiliului de la scopul lui inițial, anume restaurarea unității văzute a Bisericilor, și la transformarea lui într-un "*forum de schimb de opinii fără nici o bază teologică creștină specifică*". De asemenea, în Mesajul adoptat de șefii Bisericilor ortodoxe, la Fanar, 1992, "*ortodocșii dezaprobă cu tărie anumite evoluții recente în cadrul contextului ecumenic, precum hirotonia femeilor întru preoție și folosirea limbajului inclusiv în cazul referirii la Dumnezeu, ceea ce creează obstacole serioase în calea restaurării unității*." Mesajul patriarhilor ortodocși de la Patmos, din 1995, are în vedere printre deviațiile mișcării ecumenice, și admiterea homosexualității ca orientare sexuală morală. Potrivit unor comentatori, găsim aici un ultimatum pe care Biserica ortodoxă îl dă Mișcării ecumenice. "*Aceasta, dacă va rămâne în continuare în mrejele acestor teologi care fiind mai ales sociologi improvizați și politicieni dezorientați, nu au nimic cu teologia, va face Biserica Ortodoxă să-și reconsidere participarea la ecumenismul practicat de CEB de la Geneva*."<sup>85</sup> Patriarhia Georgiei se retrage din CEB în 1997, urmată de Bulgaria în 1998. Consultația inter-ortodoxă de la Tesalonic, din 1998, critică anumite curente teologice ale unor Biserici protestante membre ale Consiliului, și recomandă delegaților ortodocși la Adunarea de la Harare (1998) să nu participe la serviciile ecumenice, la cult și la alte ceremonii religioase; să nu ia parte la vot, decât în cazuri particulare.<sup>86</sup>

Referindu-se la situația ecumenică actuală, mulți comentatori vorbesc de o criză a mișcării ecumenice. Criza ecumenismului înseamnă, în opinia Mitropolitului N. Corneanu, că "*Dumnezeu ne judecă pentru tot lucrul pe care l-am fi putut înfăptui dar nu l-am știut duce până la capăt ori l-am săvârșit rău*."<sup>87</sup> Dificultățile apărute nu trebuie să ducă la renunțare, ci la sporirea eforturilor de a duce mai departe progresele realizate, care sunt încurajatoare, și deschizătoare de perspective.<sup>88</sup>

În discuțiile ecumenice, ortodocșii trebuie să aibă o viziune eclezială limpede și fermă. Să repudieze falsul ecumenism care tăgăduiește unitatea vizibilă a Bisericii spunând că Biserica lui Hristos este împărțită între diversele confesiuni creștine. Enciclica Sinodului Bisericii ortodoxe din America, din 1976, avertiza asupra a 3 pericole care amenință mișcarea ecumenică și sunt declanșatoare de crize: *relativismul dogmatic și eclesiologic*, care respinge însăși ideea de unicitate a Bisericii și de valoare absolută a Tradiției; *mentalitatea secularizată*, pentru care unitatea ar consta în construirea unor lumi mai bune prin acțiune politică, socială și economică; *practicile eronate* în materie de unire: comuniunea sacramentală și con-slujirea liturgică, care nu se pot realiza în afara unității de credință.<sup>89</sup>

După cum arăta Placide Desseile, este dificil să apreciem ce influență a exercitat până acum mărturisirea ortodoxă în cadrul CEB, dar este probabil că ea a adus o nouă conștientizare a

<sup>85</sup> vezi I. Bria, *op. cit.*, p. 248

<sup>86</sup> *ibidem*, p. 249

<sup>87</sup> N. Corneanu, *op. cit.*, pp. 109-119

<sup>88</sup> *ibidem*, p. 119

<sup>89</sup> P. Desseile, *op. cit.*, p. 244, pp. 263-264

datelor celor mai însemnate ale Tradiției apostolice.<sup>90</sup> Momentele semnificative din activitatea C.E.B în care se poate vedea o anumită influență ortodoxă, sunt următoarele:

– Declarația de la Toronto (1950), despre Biserică, Bisericile și Consiliul Ecumenic, în care se recunoaște dreptul fiecărei biserici de a-și păstra eclesiologia ei proprie, condiție indispensabilă pentru participarea (fără compromisuri dogmatice) a Bisericii Ortodoxe la acest organism ecumenic.<sup>91</sup> Dar după cum arăta Mitropolitul Ioannis Zizioulas, dacă a fost înțelept să se înceapă cu "laissez-faire"-ul și relativismul eclesiologic de la Toronto, ar fi catastrofal să se sfârșească cu el.<sup>92</sup>

– Conferința "Credință și Constituție" de la Lund, 1952, în care se arată că unitatea nu poate fi o simplă comuniune spirituală, nici o coexistență a confesiunilor, ci o "unitate hristologică", văzută.

– "Conferința Comisiei Credință și Constituție de la Montreal, 1963, adoptă formula *the paradosis of the kerygma*, în sensul de "tradiția credinței apostolice", sursă unică a vieții Bisericii, care precede scrierile Noului Testament și documentele Tradiției"<sup>93</sup> astfel, se clarifică într-un înțeles apropiat de cel ortodox (deși nu complet) raportul dintre Scriptură, Tradiție și tradiții.

– Adunarea generală de la Nairobi, 1975, propune un model de *unitate conciliară* a Bisericilor.

– CEB recomană Bisericilor membre, în vederea receptării oficiale, convergențele teologice afirmate în documentul *Botez, Euharistie și Preoție*, document propus de Comisia "Credință și Constituție" la Lima, 1982.<sup>94</sup>

Potrivit comentariului lui I. Bria, Zizioulas identifică 4 principii eclesiologice ortodoxe care s-au reflectat într-o anumită măsură în activitatea CEB, și de aprofundare cărora depinde viitorul mișcării ecumenice.

1. Biserica este *una și numai una*; ea este o *entitate istorică*. Ortodocșii vor ca ceilalți creștini să ia în serios unitatea vizibilă a Bisericii.
2. Biserica este o *entitate eshatologică*.
3. Biserica este o *entitate relațională*. Ortodocșii sunt în mișcarea ecumenică să amintească însemnătatea Tradiției și a receptării ei creatoare. Mișcarea ecumenică trebuie să vadă misterul Bisericii din perspectiva receptării permanente.
4. Biserica este o *entitate sacramentală*. Prin documentul despre Botez, Euharistie și Preoție de la Lima, 1982, bisericile protestante au făcut un mare pas către teologia sacramentală.<sup>95</sup>

Contribuția și influența pe care a exercitat-o Biserica ortodoxă asupra mișcării ecumenice e prezentată sintetic în câteva articole din nr.4/1999 al revistei *The Ecumenical Review*. În primul rând, prezența reprezentanților ortodocși a contribuit la îndepărtarea din

<sup>90</sup> *ibidem*, pp. 264-265

<sup>91</sup> Totuși, mulți teologi cred că se poate vorbi de o eclesiologie implicată pe care o posedă în comun Bisericile membre în C. E. B. Este vorba de *unitatea lor spirituală*, unitate care are își are temeiul în voința lui Hristos "ca toți să fie una" și care trebuie să fie manifestată progresiv într-un mod mai văzut și mai deplin. (*ibidem*, p. 247)

<sup>92</sup> I. Zizioulas, *The Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, p. 41

<sup>93</sup> I. Bria, *op. cit.*, p. 246

<sup>94</sup> *ibidem*, p. 246

<sup>95</sup> vezi I. Bria, *op. cit.*, p. 262

conștiința lumii apusene a multor prejudecăți și neînțelgeri bazate pe ignoranță. În al doilea rând, participarea ortodoxă a făcut ca ecumenismul să nu rămână doar o mișcare pan-protestantă, lărgind caracterul ecumenic al CEB. Nu este nici un dubiu că prezența Ortodoxiei în CEB a făcut mult mai ușoară aderarea anglicanilor și a vechilor-catolici. În al treilea rând, ortodocșii au impus o agendă de lucru serioasă, și teme de importanță crucială în dialogul ecumenic: o întreagă problematică ecleziologică, importanța Tradiției, succesiunea apostolică, Sfintele Taine, preoția, venerația sfinților, comuniunea sfinților și a Fecioarei Maria. În al patrulea rând, Ortodoxia a pus în evidență însemnătatea capitală a liturghiei în înțelegerea Bisericii și în căutarea unității lumii creștine; și a contribuit la promovarea mișcării liturgice în creștinătatea apuseană. În al cincilea rând, a descurajat prozelitismul. Mai presus de orice, Ortodoxia a ținut constant înaintea întregii mișcării ecumenice idealul unei "Una Sancta", cu o unitate indivizibilă, de nezdruccinat; și a descurajat alte biserici de la a accepta o înțelegere pur federalistă a unității.<sup>96</sup>

În numărul 2-3/1996 din *The Greek Orthodox Theological Review*, cu tema Ortodoxia și mișcarea ecumenică, W.G. Rush, arată numeroasele beneficii pe care Ortodoxia le-a adus mișcării ecumenice. Ortodoxia a ținut și a pus în lumină înaintea bisericilor despărțite: baza lor comună în Scriptură și Tradiție, incluzând definițiile celor 7 sinoade ecumenice; centralitatea Întrupării cu implicațiile ei etice; doctrina Sfintei Treimi și semnificațiile ei în *koinonia*; importanța euharistiei și natura comuniunii euharistice; înțelegerea Bisericii, ca popor al lui Dumnezeu, nu doar ca un grup sociologic, ci ca proiecție istorică a comunității apostolice; înțelesul misiunii Bisericii; accentul pe pneumatologie care are drept rezultat o atitudine de umilință față de Biserică; dimensiunea doxologică a teologiei: aceasta este mai mult decât o învățătură academică, rodește în contextul comunității liturgice și este înrădăcinată în experiența sfinților. În concluzie, mișcarea ecumenică modernă nu poate fi imaginată fără participarea Ortodoxiei.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> David Justin, *Orthodox Participation in Early Ecumenical Conferences*, în *The Ecumenical Review*, nr. 4/1999, pp. 389-391

<sup>97</sup> William G. Rush, *The Orthodox Presence in the Ecumenical Movement: An Ecumenical Assessment*, *The Greek orthodox theological review*, nr. 2-3/1996, pp. 179-186

**TEOLOGIE PRACTICĂ**

**7 COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT**

**VASILE STANCIU**

**ZUSAMMENFASSUNG. Rumänischen Weihnachtslieder für gemischten Chor harmonisiert.** Das Chorallied in der Rumänischen Orthodoxen Kirche steht in Verbindung auch mit der Sammlung, mit der Verarbeitung und mit der Übereinstimmung der Weihnachtslieder.

Die bekanntesten Sammlungen mit rumänischen Weihnachtsliedern gehören den Komponisten Gh. Cucu, George B., Tiberiu B., Sabin Dragoi, Emil M., Teofil C., Cornel G., T. Popovici, U. Popovici, Gh. Șoima, Augustin B., u.a.

Die jüngste massige Sammlung von Weihnachtsliedern gehört dem Solisten von Volksmusik, der Dozent Ioan Bocsa. Im Vorwort des Werkes präzisiert der Autor: „das Werk bildet auch eine Ehrenbezeugung für unsere grosse Vorgänger [B. B. Drăgoi] und für alle die sich mit Scüchtenheit und Liebe, den rumänischen Weihnachtsliedern geweiht haben.“

Ich habe mich dieser unbekanntes Sammlung bedient um einige Weihnachtslieder auszuwählen und sie für einen gemischten Chor harmonisiert.

So werden sie eintreten als Interpretationen von der Choralen Kunstgruppen, die von der so geliebte Tradition der Weihnachtslieder belebt sind.

Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română este legată și de culegerea, prelucrarea și armonizarea colindelor și a cântecelor de stea. Cele mai cunoscute colecții de colinde românești aparțin compozitorilor Gheorghe Cucu<sup>1</sup>, George Breazul<sup>2</sup>, Tiberiu Brediceanu<sup>3</sup>, Sabin Drăgoi<sup>4</sup>, Emil Monția<sup>5</sup>, Teofil Coste<sup>6</sup>, Cornel Givulescu<sup>7</sup>, Timotei Popovici<sup>8</sup>, Vasile Popovici<sup>9</sup>, Gheorghe Șoima<sup>10</sup>, Augustin Bena<sup>11</sup>, ș.a.

<sup>1</sup> Gheorghe Cucu, *218 Colinde muntenești*, manuscris autograf în Biblioteca G. Breazul; *200 Colinde populare culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924 – 1927*, ediție postumă îngrijită de C. Brăiloiu, Buc. Ed. Soc. comp. rom. 1936;

<sup>2</sup> George Breazul, *Colinde*, Ed. Fundației culturale, Craiova, 1938;

<sup>3</sup> Tiberiu Brediceanu, *Colinde pentru voce și pian*, Leipzig, 1924;

<sup>4</sup> Sabin Drăgoi, *303 Colinde* cu texte și melodii, Craiova, 1930;

<sup>5</sup> Emil Monția, *Colinde și cântece de stea*, Craiova, 1928;

<sup>6</sup> Teofil Coste, *12 Colinzi de Crăciun pentru coruri diferite*, Cluj, 1943.

<sup>7</sup> Cornel Givulescu, *30 colinde* pentru Cor de bărbați, an nedat;

<sup>8</sup> Timotei Popovici, Florile Dalbe, *Colecție de colinde și cântece de stea*, Tip. Scrisul românesc, Craiova, 1928;

<sup>9</sup> Vasile Popovici, *Cântece (colinde) de Crăciun și Anul Nou*, din jud. Dâmbovița și Ialomița, Buc. 1934;

<sup>10</sup> Gheorghe Șoima, *Opt colinde pentru cor mixt*, Sibiu, 1940.

<sup>11</sup> Augustin Bena, *Repertoriu coral*, Timișoara, 1938;



VASILE STANCIU

Cea mai recentă culegere masivă de colinde aparține solistului de muzică populară Conf. Univ. Ioan Bocșa<sup>12</sup>. În *Cuvânt înainte*, autorul ține să precizeze că „lucrarea constituie și un omagiu adus marilor noștri înaintași, Brăiloiu, Bartók, Drăgoi și tuturor celor care cu sfială și dragoste s-au aplecat asupra colindei românești”.

Folosindu-mă de această colecție inedită, am selectat câteva colinde și le-am armonizat pentru cor mixt, pentru ca în acest fel să intre în circuitul interpretativ al formațiilor corale animate de tradiția atât de îndrăgită a colindelor de Crăciun.

# 7 COLINDE românești armonizate pentru cor mixt

de

Pr. Vasile STANCIU

**Cluj-Napoca  
2004**

---

<sup>12</sup> *1484 Colinde cu text și melodie*, Ed. „Media Musica” a Academiei de Muzică „Gh. Dima”, Cluj-Napoca, 1999, vol. I, II.

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

Sloboză-ne, gazdă-n casă

Din Colecția Ioan Boeşa

Armonizare: Dr. Vasile Stanciu

**Moderato** *mf*

S

1. Slo-bo-ză-ne gaz - dă-n ca - să,  
 2. Ca-tă-ră-ploa-ie de var-să,  
 3. Că-ciu-li-ta mi s-o spar-tu,  
 4. Ca-lu-mi-s-o cum-pă-ri-tu, Flori-le-s dă-l-be,  
 5. Ca-lu-tre-be pot-co-vi-tu,  
 6. Cu-pot-coare de co-la-cu,  
 7. Cu-n-pa-har-de vin cu-ra-tu,  
 8. Noi vă-zim să-tră-i-tu,

A *M* gaz-dă-n ca-să, Flo-ri-le dă-l-be,

T *M* gaz-dă-n ca-să, Flo-ri-le-s dă-l-be,

B *M* gaz-dă-n ca-să, Flo-ri-le dă-l-be,

*mp* *p Coda* *mf* *pp*

1. Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să,  
 2. Ca-tă-ră-ploa-ie de var-să.  
 3. Că-ciu-li-ta mi s-o spar-tu.  
 4. Ca-lu-mi-s-o cum-pă-ri-tu. Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să!  
 5. Ca-lu-tre-be pot-co-vi-tu.  
 6. Cu-pot-coare de co-la-cu.  
 7. Cu-n-pa-har-de vin cu-ra-tu.  
 8. No-tru-mulțum-te-ri-ci-tu.

Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să. Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să!

Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să. Slo-bo-ză-ne gaz-dă-n ca-să!

VASILE STANCIU

# Domnu bunu

din Colecția Ioan Boșca

Armonizare : Dr. Vasile Stanciu

**Moderato**  
*mf*

**S**  
1. Sus bo-ieri nu mai dur-mi-tu, Dom - nu, Dom - nu.  
3. Nu v-a-du-cem nici un ră-u,

**A**  
5. Că vă vin co-lu-clă-tori, Dom - nu, Dom - nu.  
2. Că pe cer s-a a-ră-tat,

**T**  
1. Sus bo-ieri Sus bo-ieri nu mai dur-mi-tu, Domnu, Dom-nu.  
3. Nu v-a-duc Nu v-a-du-cem nici un ră-u,

**B**  
5. Că vă vin co-lu-clă-tori, Dom - nu, Dom - nu -  
2. Că pe cer s-a a-ră-tat,

bu - nu, 1. Că-i vre-mea să vă tre-xi-tu, Dom - nu bu - nu.  
3. V-a-ducem pe Dum-ne-xău,

bu - nu, 5. Noap-tea pe la cân-tă-tori, Dom - nu bu - nu.  
2. Un lu-cea-făr de-m-pă-răt,

bu - nu, 1. Că-i vre-mea să vă tre-xi-tu, Domn - bu - nu.  
3. V-a-ducem pe Dum-ne-xău,

5. Noap-tea pe la cân-tă-tori, Dom - nu bu - nu.  
2. Un lu-cea-făr de-m-pă-răt,

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

*p*

Domn, Domn, bu - nu, Dom - nu, Dom - nu bu - nu

2. Ca - sa să v-o mă - tu - ra - ți, Dom - nu, Dom - nu bu - nu  
 4. Nu v-a - dă - cem nici un ră - u,  
 6. Dum - ne - zeu a - de - vă - ră - ț, Dom - nu, Dom - nu bu - nu  
 8. El vă ză - ce să tră - iți,

Domn, Domn, bu - nu, Dom - nu, Dom - nu bu - nu

*p*

Domn, Domn, bu - nu, Dom - nu, Dom - nu bu - nu

2. Ma - sa să v-o în - căr - ca - ți, Dom - nu bu - nu  
 4. Va - dă - cem pe Dum - ne ză - u,  
 6. Floa - re ră - ră lu - mi - nă - ți, Dom - nu bu - nu  
 8. La mulți ani bunți, te - ră - cii

Domn, Domn, Domn, Domn, Domn, bu - nu

Domn, Domn, Domn, Domn, Domn, bu - nu

Domn, Domn, Dom - nu, Domn, bu - nu

VASILE STANCIU

# Bună sara lui Crăciun

Din Colecția Ioan Boese  
Armonizare: Pr. Vasile Stanciu

Voci

*mf*

1. Ber-be-caș cu coarne-țoar se  
2. Ca-tă-ră ploaie de var să  
3. Pi-cu-ră din stră-si-ne le  
4. Și gă voi gaz-de din ca se  
5. Cu lu-mi-na soa-re-lu tu

*M*

*mp*

1. Sto bo-xă-ne  
2. Pe sub streșini  
3. Ne u-dă pe  
4. Dum ne-zei să  
5. Cu po-cloa-ba

*mp*

*M*

1. Sto bo-xă-ne  
2. Pe sub streșini  
3. Ne u-dă pe  
4. Dum ne-zei să  
5. Cu po-cloa-ba

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

0

*Refron*  
*mp*

<p>găz-dă-n ca să, de că-ma-ră lăi-bă-re-le vă cins-leas-că ra-tu-lu-tu</p>	<p>Bu-nă sa-ra lui Cră-ciun.</p>
<p>găz-dă-n ca - să, de că - ma - ră lăi - bă - re - le vă cins - leas - că ra - tu - lu - tu</p>	<p>Bu-nă sa-ra lui Cră-ciun.</p>
<p>găz-dă-n ca să, de că-ma-ră lăi-bă-re-le vă cins-leas-că ra-tu-lu-tu</p>	<p>Bu-nă sa-ra lui Cră-ciun.</p>
<p>găz-dă-n ca - să, de că - ma - ră lăi - bă - re - le, vă cins - leas - că ra - tu - lu - tu,</p>	<p><i>mf</i> Bu-nă sa-ra lui Cră-ciun.</p>



# Sus boieri

Din Colectia Ioan Boeşa  
Amonizare : Pr. Vasile Stanciu

*Moderato*  
*mf*

1. Sus bo\_ieri\_nu mai dor\_miti  
2. Nu dor\_miti\_in as\_ta\_sera  
3. Ca\_slep\_tam\_je Dom\_nul\_Sfant  
4. Si co\_co\_sii mi\_or\_can\_tal  
5. Noi in\_ca\_să vom\_in\_tre  
6. Co\_lin\_da\_vom co\_lin\_da

*M*

*mf Cantabile* *p*

1. Sus bo\_ieri\_nu mai dor\_miti  
2. Nu dor\_miti\_in as\_ta\_sera  
3. Ca\_slep\_tam\_je Dom\_nul\_Sfant  
4. Si co\_co\_sii mi\_or\_can\_tal  
5. Noi in\_ca\_să vom\_in\_tre  
6. Co\_lin\_da\_vom co\_lin\_da

*mf* *p* *mf* *p*

Sus bo\_ieri\_nu mai dor\_miti  
Nu dor\_miti\_in as\_ta\_sera  
Ca\_slep\_tam\_je Dom\_nul\_Sfant  
Si co\_co\_sii mi\_or\_can\_tal  
Noi in\_ca\_să vom\_in\_tre  
Co\_lin\_da\_vom co\_lin\_da

Sus bo\_ieri\_nu mai dor\_miti  
Ca\_se\_dem\_la pri\_ve\_ghea\_ta  
Ca\_slep\_tam\_je Dom\_nul\_Sfant  
Si co\_co\_sii mi\_or\_can\_tal  
Noi in\_ca\_să vom\_in\_tre  
Co\_lin\_da\_vom co\_lin\_da

Sus bo\_ieri\_nu mai dor\_miti  
Ca\_se\_dem\_la pri\_ve\_ghea\_ta  
Ca\_slep\_tam\_je Dom\_nul\_Sfant  
Si co\_co\_sii mi\_or\_can\_tal  
Noi in\_ca\_să vom\_in\_tre  
Co\_lin\_da\_vom co\_lin\_da

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

*mp* *cresc...* *Refren* *p*

1. Vre-mea e să vă gă-tiți, Vre-mea e să vă gă-tiți, Sus bo-ieri nu mai dor-miți  
 2. Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia  
 3. Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni  
 4. Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal  
 5. Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da  
 6. Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a.

*p* *p* *Refren* *p*

Vre-mea e să vă gă-tiți, Vre-mea e să vă gă-tiți, Vre-mea e să vă gă-tiți, Sus bo-ieri nu mai dor-miți  
 Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia  
 Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni  
 Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal  
 Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da  
 Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a.

*cresc...* *p*

Vre-mea e să vă gă-tiți, Vre-mea e să vă gă-tiți, Vre-mea e să vă gă-tiți, Sus bo-ieri nu mai dor-miți  
 Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia Că se-dem în pri-ve-ghia  
 Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni Că să vi-e pe pă-mâni  
 Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal Zori dal-be s-or re-ve-sal  
 Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da Co-lin-da vom co-lin-da  
 Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a, Și co-la-cu l-om lu-a.



*Lerui domnescu*  
Colind din Transnistria

Armonizare: Pr. Vasile Stanciu

*Diapason*

S  
A  
T II  
B

*p* Lerui, ler domnes-cu, Lerui, ler

1. Noi am blam si co-ten-dam,  
2. Pe Dum-ne-zeu il pur-tam.

3. Dum-ne-zeu ii mi-ti-tel,  
4. Mi-ti-tel si-n-ra-sa-tel.

5. Ia se i dal-ba di ma-tas'  
6. Din in-omi-e clar-to-leas?

7. Sa-L pr-ri-nim cu bu-cu-rie,  
8. La multi ani, multi ani o mie!

Le-rui, ler, dom-nes-cu, Lerui, ler, Hei! Lerui, ler, Lerui dom-  
nes-cu, Lerui, dom-nes-cu, Hei! Lerui, ler, Lerui dom-  
nes-cu, Lerui, ler, dom-nes-cu, Hei! Lerui, ler, Ler dom-  
nes-cu. Lerui, ler, Lerui, dom-nes-cu.  
nes-cu. Ler, ler, Ler, dom-nes-cu.  
nes-cu. Lerui, ler, Lerui, dom-nes-cu.  
nes-cu. Ler, ler, Lerui dom-nes-cu.

*Coda rall.*

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

Hai feciori colindători

Din Colecția Ioan Bocșa

Armonizare: Pr. Vasile Stanciu

*Moderato*  
*mp*

S  
Hai, hai, hai. Hai, hai, Hai, hai, Doamne, Domnul nos-țru

A  
Hai, hai, hai. Hai, hai, Hai, hai, Doamne, Domnul nos-țru

T I  
Hai fe-ciori co- Că pe und' noi Nici c-ai- cea Că să ma-re Mai dea-su-pra Da-brul ver-de Mai dea-su-pra Co-lac mic ș-un tin-clă-țori am um-blă-tu n-ama-t-lă-tu și-m-go-lă-tu șes-te ma-să de mă-tă-să pe clă-bru-țu vin ro-șu-țu Doamne, Domnul nos-țru,

B

*mf* *p* *pp*

Hai fe-ciori co- tin-clă-țori am um-blă-tu n-ama-t-lă-tu și-m-go-lă-tu șes-te ma-să de mă-tă-să pe clă-bru-țu vin ro-șu-țu Doamne, Domnul nos-țru.

Hai fe-ciori co- tin-clă-țori, Doamne, Domnul nos-țru. *ppp*

Hai, hai, Hai, hai, Doamne, Dom-nul nos-țru. *ppp*

Hai, hai, Hai, hai, Hai, Doam-ne, Dom-nul nos-țru.

VASILE STANCIU

*Andantino* **Asta-i reara fântă** Pr. Vasile Stanciu  
cresc...

Soprano: 1. As-tă-i sea-ra, sea-ră sfân-tă, As-tă-i sea-ră,

Alto: 1. As-tă-i sea-ra, sea-ră sfân-tă, As-tă-i sea-ră,

Tenor: 1. As-tă-i sea-ră, sea-ră sfân-tă, As-tă-i sea-ră,

Bass: 1. As-tă-i sea-ră, sea-ră sfân-tă, As-tă-i sea-ră,

sea-ră sfân-tă, se co-lin-dă și se

sea-ră sfân-tă, Se co-lin-dă și se cresc...

sea-ră sfân-tă, Se co-lin-dă, se co-lin-dă cresc...

sea-ră sfân-tă, se co-lin-dă, se co-lin-dă mp rall...

cân-tă, Dom-nu-lui, Dom-nu-lui

cân-tă, Dom-nu-lui, Dom-nu-lui

și se cân-tă, Dom-nu-lui, Dom-nu-lui

și se cân-tă, Dom-nu-lui, Dom-nu-lui

ȘAPTE COLINDE ROMÂNEȘTI ARMONIZATE PENTRU COR MIXT

*Coda*

The musical score for the Coda section consists of four staves. The lyrics are: *Domn! Dom - nu - lui Domn!*. The dynamics are marked as *p*, *mf*, and *pp*. The score is in a key signature of one flat and a 4/4 time signature.

2. *Că s-a născut Domn Preabun* *bis*  
*În locașul lui Crăciun*  
*Refron*

3. *Din Maria Preacurată* *bis*  
*Și cea binecuvântată.*  
*Refron*

4. *Sfântă ești ca sfântul soare* *bis*  
*Că porți luna sub picioare*  
*Refron*

5. *Flori de măr îți aducem ție* *bis*  
*Maică sfântă, 'laudă ție'*  
*Refron*

6. *Îngerii din cer îți cântă* *bis*  
*Că ești mama cea mai sfântă*  
*Refron*

7. *Sfântă ești și sfântă-i fost* *bis*  
*Că ai născut pe Hristos*  
*Refron*

## EDIFICIUL DE CULT ÎN CONȘTIINȚA BISERICII PRIMARE

IOAN BIZĂU

**RÉSUMÉ.** L'édifice du culte dans la conscience de l'Église primitive. Le processus de christianisation des peuples a été fondé non seulement par l'activité missionnaire des Apôtres et de ceux qui ont eu le don de l'apostolat, mais aussi par le réseau des *maisons-églises* où les jeunes communautés chrétiennes se réunissaient pour prier ensemble dans "les psaumes, les hymnes et les chants spirituels" (*Ephésiens* 5, 19), et pour célébrer-recevoir l'Eucharistie, c'est-à-dire pour vivre l'expérience de l'Église en tant que Corps vivant du Christ.

Les chrétiens de l'époque apostolique et post-apostolique avaient la conscience claire que ces *maisons-églises* où ils se réunissaient étaient des lieux sacrés d'une action divine, qui culminait dans la présence du Christ sur la *table-autel*, sur l'image des Dons eucharistiques. Une présence liée à l'acte sacramentel de la "fraction du pain" et de la "bénédiction de la coupe" (cf. *Actes* 2, 42; *1 Corinthiens* 10, 16). La conscience de la sainteté de l'édifice du culte représente l'un des éléments majeurs de la vie chrétienne des trois premiers siècles, même si l'idée d'"église" était conçue plutôt dans une perspective fonctionnelle par rapport à l'assemblée ou la communauté eucharistique.

Dans le contexte ecclésial et théologique du christianisme primitif, on attribuait à l'édifice du culte surtout une fonction "instrumentale", c'est-à-dire celle d'enceinte nécessaire à la réunion et à la coagulation de la communauté chrétienne, pour l'"incarnation" de l'*Ecclesia*. Toute la signification de l'édifice où avait lieu la réunion de la communauté (*domus ecclesia*) s'est concentrée sur l'idée que la fonction essentielle de l'édifice respectif était celle de rendre possible la réalisation ou la plénitude (*plirota*) de l'Église d'un certain espace géographique. Grâce à ce fait, l'idée de *temple-église* a été subordonnée à l'idée de *Corps du Christ*, et exprimée surtout dans les catégories d'une théologie eucharistique.

Au fur et à mesure que la conscience chrétienne a cristallisé son patrimoine dogmatique et sacramentel, et surtout avec la cessation des persécutions, l'idée de *temple-église* a été détachée de la "subordination" à sa fonction presque exclusivement ecclésiologique, en recevant une signification propre dans ce sens, le centre de l'attention s'est déplacé de l'*ecclesia* conçue comme *assemblée des foules* (cf. *Actes* 19, 32 et 39), vers l'édifice du culte proprement-dit, vu comme enceinte sacrée, comme topos de sainteté, comme sanctuaire de la présence de Dieu.

Edificiul liturgic în toată deplinătatea lui este *domus Ecclesiae* (casa Bisericii), adică spațiul privilegiat al adunării comunității creștine ca Trup mistic al lui Hristos și totodată spațiul consacrat al "frângerii pâinii" ca act sacramental plener al *vieții în Hristos* (cf. *Fapte* 2, 42; *1 Corinteni* 11, 18-27). Forma însăși a templului creștin, așa cum s-a cristalizat aceasta în conștiința Ortodoxiei ecumenice, exprimă în esență atât ideea *adunării comunității* – pentru a face experiența Trupului mistic al lui Hristos prin ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu și prin săvârșirea/primirea dumnezeieștii Euharistii – cât și ideea de *icoană a Împărăției*.

Prin noțiunea de *domus Ecclesiae*, antichitatea creștină a înțeles un edificiu care avea în primul rând o sală principală ce putea fi amenajată pentru celebrările liturgice și care era integrat firesc într-un ansamblu de construcții ce răspundea tuturor nevoilor culturale, catehetice, caritative, de adăpostire a clerului etc. ale unei comunități eclesiale complete. Atunci când descrie biserica *Sfinților Apostoli* din Constantinopol, ctitorită de către Constantin cel Mare, Eusebiu de Cezareea ne oferă o imagine sugestivă a ceea ce se înțelegea în epoca creștinismului primar prin termenul de *domus Ecclesiae*: "În jurul ei se deschidea, sub cerul liber, o curte descoperită și foarte mare, mărginită pe cele patru laturi ale ei de patru porticuri care închideau între ele și curtea și biserica. Porticurile erau înconjurate de clădiri aparținând palatului, de terme și de locuri de agrement, ca și de multe alte construcții legate îndeosebi de necesitățile de cazare ale personalului de pază".<sup>1</sup> Desigur, din momentul în care cetatea a devenit în întregime creștină, acest aspect important al vieții bisericești s-a estompat.

În cadrul unei descoperiri arheologice de excepție, care a avut loc în 1931, au fost scoase la lumină ruinele unui edificiu de cult creștin construit în anii 232-233 și distrus la puțină vreme după această dată. Este vorba despre biserica din Dûra-Europos, un orașel de pe cursul superior al Eufratului pe care romanii îl foloseau ca bază militară în timpul expedițiilor împotriva perșilor. Această descoperire venea să confirme teoria cercetătorilor conform căreia în secolul al III-lea, atât în Răsărit cât și în Apus, adunările de cult ale creștinilor nu se mai făceau în case particulare, așa cum se întâmpla în epoca anterioară. Dimpotrivă, în cursul acestui secol Biserica avea deja peste tot imobile care au fost amenajate, construite sau reconstruite pentru nevoile sale specifice. De reținut că aceste imobile au fost confiscate, apoi redade episcopilor, de cel puțin două ori în cursul secolului al III-lea, în funcție de intensitatea persecuțiilor. Peste tot, în Răsărit, în Africa, la Roma, *casele-biserici* erau relativ suficiente atât pentru oficierea cultului, cât și pentru celelalte nevoi specifice ale comunităților creștine, cum ar fi de pildă cateheza, slujirea caritativă, adăpostirea clerului etc.

### ***Tema templului în gândirea epocii apostolice***

Știm că în primele capitole din *Faptele Apostolilor* Sfântul Evanghelist Luca ne înfățișează o imagine cât se poate de clară a comunității creștine aflate încă în matricea sa iudaică originară. Conform acestei imagini esențiale pentru istoria Bisericii, fiii lui Israel convertiți la învățătura lui Hristos luau parte în continuare la cultul Templului din Ierusalim, fără să aibă sentimentul acut al unei rupturi decisive față de Vechiul Legământ. Atașamentul primilor creștini față de cultul Templului a durat cel puțin până la convertirea și lucrarea misionară a Sfântului Apostol Pavel și la viziunea care l-a determinat pe Sfântul Apostol Petru să-și asume responsabilitatea propovăduirii Evangheliei printre păgâni (cf. *Fapte* 10). Se poate spune că în acest context istoric, "Frângerea pâinii" sau "Cina euharistică" era singurul act de cult propriu-zis creștin, adică semnul distinctiv al noului Israel, poporul lui Mesia.

Când încercăm să deslușim ideea de *templu* în cuprinsul epistolelor apostolice, constatăm că afirmația esențială a Evangheliilor despre Hristos ca Templu al timpurilor mesianice nu mai reprezintă o temă de referință. În teologia epistolelor, acest Templu ideal este considerat a fi Biserica. Vestigiile acestei teme, la care Mântuitorul S-a referit de mai multe ori,

<sup>1</sup> *Viața lui Constantin IV*, 59; trad. rom. R. Alexandrescu în: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri*. Partea a doua, P.S.B., 14, Edit. Institutului Biblic, București, 1991, p. 182.

sunt reprezentate de trei texte foarte importante: "Căci întru El [Hristos] locuiește, trupește, toată deplinătatea dumnezeirii" (*Coloseni 2, 9*); "Că prin El avem și unii și alții, într-un singur Duh, calea deschisă către Tatăl. Prin urmare, voi nu mai sunteți străini și locuitori vremelnici, ci sunteți concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelia apostolilor și a profeților, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos, întru Care toată zidirea, bine alcătuită, crește spre a fi locaș sfânt întru Domnul; întru El sunteți și voi zidiți împreună, spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul" (*Efesenii 2, 18-22*); "Apropiați-vă de El, piatra cea vie, într-adevăr neluată în seamă de către oameni, dar aleasă la Dumnezeu și prețioasă; și voi înșivă, ca niște pietre vii, zidiți-vă în casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Pentru că scris este în Scriptură: «Iată, pun în Sion Piatra din capul unghiului, aleasă, de mare preț, și cel ce se va încrede în Ea nu va fi rușinat» [*Isaia 28, 16*]. Așadar, pentru voi, cei ce credeți, ea este prețioasă; dar pentru cei ce nu cred ea este piatra pe care ziditorii n-au băgat-o în seamă, care a ajuns să fie în capul unghiului și piatră de poticnire și stâncă de sminteală, de care ei s-au împiedicat pentru că nu s-au supus cuvântului; spre aceasta au și fost ei rânduiți" (*1 Petru 2, 4-8*).

De îndată ce ne aflăm în fața unei afirmații creștine referitoare la tema templului, făcută după evenimentul de la Cincizecime, constatăm că este vorba despre un enunț pe cât de ferm, pe atât de limpede articulat încă de la primele sale exprimări: Templul este comunitatea credincioșilor, adică Biserica însăși. La Sfântul Apostol Pavel, transferul atributelor Templului vechi-testamentar pe seama comunității creștine sau a credincioșilor care alcătuiesc această comunitate, apare ca fiind un fapt cu totul natural, un adevăr de la sine înțeles: "Nu știți oare că voi sunteți templul lui Dumnezeu (*naos Theou*) și că Duhul lui Dumnezeu locuiește întru voi?" (*1 Corinteni 3, 16*); "Nu știți oare că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, Cel Care este întru voi, Cel pe Care Îl aveți de la Dumnezeu [...]?" (*1 Corinteni 6, 19*).<sup>2</sup> În temeiul acestui fapt, unii exegeți consideră că a existat un element comun al catehezei primare în acest sens, poate chiar al propovăduirii (*kerygma*) apostolice. Oricum, ideea va fi reluată adeseori în teologia patristică.

Dacă autorii cărților Noului Testament vorbesc mai puțin despre Hristos ca Templu al Dumnezeirii, nu înseamnă că ei ar ignora pur și simplu această calitate a Logosului întrupat.<sup>3</sup> Dimpotrivă, ei au surprins, cu o incomparabilă profunzime, adevărul fundamental că Hristos n-a făcut nimic doar pentru Sine Însuși. Taina Sa nu se limitează la propria Persoană, ci se împlinește și se revelează în Trupul Său mistic, adică în Biserică. Știm că în Evangheliile sinoptice totul este orientat către Patimile și Moartea lui Iisus, "ceasul" pe care îl contemplă cu adâncă înțelegere (*Ioan 17, 1*), însă nimic din taina Sa nu se încheie cu acest eveniment ci, dimpotrivă, tot ceea ce Domnul a împlinit, a propovăduit și a suferit, trebuie să se actualizeze în viața Trupul Său mistic.

<sup>2</sup> Este important să reținem faptul că întreaga teologie paulină este dominată de re-citirea într-o perspectivă hristologică a numeroaselor texte vechi-testamentare ce menționau efectele mântuitoare, purificatoare și dătătoare de viață ale prezenței lui Dumnezeu în poporul Său. Acest fapt a fost pus în lumină de către W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The People and the Presence. A Study of the At-one-ment*, Oxford Univ. Press, Londra, 1942, p. 169-202.

<sup>3</sup> Alături de textele deja citate, a se vedea cunoscutul pasaj din cartea *Apocalipsei* despre "cetatea cea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătit ca o mireasă împodobită pentru mirele ei". Evanghelistul Ioan mărturisește: "Iar templu n-am văzut în ea [cetatea noului Ierusalim], pentru că Domnul Dumnezeu Atotțiitorul este templul ei, precum și Mielul" (21, 22).

Sfântul Apostol Pavel afirmă adeseori că Hristos Cel mort și înviat este principiul sau începutul unei creații noi, a cărei plinătate trebuie să se extindă asupra întregului cosmos, dar care se realizează cu adevărat în cei ce au devenit temple vii ale Duhului Sfânt și alcătuiesc astfel Trupul eclesial al Logosului întrupat în istoria lumii. La rândul său, Sfântul Evanghelist Ioan afirmă că Fiul S-a întrupat tocmai pentru a le oferi oamenilor posibilitatea de-a deveni un singur trup întru El, împărtășindu-se astfel din viața Sa dumnezeiască în iubire fraternă și prin comuniunea euharistică, o comuniune ce trăiește din taina trupului Său jertfit și îndumnezeit.<sup>4</sup>

Această percepție eclesiologică de care este însuflețită cateheza apostolică va deveni un puternic motiv de inspirație pentru întreaga gândire patristică. Pentru Sfinții Părinți, existența Bisericii este de neconceput fără Hristos, așa cum și Hristos este prezent în viața lumii prin Biserica Sa. Taina lui Hristos generează și susține Taina Bisericii, a Trupului Său mistic. De îndată ce Logosul dumnezeiesc își asumă firea umană, murind și înviind "pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire", întreaga umanitate este mântuită și transfigurată, este chemată la o nouă viață, al cărei principiu și sens ultim este Hristos Însuși. Într-un cuvânt, realitatea tainei lui Hristos antrenează realitatea Bisericii, așa cum Biserica are vocația de-a face vizibilă prezența lui Hristos în realitatea lumii pentru care El S-a întrupat și S-a jertfit. Iată de ce, plecând de la faptul că Domnul S-a considerat pe Sine "mai mare decât Templul" (*Matei* 12, 6), Apostolii au identificat, fără nici o ezitare, acest Templu cu Biserica. Evident, această calitate a Bisericii de a se realiza ca Templu al prezenței și lucrării dumnezeiești este conferită și susținută de către Hristos Însuși. În acest sens, este semnificativ faptul că textele apostolice în care este vorba despre Hristos ca Templu sunt aplicate imediat la statutul creștinilor în lume, pentru a se afirma că ei sunt, în Hristos și prin El, Templul lui Dumnezeu (cf. *Coloseni* 2, 9-10; *Efesenii* 2, 20-22; *1 Petru* 2, 4-8).<sup>5</sup>

Știm că sanctuarul din Ierusalim a avut un prestigiu imens în credința și pietatea "eleniștilor", adică evreii care alcătuiau una dintre cele mai fertile și mai controversate diaspore ale antichității. Este semnificativ faptul că în incinta acestui sanctuar au trăit experiența întâlnirii cu Logosul întrupat câțiva dintre reprezentanții cei mai de seamă ai "rămășiței lui Israel", adică acele seminte vii ale speranței mesianice, pline de Duhul Sfânt, din care va rodi Trupul mistic al "noului Israel": Zaharia și Elisabeta (*Luca* 1, 5-25), dreptul Simeon și proorocița Ana (*Luca* 2, 22-38), Fecioara Maria și dreptul Iosif (*Luca* 2, 41-52).

Acestei "rămășițe credincioase" îi aparține și Iacob, supranumit "cel drept" și "fratele Domnului", întâiul episcop al Bisericii din Ierusalim. Într-un text preluat de către Eusebiu de Cezarea în celebra sa *Istorie bisericească*, Hegesip spune că "numai lui i-a fost îngăduit să intre în Sfânta-Sfintelor; nu avea pe el nici haină de lână, ci numai de pânză [cf. *Ieșirea* 29, 33; 28, 27]. El intra singur în templu și acolo îl găseai mereu stând în genunchi și cerând iertare pentru popor, în așa măsură încât genunchii lui se îngroșaseră ca la o cămilă în urma îndelungatei îngenuncheri înaintea Domnului și a necontenitelor lui rugăciuni pentru iertarea poporului".<sup>6</sup>

<sup>4</sup> A se vedea în special studiul în două volume al părintelui E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, (Museum Lessianum. Sec. théol., 28 și 29), Paris, 1951 (ed. a 3-a).

<sup>5</sup> Yves CONGAR, *Le mystère du Temple*, Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 181-183.

<sup>6</sup> *Istoria bisericească* II, XXIII, 6; trad. rom. T. Bodogae în: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea întâia*, P.S.B., 13, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 92. Despre Hegesip, evreu elenist convertit la creștinism, aparținând generației ce a urmat imediat după Apostoli, a se vedea Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Edit. Lidia, București, 2003, p. 344-345.



Mai mult chiar, Ierusalimul, al cărui destin unic în istoria religioasă a umanității a fost determinat de prezența și cultul Templului, a devenit locul în care s-au petrecut evenimentele decisive ale Cincizecimii (*Fapte 2*, 1-47). Când energiile creatoare și îndumnezeitoare ale Duhului Sfânt au coagulat Trupul mistic al lui Hristos ca parabolă a *Cetății* pe care Evanghelistul Ioan o va contempla "coborându-se din cer, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei" s-au împlinit cu adevărat speranțele mesianice pe care "rămășița credincioasă" a lui Israel le-a purtat de-a lungul istoriei Vechiului Testament. Conform definiției vizionarului din Patmos, această Cetate este "cortul lui Dumnezeu cu oamenii", când "El va locui cu ei, și ei vor fi poporul Său și Dumnezeu Însuși va fi cu ei. Și va șterge toată lacrima din ochii lor; și moarte nu va mai fi, nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci lucrurile cele dintâi au trecut" (*Apocalipsa 21*, 2-4).

În pofida particularităților sale definitorii, viața comunitară a primilor creștini, în special a celor proveniți dintre iudei, s-a manifestat mai întâi în cadrul cultural oferit de Templul din Ierusalim (cf. *Luca 24*, 52-53; *Fapte 2*, 46-47; 3, 1-26; 4, 1-31 și 5, 12-42). De fapt, unii dintre cei care se converteau la credința în Hristos veneau chiar din serviciul Templului, cum a fost cazul levitului Iosif, zis Barnaba (*Fapte 4*, 36-37). Despre acest evreu născut în Cipru se poate spune că făcea parte dintre numeroșii "preoți care se supuneau credinței" (*Fapte 6*, 7), reprezentând elita spirituală a mediilor teocrației mesianice, medii evocate în primele două capitole din *Evanghelia de la Luca* și în primele patru capitolele din *Faptele Apostolilor*.

Conform datelor pe care ni le oferă *Faptele Apostolilor*, insula Cipru a reprezentat una dintre cele mai vechi etape ale evanghelizării bazinului mediteranean, fapt pentru care acest punct geografic atrage în mod firesc atenția istoricilor creștinismului. În Cipru a luat naștere una dintre cele dintâi Biserici de expresie grecească, premergătoare celei din Antiohia Siriei. Desigur, prima comunitate creștină cipriotă se înrădăcina în diaspora iudaică ce s-a constituit în această insulă încă din secolul al II-lea î. H. și care a păstrat întotdeauna legături strânse cu Ierusalimul. De altminteri, până târziu, istoria Ciprului a fost marcată de oameni și influențe ce veneau dinspre Palestina. Se știe că imediat după evenimentele Cincizecimii, iudeii ciprioți prezenți în Ierusalim s-au alăturat grupării eleniste a primilor creștini. Este vorba despre gruparea căreia îi aparținea și diaconul Ștefan și care era cea mai detașată de practicile liturgice ale Templului. După moartea sa, creștinii ciprioții s-au întors în patria lor unde, o parte dintre ei cel puțin, au fost excluși probabil din sinagogile locale. Aceștia mai ales, au trecut în Antiohia Siriei, ducând și acolo Evanghelia lui Hristos. Se poate spune așadar că Biserica din insula Cipru a fost Biserica-mamă a celei din Antiohia.

*Faptele Apostolilor* ni-l descriu pe levitul cipriot Barnaba ca fiind proprietar de pământuri, adică având un statut social reprezentativ pentru evreii din această insulă, cărora li s-a acordat dreptul de proprietate asupra terenurilor agricole provenite din defrișări. Asemenea altor coreligionari ai săi, Barnaba călătorea frecvent pe rutele ce legau Ciprul de Ierusalim, de Antiohia Siriei și de Cilicia. De altminteri, aceste trasee străvechi sunt atestate și prin documentele în care se fac mențiuni la deplasările atleților și ale negustorilor. În Tarsul Ciliciei l-a cunoscut foarte devreme pe Saul, iar după convertire l-a dus la Ierusalim ca să-l înfățișeze Apostolilor (*Fapte 9*, 27). Tot el l-a adus pe Pavel din Tarsul natal, unde s-a retras după întâlnirea cu ceilalți Apostoli, la Antiohia Siriei, unde au activat împreună un an întreg. L-a însoțit apoi în primele sale călătorii misionare, în Cipru mai întâi, apoi în Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra și Derbe. În anul 49-50 au luat parte amândoi, ca delegați ai Bisericii din Antiohia Siriei, la "Sinodul apostolic" de la Ierusalim,

unde s-a hotărât primirea păgânilor în sânul Bisericii fără obligativitatea respectării prescripțiilor Legii mozaice, în special ritualul circumciziei (cf. *Fapte* 15, 23-29). După acest eveniment decisiv din istoria Bisericii primare, Barnaba a plecat, însoțit de nepotul său Ioan Marcu, în misiune evanghelică în insula sa natală (*Fapte* 15, 39-40). Se pare că mai târziu s-a reîntâlnit cu Apostolul Pavel, care l-a și trimis în Corint (cf. *1 Corinteni* 9, 6), alături de Tit (cf. *2 Corinteni* 12, 18), iar în timpul captivității Apostolului neamurilor la Roma a rămas în preajma lui. Tradiția afirmă că a fost ucis cu pietre în cetatea Salamina din insula Cipru în jurul anului 63.

Formați la școala *Septuagintei*, iudeii eleniști au văzut în actul mântuirii o realitate de natură spirituală, fapt pentru care ei au intuit cât se poate de bine sensul decisiv pe care lucrarea cerească și istorică a Logosului dumnezeiesc o are pentru conștiința umană. Incontestabil, una dintre principalele probleme pe care gânditorii mediilor eleniste au avut meritul de-a o aborda și rezolva a fost tocmai problema valorii pe care urmau să o aibă Templul din Ierusalim și altarul acestuia în epoca venirii lui Mesia. Era vorba de a ști în ce măsură prezența lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor va mai fi impusă, dacă se poate spune astfel, prin mijlocirea Templului și altarului ca instituții religioase ce aparțineau de fapt unei epoci istorice depășite prin actul Întrupării. Conform celei mai pure tradiții iudaice, și mai ales tradiției profetice, această prezență urma să fie una activă și minunată în manifestarea ei, inserându-se în istorie într-un mod definitiv și plener. Altfel spus, prezența lui Dumnezeu în epoca venirii lui Mesia în lume nu va mai fi legată de anumiți "suportți" materiali, ceea ce înseamnă că, dintr-odată, sanctuarul și altarul Vechiului Testament își vor pierde pentru totdeauna semnificația tradițională și, împreună cu această semnificație, însăși rațiunea lor de a fi.<sup>7</sup>

### ***Templul în teologia diaconului Ștefan***

Despre Sfântul Ștefan, considerat întâiul din grupul celor șapte diaconi, se poate presupune că aparținea mediilor eleniste (cf. *Fapte* 6, 1-9) sau cel puțin că avea legături cu eleniștii alexandrini. Cuvântarea sa în fața Sinedriului (*Fapte* 7, 2-53) are o anumită coloratură alexandrină sau "filoniană" și în același timp anunță câteva dintre temele majore ale *Epistolei către Evrei*. Lui îi revine onoarea de a fi primul care a expus un principiu fundamental al teologiei templului și altarului și de a fi indicat totodată diferitele aplicații concrete ale acestui principiu la viața creștină. În discursul de apărare pe care l-a rostit în fața Sinedriului, el declară fără nici o ezitare că vechea ordine religioasă a Legământului iudaic, cu instituțiile ei imperfecte și provizorii – între care și "casa pe care l-a zidit-o [lui Dumnezeu] Solomon" (*Fapte* 7, 47) –, și-a pierdut actualitatea în fața realităților mântuitoare și definitive ale epocii mesianice. Moise însuși, ca profet al eliberării lui Israel din robia Egiptului, este împlinit sau desăvârșit prin Hristos – "Profetul" timpurilor eshatologice (*Fapte* 7, 37). Tot așa, comunitatea iudaică, moștenitoarea "adunării din pustie", își transferă pe seama Bisericii propria demnitate teocratică, împreună cu toate prerogativele sale religioase. Prin acest proces istoric decisiv pentru destinul întregii umanități, "cuvintele de viață" ale Legii primite de către Moise pe Sinai aparțin unei ordini morale care a trebuit să fie restaurată prin Legea cea nouă a Evangheliei (cf. *Fapte* 7, 38; a se vedea și 6, 11 și 13-14). În sfârșit, sanctuarul însuși a devenit o instituție perimată, în chiar numele Cortului

<sup>7</sup> Cf. Joseph SCHMITT, «*Petra autem erat Christus*» (I Cor. 10, 4b), în «*La Maison-Dieu*», 29, 1952, p. 24-25.

(*skini*) al cărui *typos* a fost văzut de către Moise în timpul revelației de pe Sinai (cf. *Ieșirea* 25, 40) și care a prefigurat de fapt actuala prezență spirituală a lui Dumnezeu în *poporul* Său (cf. *Fapte* 7, 44-50; de asemenea 6, 11 și 13-14).

Acuzația pe care Sinedriul a formulat-o împotriva diaconului Ștefan viza foarte exact problema Templului din Ierusalim și regimul mozaic al religiei lui Israel. Știm că Iisus a fost condamnat și în temeiul unei acuzații și al unor mărturii asemănătoare. De altminteri, acest paralelism poate continua: Ștefan, primul discipol martir, este condamnat și moare asemenea Învățătorului său. Or, în amplul discurs pe care l-a rostit în fața înaltului for de judecată iudaic, Ștefan a explicat foarte clar ceea ce credea în privința sanctuarului Vechiului Testament. El face o amplă rememorare a istoriei lui Israel, mai bine zis, a ceea ce Yahve Însuși a făcut pentru Israel: istoria lui Avraam, cea a lui Iosif, a lui Moise mai ales, față de care era acuzat de blasfemie (*Fapte* 6, 11). Reluând o temă atestată clar în textele vechi-testamentare, Ștefan arată că israeliții au fost neînțelegători și indiferenți, ba chiar infideli, față de Moise și de Dumnezeu. Cu o uimitoare luciditate, care ne permite să vedem în acest martir inspirat un veritabil geniu teologic, el s-a dezvinovățit în legătură cu acuzațiile ce i-au fost aduse și totodată a formulat cât se poate de limpede concepția Bisericii creștine asupra Templului și asupra prezenței lui Dumnezeu în incinta acestuia (*Faptele* 7, 2-53).<sup>8</sup>

În ceea ce privește noua realitate a prezenței lui Dumnezeu în timpurile mesianice, diaconul Ștefan, deși nu este foarte explicit în acest sens, enunță totuși un principiu teologic de o importanță decisivă pentru conștiința umană: "Cel-Preaînalt însă nu locuiește în case făcute de mâni" – *ouh o upsistos en heiropoietois katoikei* (*Fapte* 7, 48). Unii comentatori au pus această afirmație în legătură cu textele paralele din Vechiul Testament, în care calificativul "făcut de mână omenească" este aplicat întotdeauna idolilor, având așadar o nuanță peiorativă clară (*Leviticul* 26, 1 și 30; *Isaia* 2, 13; 10, 11, 16, 12; 19, 1; 21, 9, 30, 7; 46, 6 etc.). Însă, adevăratele texte paralele ni le oferă Noul Testament, în special cuvintele atribuite Mântuitorului de către martorii implicați în procesul ce l-a fost intentat de Sinedriul iudaic, cuvinte în baza cărora va fi condamnat la moarte, la fel ca și Ștefan de altminteri: "Voi dăruia acest templu făcut de mână și în trei zile voi clădi altul, nefăcut de mână" (*Marcu* 14, 58). Or, între sintagma "făcut de mână" a diaconului Ștefan și afirmația similară din Vechiul Testament, aplicată întotdeauna idolilor, trebuie văzută întreaga lucrare a lui Hristos, care a culminat în evenimentul Învierii. Doar atunci când luăm în considerare aceste secvențe decisive ale istoriei mântuirii, profunzimea gândirii teologice a diaconului Ștefan ne apare în toată claritatea ei.<sup>9</sup>

În ceea ce privește altarul Vechiului Legământ, deși nu-l menționează în apologia pe care a susținut-o în fața Sinedriului, putem crede totuși că lucidul martor al noilor valori religioase a avut în vedere decăderea acestuia din statutul excepțional ce i-a fost conferit în

<sup>8</sup> Cf. M. SIMON, *Saint Stephan and the Jerusalem Temple*, în «Journal of Eccles. History», 2, 1951, p. 127-142.

<sup>9</sup> Cf. Y. CONGAR, *Le mystère du Temple*, p. 64-66. În textele apostolice, sintagma-pereche "făcut de mână" (*cheiropoietos*) – "nefăcut de mână" (*acheiropoietos*) relevă răspunsul creștinilor la acuzația iudeilor sau păgânilor care le reproșau faptul că nu au și ei un templu material (cf. *Fapte* 17, 24; *Evrei* 9, 11 și 24; a se vedea și *Coloseni* 2, 11; *Efesenii* 2, 11). A stabili o echivalență mecanică între "nefăcut de mână" și "idol", așa cum s-a încercat uneori (ex. A. PINCHERLE, *Stefano e il Tempio "non manufatto"*, în «Ricerche Religiose», 2, 1926, p. 326-336), înseamnă a nu lua în considerare diferența esențială ce exista între Templul din Ierusalim și templele păgâne.

epoca Vechiului Testament. Proclamând încheierea funcției religioase a Templului din Ierusalim, diaconul Ștefan abordează, implicit, și tema cultului spiritual, atât de dragă profetilor, cult care nu mai este determinat de sistemul jertfelor aduse la altar (*Fapte 7*, 42-43). În acest context îl citează pe profetul Amos ca unul care a prevestit că "ziua Domnului" va fi o secvență decisivă pentru istoria religioasă a lui Israel, când Dumnezeu va judeca poporul ales pentru toate deviațiile și trădările sale culturale și totodată va restabili cultul cel adevărat, singurul compatibil cu desăvârșirea Sa: "Aceste zice Domnul către casa lui Israel: Căutați-Mă și veți fi vii! [...] Că Eu vă știu fărădelegile voastre și vă cunosc păcatele voastre grele: că asupriți pe cel drept și îi luați mită și nesocotiți pe cei săraci în porțile cetății. [...] Căutați binele și nu răul, ca să fiți vii și așa Domnul Dumnezeu Savaot va fi cu voi, precum ziceți că este. [...] Urăsc și lepăd prăznuirile voastre și nu simt nici o plăcere pentru sărbătorile voastre. Când Îmi veți aduce arderi-de-tot și prinoase, Eu nu le voi primi și la jertfele voastre de izbăvire nu voi căuta. Depărtează de la Mine cântările zgomotul cântecelor tale, că nu voi auzi cântările alăutelor tale. Dar judecata se va rostogoli întocmai ca apa și dreptatea ca un șuvoi ce nu se poate trece. Oare Mi-ați adus, voi cei din casa lui Israel, jertfe și prinoase în pustie, vreme de patruzeci de ani? Dar ați purtat cortul lui Moloh și steaua dumnezeului vostru Raifan, chipurile acelor pe care voi vi le-ați făcut [...]" (*Amos 6*, 4-26). De altminteri, această idee a perimării sanctuarului de pe Sion, cu altarul și cu sacrificiile sale, va fi preluată și aprofundată de către Sfântul Apostol Pavel, moștenitor și continuator al teologiei primei generații de iudei eleniști.<sup>10</sup>

Știm că atunci când este pus în situația de a se adresa Sinedriului, diaconul Ștefan – caracterizat în *Faptele Apostolilor* ca fiind un "bărbat plin de credință și de Duhul Sfânt" (6, 5), "plin de har și de putere", înzestrat cu darul de a săvârși "minuni și semne mari în popor" (6, 8) – face această afirmație: "Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini [omenești], precum zice proorocul: «Cerul este tronul Meu, iar pământul, așternut picioarele Mele. Ce casă îmi veți zidi Mie – zice Domnul – sau: care este locul odihnei Mele? Nu mâna Mea a făcut toate acestea?»" (*Fapte 7*, 48-50). Cu aceste cuvinte, preluate din profetia lui Isaia (66, 1-2), mărturisitorul lui Hristos răspundea acuzației pe care i-o aducea înaltul for de judecată al lui Israel: "Omul acesta nu încetează a vorbi cuvinte de blasfemie împotriva acestui loc sfânt [Templul] și a Legii. Că l-am auzit zicând că Iisus, acest Nazarinean, va strica locul acesta și va schimba datinile pe care ni le-a lăsat nouă Moise" (*Fapte 6*, 13-14).

Câțiva ani mai târziu, pe când se afla în fața Areopagului din Atena, Sfântul Apostol Pavel se va exprima și el în spiritul celor spuse de către diaconul Ștefan: "Dumnezeu, Cel Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, fiind El Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mâini [omenești]" (*Fapte 17*, 24). Având în vedere această proclamație majoră a catehezei apostolice, care va fi reluată de către apologeții epocii preconstantiniene, este firesc să ne întrebăm dacă nu cumva templele creștine – consacrate și considerate drept "case ale lui Dumnezeu" – neagă principiul afirmat de către cei doi martori prestigioși ai Revelației? Este clar că, pentru a putea

<sup>10</sup> Elenist prin naștere, Apostolul neamurilor a fost astfel și prin formația sa. Așa cum se știe, cel ce se considera pe sine "ultimul dintre cei chemați", și-a început slujirea de apostol al lui Hristos în Antiohia Siriei alături de Barnaba (cf. *Fapte 11*, 25-30; 12, 24-25, 13, 1-3), care era fruntașul "bărbaților ciprioți și cireneni" stabiliți în această cetate (cf. *Fapte 11*, 20 și 22-24). Cf. Joseph SCHMITT, «*Petra autem erat Christus*», p. 25-26.

răspunde la o astfel de întrebare, se impune ca afirmațiile lor să fie situate în raport cu teologia Vechiului Testament și mai ales cu gândirea profeților. Numai printr-o astfel de raportare poate fi înțeleasă noutatea perspectivei creștine cu privire la taina prezenței lui Dumnezeu în incinta unui edificiu material consacrat în acest sens.

Semnificativ este faptul că cele două afirmații au fost făcute în fața unor instanțe religioase, filosofice și juridice, și că ele pot fi receptate ca două declarații de război împotriva idolatriei. De altminteri, știm că pe când se afla la Atena, "duhul lui [Pavel] i s-a aprins de mânie văzând că cetatea este plină de idoli" (*Fapte* 17, 16). Iar atunci când a vorbit în fața Areopagului, Apostolul a denunțat neantul idolilor și zădărnicia tuturor templelor consacrate acestor ficțiuni ce făceau parte din sistemul de idei al religiilor păgâne. La Ierusalim însă, situația era cu totul alta. Templul de pe muntele Sionului nu era consacrat idolilor ci, dimpotrivă, el a fost înălțat întru slava singurului și adevăratului Dumnezeu. Ștefan era acuzat de către iudei că "nu încetează a rosti cuvinte de blasfemie împotriva acestui loc sfânt [a Templului] și a Legii. Că l-am auzit, afirmă ei, zicând că Iisus, acest Nazarinean, va strica locul acesta" (*Fapte* 6, 13-14). Or, tocmai în vecinătatea celebrului sanctuar al lui Yahve, diaconul Ștefan se adresează membrilor tribunalului suprem al lui Israel afirmând că "Cel Preainalt nu locuiește în temple făcute de mâini [omenești]".

Sesizăm cu destulă ușurință în această afirmație, pe care protomartirul a preluat-o de la profetul Isaia, una dintre trăsăturile fundamentale prin care creștinismul se impune ca religie revelată: în devenirea sa istorică, el nu este condiționat de nici un edificiu construit de mâini omenești, așa cum se întâmpla în cazul religiilor precreeștine. În consecință, unul dintre privilegiile majore ale rugăciunii creștine, în comparație cu rugăciunea iudeilor și a păgânilor, este acela de a putea fi adresată lui Dumnezeu în orice loc, așa cum afirmă Hristos în timpul convorbirii cu femeia samarineancă din Sihar: "Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta [Garizim], nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui. [...] Vine ceasul, și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în Duh și în adevăr; că astfel sunt închinătorii pe care Tatăl îi dorește. Duh este Dumnezeu, și cei care I se închină trebuie să I se închine în Duh și în adevăr" (*Ioan* 4, 21-24).

### ***Sensul edificiului de cult în teologia apologetilor creștini***

Proclamând originalitatea creștinismului în opoziție cu iudaismul și cu păgânismul, Arhidiaconul Ștefan și Apostolul Pavel definesc de fapt caracterul universal sau cosmic al noii religii. Ei nu pretind că exclud pe Dumnezeu din această lume ci, dimpotrivă, afirmă că El este prezent pretutindeni, întreaga lume fiind un templu al prezenței și lucrării Sale. În spiritul acestei idei, apologetul Minuciu Felix va explica – pe la sfârșitul veacului al II-lea – unui interlocutor păgân care îi acuza pe creștini că "nu au altare, temple și statui cunoscute",<sup>11</sup> că Dumnezeul creștinilor nu poate fi circumscris într-un edificiu făcut de mâini omenești: "Cum l-aș putea reprezenta pe Dumnezeu, când, dacă ai socoti bine, însuși omul este reprezentarea lui Dumnezeu? Ce templu să-I ridic, de vreme ce întreaga lume făcută de mâinile Lui nu L-ar putea cuprinde? Chiar dacă eu, ca simplu om, pot avea o întindere mai mare de pământ, voi putea închide într-un mic templu puterea unei măririi atât de nemăsurate? Să nu-L sfințim în gândul nostru? Să nu-L divinizăm mai bine în inimile noastre? [...] Dumnezeu, atotfăcătorul și văzătorul a toate, față de care nu

<sup>11</sup> Se știe că păgânii au fost contrariați la început de faptul că discipolii lui Hristos nu erau preocupați în mod special de construirea sau amenajarea unor edificii consacrate exclusiv cultului.

poate fi nimic ascuns în sufletul nostru, stă în gândurile noastre, se află în întinericul cel neînțeles de către noi, ca un al doilea neînțeles. Făptuim sub povața Lui și, mai mult încă, trăim cu El".<sup>12</sup>

Mulți dintre teologii generațiilor post-apostolice se vor exprima la fel. Clement Alexandrinul, de pildă, scrie că "este sfânt orice loc și orice timp în care gândul nostru se îndreaptă către Dumnezeu".<sup>13</sup> La rândul său, Origen se exprimă în termeni similari: "Cât despre loc, trebuie știut că orice loc este potrivit pentru rugăciune, pentru cine se roagă cum se cuvine. «În orice loc, zice Domnul, Îmi aduceți jertfe de tămâie» [cf. *Maleahi* 1, 11] și «Vreau ca bărbații să se roage în tot locul» [*1 Timotei* 2, 8]. Pentru ca fiecare să-și săvârșească rugăciunile în liniște și fără să fie tulburat, fiecare poate avea un loc anumit și ales în propria lui casă, dacă este posibil, locul cel mai de frunte, ca să zicem așa, și acolo să ne rugăm, făcând pe lângă o cercetare generală și o apreciere dacă la locul rânduit pentru rugăciune nu s-a săvârșit vreo nelegiuire și nu s-a făcut ceva împotriva judecării sănătoase. Căci dacă a făcut aceasta, el s-a adus, oarecum, nu numai pe sine, ci și locul rugăciunii sale într-o astfel de stare, încât privirea lui Dumnezeu se întoarce de acolo".<sup>14</sup>

Atunci când răspunde unei acuzații-clîșeu, venită din partea păgânilor, că adepții lui Hristos nu au altare, statui și temple, Origen declară că "la creștini, inima fiecăruia este ca un altar de pe care se înalță în duh și în adevăr, precum se înalță în miros de bună mireasmă, rugăciunile unei conștiințe curate [...]. Nu statuile făcute de mâinile unor bieți meșteșugari sunt jertfele bine-plăcute lui Dumnezeu, ci cele pe care le plăsmuiește și le dă formă întru noi Cuvântul lui Dumnezeu. Acestea sunt virtuțile prin care noi ne facem asemenea Celui «mai întâi născut decât toată făptura» [*Coloseni* 1, 15], întru Care se află tiparele dreptății, ale cumpătării, ale puterii, ale înțelepciunii, ale credinței și ale altor virtuți. Așadar, toate cele ce izvorăsc din Cuvântul dumnezeiesc și care au fost sădite în inimile creștinilor, adică dreptatea, cumpătarea, puterea, înțelepciunea, credința și celelalte feluri de virtuți, au fost plăsmuite ca niște statui, iar prin ele se cuvine să cinstim pe modelul tuturor acestor statui, care este «Chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut» [*Coloseni* 1, 15], Dumnezeu Cel Unul-Născut".<sup>15</sup>

În viziunea mistică a lui Origen, dimensiunea sacramentală și morală a vieții creștine face ca toposul consacrat rugăciunii să depășească limitele unui templu material: "Nu într-un loc anume trebuie căutat templul, ci în faptele vieții, în obiceiuri. Dacă sunt după Dumnezeu, dacă sunt împlinite potrivit poruncii Lui, nu mai are importanță dacă ești în casa ta sau în piață, sau chiar la teatru: dacă slujești cuvântului lui Dumnezeu, nu avea nici o îndoială căci ești în templu".<sup>16</sup> Aceasta nu înseamnă totuși că o discuție asupra calității locului în care creștinul își face rugăciunea ar fi superfluă: "Cercetând însă, mai departe, problema locului, trebuie să spun despre el și ceva ce ar putea părea grav, dar

<sup>12</sup> MINUCIU FELIX, *Dialogul Octavius* XXX, 1-2 și 9; trad. rom. P. Papadopol în vol. *Apologeți de limbă latină*, P.S.B., 3, Edit. Institutului Biblic, București, 1981, p. 386-387.

<sup>13</sup> *Stromatele* VII, 7, 43; trad. rom. D. Fecioru în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri. Partea a doua*, P.S.B., 5, Edit. Institutului Biblic, București, 1982, p. 502.

<sup>14</sup> *Despre rugăciune* XXXI, 4; trad. rom. T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu în: ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a doua*, P.S.B., 7, Edit. Institutului Biblic, București, 1982, p. 285-286.

<sup>15</sup> *Contra lui Celsus* VIII, XIX; trad. rom. T. Bodogae în: ORIGEN, *Scrieri alese. Partea a patra*, P.S.B., 9, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 517.

<sup>16</sup> *Omilii la Levitic* XII, 4; citat la Henri CROUZEL, *Origen*, trad. rom. C. Pop, Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 301.

totuși, la o exminare mai amănunțită, poate nu este fără însemnătate. Este vorba deci, dacă-i cuviincios și corect să te adresezi lui Dumnezeu într-o încăpere în care are loc lucrarea cârnii [unirea conjugală], nu cea interzisă [păcătoasă, ilegală], ci cea autorizată de cuvântul Apostolului «după îngăduință, nu după poruncă» [cf. *1 Corinteni* 7, 1-6].<sup>17</sup>

Dacă motivația rugăciunii făcute în spații intime ar fi mai degrabă una de natură psihologică, Origen ține să precizeze că este de preferat rugăciunea făcută în biserică, atât din pricina sacralității locului, cât și pentru că în edificiul de cult se realizează unitatea fraternă între credincioșii prezenți la rugăciune și totodată comuniunea mistică a acestora cu puterile îngerești și cu sfinții, în contextul prezenței lui Hristos: "Ca loc de rugăciune este plăcut și folositor să fie ales acela în care se adună credincioșii, unde și puterile îngerești sunt de față la adunările credincioșilor și unde este de față însași puterea Domnului și Mântuitorului nostru și pe lângă aceasta și duhul sfinților, și cred că și al celor mai de demult adormiți, precum și, desigur, al acelor care mai sunt încă în viață [...]".

În ceea ce privește prezența îngerilor în locașul de cult, Origen își întemeiază opinia – conform obiceiului său – pe câteva texte biblice, spunând că "este probabil ca, în timp ce se adună mai mulți, cu rânduială, spre mărirea lui Hristos, îngerul păzitor al fiecăruia să umble în jurul celor ce se tem de Dumnezeu, fiind [îngerul] alături de omul încredințat spre pază și îndrumare în așa fel încât la adunarea celor sfinți va fi o îndoită adunare: una a oamenilor și una a îngerilor". Vorbind apoi despre "puterea Domnului lucrătoare prin Biserică", Origen se referă la un cuvânt al Sfântului Apostol Pavel care, pe când se afla în Efes, le scrie creștinilor din Corint cum să procedeze în cazul unui incest scandalos: "În numele Domnului nostru Iisus Hristos, adunați-vă voi și duhul meu, cu puterea Domnului nostru Iisus Hristos, să dați pe unul ca acesta satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus" (*1 Corinteni* 5, 4-5). Continuând să-și argumenteze afirmația că locul ideal pentru rugăciune rămâne edificiul de cult, scrie: "Dacă, pe când era încă îmbrăcat în trup [și se afla printre efeseni], Pavel credea că poate să lucreze cu duhul și în Corint, atunci nu trebuie pierdută nădejdea că și cei fericiți, după ce au ieșit din trupurile lor, se grăbesc, cu duhul, la adunările Bisericii, mai degrabă decât unul care este încă în trup. De aceea nu trebuie să se atribuie prea puțină însemnătate rugăciunilor din aceste biserici, fiindcă ele cuprind ceva excepțional pentru cel care vine acolo în mod cuviincios".<sup>18</sup>

Mărturisirea primilor apologeți creștini care afirmau: "Noi nu avem nici templu, nici altar", trebuie înțeleasă așadar în contextul confruntării Evangheliei cu religiile idolatre. Este clar că apologeții făceau din refuzul creștinilor de a idolatriza sanctuarul și altarul o expresie caracteristică a noii credințe. În realitate, această negație a primilor creștini sublinia transcendența absolută a lui Dumnezeu, pe care adepții religiilor păgâne nu o puteau înțelege și accepta. În ultimă instanță, prin formula "Noi nu avem nici templu, nici altar", creștinii voiau să spună: "Noi nu avem un templu care să fie locuința unor zeități limitate sau imagine pur și simplu, așa cum au păgânii. În același timp, noi nu avem nici un templu care să fie reședința exclusivă a lui Dumnezeu, precum iudeii". Într-o altă formulare, negația creștinilor putea suna astfel: "Noi nu avem un altar material, al cărui amplasament să permită localizarea spațială a lui Dumnezeu și care să fie suficient prin el însuși pentru sanctificarea jertfei". Desigur, o astfel de afirmație se întemeia pe făgăduința

<sup>17</sup> ORIGEN, *Despre rugăciune* XXXI, 4; trad. rom. p. 286.

<sup>18</sup> *Ibid.* XXXI, 5; trad. rom. p. 286-287.

Mântuitorului: "vine ceasul, și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr; că astfel sunt închinătorii pe care Tatăl îi dorește" (*Ioan* 4, 21). Tocmai această făgăduință le da primilor creștini puterea de-a spune cu toată convingerea "Noi nu avem altar!" și totodată de-a mărturisi fără nici o ezitare: "Altarul este Hristos!".

### ***Funcția edificiului de cult în viața Bisericii primare***

Documentele epocii apostolice ne sugerează faptul că ideea de *templu*, o idee centrală a religiozității vechi-testamentare, a suferit o anumită transpoziție în viața primelor comunități creștine, care a condus la diminuarea interesului acestora față de teologia iudaică a Templului din Ierusalim. Ecoul acestei reticențe față de sanctuarul iudaic poate fi sesizat foarte bine în ampla cuvântare pe care întâiul diacon și martir Ștefan o susține în fața Sinedriului. Așa cum am văzut mai devreme, atunci când răspunde acuzei de blasfemie la adresa "locului sfânt" din Ierusalim, el afirmă – în spiritul unui citat preluat din cartea profetului Isaia (66, 1-2) – că "Cel Preaînalt nu locuiește în case făcute de mâini" (*Fapte* 7, 48). Bineînțeles că o bună perioadă de timp, creștinii n-au avut posibilitatea să-și construiască edificii liturgice propriu-zise, însă lipsa unei evlavii față de templu ca atare în Biserica primară nu poate fi explicată doar prin invocarea unor constrângeri venite din exterior. Se știe că în centrul credinței și conștiinței creștine a epocii primare a stat experiența Bisericii ca *Trup al lui Hristos* și ca *Templu al Duhului Sfânt*, realitate mistică ce se întrupa și se actualiza prin *Synaxa euharistică*: "Sărguiți-vă să vă adunați mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu și spre slava Lui. Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței voastre se risipește prăpădul lui", le scrie Sfântul Ignatie al Antiohiei (+107) creștinilor din Efes.<sup>19</sup>

În contextul eclesial și teologic al creștinismului primar, edificiului de cult îi era recunoscută mai ales o funcție "instrumentală", adică aceea de incintă necesară pentru adunarea și pentru coagularea comunității creștine, pentru "întruparea" *Ecclesiei*. Întreaga semnificație a edificiului în care avea loc adunarea comunității (*domus ecclesiae*) s-a concentrat în ideea că funcția esențială a respectivului edificiu era aceea de a face posibilă realizarea ori plenitudinea (*plirota*) Bisericii dintr-un anumit spațiu geografic. Datorită acestui fapt, ideea de *templu/biserică* a fost subordonată ideii de *Trup al lui Hristos* și exprimată mai ales în categoriile unei teologii euharistice. Astfel, atunci când condamnă dezbinările și patimile care măcinau vigoarea spirituală a tinerei comunități creștine din Corint, Sfântul Apostol Pavel aplică ideea de *templu (naos)* într-o perspectivă simetrică: eclesiologică sau comunitară pe de o parte, și antropologică sau personală pe de altă parte. Iată doar două dintre cele mai cunoscute afirmații ce exprimă *teologia paulină a templului*: "Nu știți oare că voi sunteți templul lui Dumnezeu (*naos Theou*) și că Duhul Sfânt locuiește întru voi? De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el, pentru că sfânt este templul lui Dumnezeu, care sunteți voi" (*1 Corinteni* 3, 16-17; cf. și *2 Corinteni* 6, 16); "Nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt (*to soma imon naos tou en imin Agiou Pnevmatos estin*), Care este întru voi, pe Care Îl aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri?" (*1 Corinteni* 6, 19).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Sfântul IGNATIE TEOFORUL, *Către Efeseni* XIII, 1; trad. rom. D. Fecioru în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 161.

<sup>20</sup> Fac trimitere la M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», t. 33, 1947, p. 378-412.



Încorporați în Trupul mistic al Celui Care afirmase despre Sine că este "mai mare", mai presus decât Templul din Ierusalim (*Matei* 12, 6), creștinii devin "concețâteni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelia apostolilor și a profeților, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos, întru Care toată zidirea, bine alcătuită, crește spre a fi locaș sfânt (*naon agion*) întru Domnul; întru Care și voi sunteți zidiți împreună, spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul", cum spune Apostolul neamurilor (*Efesenii* 2, 19-22). Într-un context istoric în care Templul din Ierusalim nu mai exista de aproape trei decenii, iar Imperiul roman a inițiat împotriva comunităților creștine o prigoană sălbatică, Evanghelistul Ioan îi este dat să contemple imaginea extraordinară a "cetății sfinte, noul Ierusalim, coborându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei"; "din tron", Evanghelistul aude "un glas puternic ce zicea: Iată locuirea lui Dumnezeu cu oamenii, și El va locui cu ei, și ei vor fi poporul Său și Dumnezeu Însuși va fi cu ei". După ce descrie "cetatea" prin care se va inaugura "cerul nou și pământul nou", Teologul din Patmos precizează: "Iar templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu Atotțiitorul este templul ei, precum și Mielul" (*Apocalipsa* 21, 2-3 și 22).

Se știe că viziunea ioaneică a noului Ierusalim a avut un rol hotărâtor în istoria arhitecturii edificiului de cult creștin.<sup>21</sup> Or, această transpoziție arhitecturală a viziunii "miresei Mielului" a fost posibilă datorită faptului că în epoca scrierii *Apocalipsei* templul creștin era considerat deja ca imagine sau reprezentare a Bisericii însăși. Ceea ce înseamnă că *domus ecclesia* împărtășea, împreună cu Biserica, aceeași funcție maternă despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel când evocă "Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră" (*Galatenii* 4, 26). Așadar, *Mater Ecclesia* reprezintă o imagine-sinteză a ceea ce a fost Biserica în primele trei secole ale istoriei creștine. În concepția Părinților acestei epoci, *Mater Ecclesia* rezuma toate aspirațiile creștine și integra deopotrivă Trupul mistic al lui Hristos și spațiile liturgice în care oamenii se adunau pentru a trăi experiența nașterii la viața cea nouă în Hristos.<sup>22</sup>

Dacă Biserica epocii apostolice a făcut trecerea de la adorarea condiționată a lui Dumnezeu în Templul din Ierusalim la închinarea "în Duh și în adevăr", care nu mai este condiționată de existența unui centru unic al sfințeniei (cf. *Ioan* 4, 23-24), aceasta înseamnă că ideea de "casă a lui Dumnezeu", consacrată în mod special pentru adunarea credincioșilor, pentru rugăciune, pentru ascultarea Evangheliei și pentru săvârșirea/primirea Euharistiei, s-a impus în conștiința creștină încă din epoca Sfinților Apostoli. Este adevărat că Apostolii și primii creștini frecventau și Templul din Ierusalim, însă nu se poate contesta faptul că ei aveau în același timp anumite spații în care se adunau și cărora le acordau un statut special, considerându-le "case de rugăciune".

Se știe că Sfântul Apostol Pavel i-a oferit lui Timotei, întâiul episcop al Efesului, un adevărat îndreptar sau cod de comportament cu privire la atitudinea pe care trebuia să o aibă "în casa lui Dumnezeu" (*I Timotei* 3, 15). Ceea ce înseamnă că spațiile în care se adunau creștinii din Efes și din celelalte cetăți în care Apostolul neamurilor a întemeiat Biserici și a hirotonit episcopi și preoți, erau considerate locuri ale prezenței lui Dumnezeu,

<sup>21</sup> A se vedea în acest sens A. STANGE, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Cologne, 1950

<sup>22</sup> Cf. Christophe SCHÖNBORN, *Le temple comme lieu maternel de l'Église*, în «La Maison Dieu», 169, 1987, p. 32. Despre această importantă temă eclesiologică a se vedea Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, Edit. Cerf, Paris, 1964 și Henri de LUBAC, *Les Églises particulières et l'Église universelle*, Edit. Aubier, Paris, 1977 (cap. *La maternité de l'Église*).

având un statut religios aparte în raport cu spațiile familiale sau publice. Iar faptul că Sfântul Pavel, după ce evocă exigențele de ordin moral pe care le impune sfințenia "casei lui Dumnezeu", se referă imediat la "Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp și temelie a adevărului" (1 Timotei 3, 15), este o dovadă limpede că el vedea "casa de rugăciune" într-o legătură naturală cu "adunarea credincioșilor" (*ekklisia*). Tot Sfântul Apostol Pavel vorbește despre Biserica din casa soților Aquila și Priscila din Corint (*Romani* 16, 5 și *1 Corinteni* 16, 19) ca despre o instituție majoră a lucrării sale misionare, articulată în baza existenței comunității creștine și a spațiului în care aceasta se reunea, celor două categorii complementare aplicându-le termenul *ekklisia*. Altă dată vorbește despre Biserica din casa lui Nimfas din Laodiceea (*Coloseni* 4, 15), pe care o deosebește de "frații" din aceeași cetate, ceea ce înseamnă că se referă și la "casa de rugăciune" instituită în spațiul familial ce aparținea creștinului Nimfas. Tocmai în această *casă-biserică* cere să-i fie citită, în auzul tuturor fraților, *Epistola către Coloseni* (4, 16).

De asemenea, Sfântul Apostol Pavel afirmă cât se poate de limpede ideea de *casă-biserică* atunci când face deosebire între spațiul consacrat în care se adunau creștinii din Corint pentru celebrarea/primirea Euharistiei și casele lor particulare, în care, printre altele, consumau hrana obișnuită și căutau să trăiască în conformitate cu principiile Evangheliei lui Hristos. Este vorba despre cunoscutul episod din capitolele 10 și 11 ale primei *Epistole către Corinteni*, în care Apostolul dezvoltă o adevărată teologie, de natură sacramentală și euharistică, despre Biserică.<sup>23</sup> Descriind ritualul Cinei Domnului și instituirea dumnezeieștii Euharistii, Apostolul condamnă anumite stări de lucruri contrare exigențelor pe care le impun atât Jertfa euharistică în sine, cât și prezența în casa de rugăciune a Bisericii: "Când vă adunați laolaltă, nu Cina Domnului este aceea pe care o mâncați; căci, de îndată ce s-a așezat la masă, fiecare o ia grăbit înainte să mănânce, încât unul rămâne flămând, iar altul se îmbată. Oare nu aveți case (*oikias*) ca să mâncați și să beți? Sau disprețuiți Biserica lui Dumnezeu (*tis ekklisias tou Theou*) și-i rușinați pe cei care nu au?" (*1 Corinteni* 11, 20-22).

Desigur, în contextul dat, Apostolul Pavel aplică termenul *ekklisia* comunității euharistice din Corint, însă tot atât de bine se poate spune că folosește acest termen pentru a desemna și edificiul în care membrii acelei comunități se adunau pentru a face experiența fraternă a împărtășirii din Cina Domnului. Dacă în prima *Epistolă către Timotei* locașul de cult este numit "casa lui Dumnezeu", în contextul euharistic la care ne referim este folosit sinonimul "biserica lui Dumnezeu". Prin ambele sintagme, întemeietorul comunităților creștine din Efes și Corint face dovada faptului că respectivele spații trebuiau considerate nu doar simple încăperi în care, întâmplător, avea loc o activitate de natură liturgică, ci *case/biserici ale lui Dumnezeu*, adică locuri ale prezenței și lucrării Sale tainice. Ceea ce înseamnă că ele impuneau tuturor membrilor acelor comunități euharistice un anumit mod de comportament, diferit de ceea ce, eventual, putea fi acceptat în casele familiale.

Precum Israel în scripturile vechi-testamentare, Biserica este în același timp o singură persoană și o comunitate de persoane. Cuvântul "biserică" (*ekklisia*) este preluat, ca și *leitourgia* de altminteri, din limbajul vieții politice greco-romane. La origine, termenul desemna adunarea cu drept de vot a *polis*-ului antic grecesc. Prin urmare, *ekklisia*

<sup>23</sup> Teologii consideră că în aceste două capitole foarte importante ale primei *Epistole către Corinteni* poate fi găsit nucleul a ceea ce mai târziu se va numi "eclesiologia euharistică". A se vedea în acest sens Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, trad. rom. V. Manea, Edit. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 91-94.

desemnează o societate umană, mai exact spus, o cetate. Scriitorii creștini au preluat de timpuriu acest termen tocmai pentru a sublinia prin intermediul lui vocația și conștiința noii comunități de a fi un *popor*, adică "Israelul lui Dumnezeu" (cf. *Galateni* 6, 16) sau o *cetate*, adică "noul Ierusalim" (cf. *Apocalipsa* 21, 2). Înainte de a desemna grupul celor convertiți la învățătura lui Hristos ce locuiesc într-o cetate anume, iar mai apoi ansamblul creștinilor risipiți în întreaga lume, *ekklesia* a însemnat reuniunea concretă a credincioșilor adunați în același loc pentru a celebra cultul Noului Legământ (cf. *Faptele* 1, 13-14; 2, 42-47 etc). Desigur, cineva era introdus în *adunarea eclesială* printr-un ritual de natură liturgică, adică prin Botez (cf. *Faptele* 2, 38-41 și 47), așa cum punctul culminant al reuniunii în biserică era "frângerea pâinii" (cf. *Faptele* 2, 42 și 46), adică participarea la masa lui Hristos Cel Înviat, Care prezidează în mod tainic ospățul euharistic (cf. *Luca* 24, 30-35; *1 Corinteni* 11, 20).

Ca topos al prezenței și lucrării lui Preasfintei Treimi, Biserica este *noul Sion*. Făcând o paralelă între comunitatea israeliților aflați la poalele Muntelui Sinai (cf. *Ieșirea* 19, 16 și 18; 20, 19; *Deuteronomul* 4, 11) și noul popor al lui Mesia, Sfântul Apostol Pavel scrie: "Fiindcă voi nu v-ați apropiat de un munte ce putea fi pipăit, nici de focul arzător și de negură și de întuneric și de vijelie și de glas de trâmbiță [...]. Dimpotrivă, voi v-ați apropiat de muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul cel ceresc și de zeci de mii de îngeri în sărbătorească adunare, și de adunarea întâilor-născuți care sunt înscrisi în ceruri, și de Dumnezeu Judecător al tuturor, și de duhurile dreptilor celor ajunși la desăvârșire, și de Iisus, Mijlocitorul unui nou testament [...]" (*Evrei* 12, 18-24).

Este limpede că sintagma "muntele Sionului" reamintește imaginea Templului din Ierusalim și că, în Noul Testament, această imagine este aplicată Bisericii. De altfel, Apostolul Petru îi numește pe creștini "pietre vii" ale unei "case duhovnicești", adică un Templu (*1 Petru* 2, 5). Aceeași idee apare și în *Epistola către Efeseni* (2, 19-22): "[...] sunteți concetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți pe temelie apostolilor și a prfeților, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos, întru Care toată zidirea, bine încheiată laolaltă, crește spre a fi un templu sfânt întru Domnul; întru El sunteți și voi zidiți împreună, spre a fi locaș al lui Dumnezeu întru Duhul". Desigur, "Piatra din capul unghiului" Templului celui nou "întru Duhul", este Persoana lui Hristos, iar Biserica și Hristos Cel înviat constituie un singur organism viu. Așa cum termenul *Israel* desemnează un *popor* și totodată pe *omul Iacob*, tot așa, *Biserica* desemnează "poporul cel nou" sau "neamul sfânt" și totodată Templul consacrat sălășuirii lui Dumnezeu. Biserica reprezintă aceste realități fiindcă, așa cum scrie părintele Dumitru Stăniloae, este înțeleasă drept "Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea unită cu Hristos și având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit".<sup>24</sup>

#### ***Stilistica și simbolismul templului creștin în epoca pre-constantiniană***

Procesul de încreștinare a neamurilor s-a bazat nu doar pe lucrarea misionară a Sfinților Apostoli și a celor cărora le-a fost conferită harisma apostoliei, ci și pe rețeaua de *case/biserici* în care tinerele comunități creștine se adunau pentru a se ruga împreună "în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești" (*Efeseni* 5, 19) și pentru a săvârși/primi Euharistia, adică pentru a face experiența Bisericii ca Trup viu al lui Hristos. Creștinii epocii apostolice și post-apostolice aveau conștiința limpede că aceste *case/biserici* în care se adunau erau locuri sfinte ale lucrării dumnezeiești, ce culmina în prezența lui Hristos pe *masa/altar*, sub chipul Darurilor euharistice. O prezență legată de actul sacramental al

<sup>24</sup> D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, Edit. Institutului Biblic, București, 1978, p. 208.

"frângerii pâinii" și "binecuvântării paharului" (*Fapte 2, 42; 1 Corinteni 10, 16*). Conștiința sfințeniei edificiului de cult reprezintă unul dintre elementele majore ale vieții creștine din primele trei veacuri, chiar dacă ideea de *biserică* era înțeleasă mai mult într-o perspectivă funcțională în raport cu adunarea sau comunitatea euharistică.

Desigur, a existat o evoluție firească a morfologiei edificiului de cult creștin, iar liniile generale și etapele acesteia pot fi urmărite cu destulă ușurință în documentele secolelor II-IV, ca și în cele ale epocii bizantine timpurii. De vreme ce punctul culminant al reuniunii celor botezați în "casa lui Dumnezeu" era "frângerea pâinii" (cf. *Fapte 2, 42 și 46*), se poate spune că spațiul liturgic al primelor comunități creștine se articula și gravita în jurul Altarului euharistic. În virtutea faptului că aceste "case ale lui Dumnezeu", despre care vorbesc documentele veacului apostolic, erau destinate în primul rând pentru celebrarea și împărtășirea Euharistiei, este sigur că aveau o *masă/altar* pe care se aducea Jertfa liturgică. De altminteri, Sfântul Pavel evocă acest element major al spațiului de cult creștin atunci când vorbește despre drepturile pe care le-ar avea ca Apostol al lui Hristos în raport cu cei pe care i-a născut în credință, drepturi la care a renunțat de bună voie: "Oare nu știți că cei ce săvârșesc cele sfinte mănâncă de la templu și că cei ce slujesc altarului, au parte de la altar?" (*1 Corinteni 9, 13*).

Foarte devreme, edificiul care urma să devină locul de adunare a comunității primea, în mod firesc, o anumită formă arhitectonică, aptă să simbolizeze funcția sa liturgică. Desigur, forma cea mai ușor de construit și totodată cea mai potrivită pentru a exprima tensiunea eshatologică în care trăiau creștinii primelor trei veacuri a fost arca. Edificiile de cult ale Bisericii primare au primit adeseori această formă sau corabia, tocmai pentru că aceasta sugera foarte clar ideea că cei care doresc să se mântuiască se adună în spațiul liturgic ca într-o navă ce se îndreaptă către Răsărit. În *Constituțiile Apostolice*, în discursul care precede hirotonia episcopului, acesta este îndemnat astfel: "Când aduni Biserica lui Dumnezeu, ca un cârmaci al unei corăbii mari, poruncește ca adunările să se facă cu toată buna rânduială, poruncind diaconilor, ca unor marinari, să rânduiască locurile pentru frați ca unor călători cu toată îngrijirea și bună-cuviința. Și mai întâi casa [biserica] să fie încăpătoare, îndreptată spre răsărit, având de amândouă părțile pastoforiile spre răsărit,<sup>25</sup> și să fie în chipul unei corăbii. În mijloc să fie așezat tronul episcopului, iar de amândouă părțile lui să se așeze preoțimea și diaconii să stea alături, cu haină mai modestă, căci ei închipuiesc pe marinari și pe căpeteniile văslașilor. Prin purtarea de grijă a acestora, de partea cealaltă să se așeze laicii cu toată liniștea și bună-rânduiala. Iar femeile să se așeze deosebit, păstrând tăcere, iar în mijloc citețul stând pe un loc înalt să citească [...]. Portarii să stea la intrările bărbaților, păzindu-le, iar diaconițele la ale femeilor, cum stau cei care țin socoteală de călătorii ce se suie în corabie, căci și la Cortul mărturie se urma într-același chip".<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Este vorba despre cele două absidiale situate pe părțile laterale ale absidei Altarului. În prima (*protesis*) erau primite ofrandele de pâine și vin aduse de către credincioși pentru Euharistie, iar în cea de a doua (*schevofilachiu*) se păstrau obiectele și veșmintele liturgice, precum și celelalte lucruri care alcătuiau tezaurul sacru al comunității eclesiale respective.

<sup>26</sup> *Constituțiile Apostolice* II, 57; trad. rom. G. N. Nițu în *Scrierile Părinților apostolici împreună cu Așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. 2, Chișinău, 1928, p. 75-76. Fragmentul citat pare o replică la un pasaj similar din epistola lui Clement către Iacob de Ierusalim, ce datează din anii 220-230 și este plasată la începutul *Omiliilor* clementine. Cf. G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958, p. 105-106 și 113. A se vedea și Frédéric TRISTAN, *Primele imagini creștine*, trad. rom. E. Buculei și A. Boroș, Edit. Meridiane, București, 2002, p. 122-130 (cap. *Corabia*).

Imaginea corăbiei aplicată edificiului de cult apare și într-un alt document al antichității creștine, aproape contemporan *Constituțiilor apostolice*, și anume tratatul *Despre Antihrist* al lui Ipolit al Romei: "Marea este lumea. Biserica, precum o corabie, este scuturată de valuri, dar nu scufundată, deoarece ea este condusă de un cârmaci experimentat, Care este Hristos. Ea are în mijlocul ei trofeul biruitor asupra morții, ca și cum ar purta Crucea lui Hristos. Prora sa este la răsărit, pupa spre apus, carena către miazăzi. Drept cârmă ea are cele două Testamente. Parâmele ei sunt întinse, ca și milostivirea lui Hristos, cuprinzând Biserica. Corabia poartă cu ea rezerve de apă vie, ca baia renașterii [baptiseriul]. La dreapta și la stânga ei veghează marinari pricepuți, precum îngerii păzitori, care cârmuiesc și ocrotesc Biserica. Odgoanele ce leagă antena de vârful catargului sunt ca cetele profeților, martirilor și apostolilor care se odihnesc în Împărăția lui Hristos".<sup>27</sup> Deși simbolul este același, detaliile alegoriei sunt diferite, ceea ce înseamnă că trebuie înlăturată orice dependență formală, fiind vorba despre o temă tradițională anterioară, familiară imaginarului creștin din secolul al II-lea.

*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, un alt document important al antichității creștine,<sup>28</sup> acordă un spațiu relativ amplu descrierii locașului de cult, punând accent atât pe ceea ce numim astăzi "tipologia" sau "stilistica" spațiului sacru, cât și pe semnificația simbolică a diferitelor elemente de arhitectură care intră în componența lui: "Biserica să fie astfel: să aibă trei intrări, după chipul Treimii. *Diaconiconul* să fie în partea dreaptă a ieșirii din dreapta, ca să se poată vedea Euharistiile sau ofrandele care sunt aduse. *Diaconiconul* să aibă un atrium cu un portic înconjurător. Înăuntrul atrium-ului să fie *baptiseriul*, având o lungime de douăzeci și unu de coți, spre a închipui [prefigura, simboliza] numărul întreg al profeților, și o lățime de doisprezece coți, pentru închipuirea celor ce au fost orânduși să predice Evanghelia [Apostolii]. Intrarea să fie una, însă ieșirile să fie trei. Biserica să aibă un *locaș al catehumenilor*, care să fie și *locaș pentru exorcizări*; și locașul acesta să nu fie separat de biserică (adică de locașul sfânt), deoarece (catehumenii) care intră și stau în el trebuie să asculte citirile, cântările duhovnicești și psalmii. După aceea tronul (episcopului) să fie către răsărit, iar în dreapta și în stânga lui să fie locurile (sau scaunele) preoților; astfel, în partea dreaptă să șadă (preoții) aceia care sunt mai de seamă și mai vrednici de respect, cei ce se ostenesc cu cuvântul [care propovăduiesc Evanghelia]; iar în partea stângă cei de vârstă mijlocie. Locul tronului (episcopului) să fie ridicat (de la pământ) trei trepte, întrucât și altarul trebuie așezat acolo. Iar locașul însuși să aibă în dreapta și în stânga *două porticuri*: (unul) pentru bărbați, (altul) pentru femei. Toate locurile să fie luminate, atât pentru închipuire [simbolism], cât și pentru citire. Altarul să aibă o perdea făcută dintr-un în foarte subțire și curat, pentru că el este neîntinat. Tot la fel, locașul Botezului (baptiseriul)

<sup>27</sup> Citat la Jean DANIELÉLOU, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Éditions du Seuil ; Paris, 1961, p. 66-67 [trad. rom. A. Oprea, și E. A. Ieremia cu titlul neinspirat, *Simbolurile Bisericii primitive*, Edit. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 58].

<sup>28</sup> *Testamentum Domini* face parte din grupa acelor documente ale antichității creștine cunoscute sub numele generic de "Rânduiele bisericești". Este vorba despre câteva texte pseudo-epigrafe, cu un pronunțat caracter misionar și apologetic, care au fost redactate în forma lor definitivă pe la începutul secolului al IV-lea. Întrucât conțin și prelucrează materiale din surse mult mai vechi, cercetătorii consideră că ele aparțin mai degrabă secolelor II și III. Din această grupă de scrieri, foarte importante pentru istoria mentalităților creștinismului post-apostolic, mai fac parte *Didahia Apostolilor*, *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit Romanul și *Constituțiile Apostolice* (*Didascalia* sau *Așezămintele Sfinților Apostoli*).

să fie acoperit cu o perdea. Pentru pomenire să fie un loc în care, șezând preotul împreună cu protodiaconul și cu citeții, să înscrie numele celor ce aduc ofrande sau al acelor pentru care ei le-au adus, ca atunci când Sfintele [Daruri] sunt aduse de către episcop, citețul sau protodiaconul să-i numească în cursul pomenirii pe care preoții și mulțimile o fac pentru ei. Căci la fel este și în cer modelul. Locul preoților să fie în partea dinăuntru a perdelei, lângă locul de pomenire. *Horvanas și întreaga vistierie (gazophylacium integrum)*<sup>29</sup> să fie lângă *diaconicon*. *Locul de citire a cărților* [amvonul] să fie în afara altarului, nu departe de el.<sup>30</sup>

Pe măsură ce conștiința creștină și-a cristalizat patrimoniul dogmatic și sacramental, și mai ales odată cu încetarea persecuțiilor, ideea de *templu/biserică* a fost eliberată treptat de acea "subordonare" față de funcția sa aproape exclusiv eclesiologică, primind o semnificație proprie. În acest sens, centrul atenției s-a schimbat de la *ecclesia* înțeleasă ca *adunare a mulțimii* (cf. *Fapte* 19, 32 și 39), la edificiul de cult propriu-zis, înțeles ca incintă sacră, ca topos al sfințeniei, ca sanctuar al prezenței lui Dumnezeu. Psalmii mai ales, în cuprinsul cărora ideea de *templu* ca spațiu al teofaniei și al sfințeniei constituie un element esențial, au oferit acestei perspective sacramentale, pe care conștiința creștină o va defini ca *viață în Hristos*, atât autoritatea Scripturii, cât și una dintre cele mai autentice forme de expresie a evlaviei față de "casa Domnului". Căci *domus ecclesiae* a devenit în mod firesc *domus Dei*, adică locul sacru în care comunitatea creștină se întâlnea cu Dumnezeu. Este vorba așadar despre o nouă experiență spirituală a edificiului de cult, ce se va exprima în impresionantul ritual al târnosirii, atât de complex în ceea ce privește actele liturgice care îi compun substanța, și atât de profund în ceea ce privește dimensiunea teologică și simbolică a acestor acte.

În loc de concluzii: ***Analogia mistică dintre comunitatea euharistică și edificiul de cult***

Ca Trup mistic al lui Hristos, Biserica este intim legată de locașurile liturgice prin care comunitățile sale euharistice își asumă experiența vieții creștine ca mod de a fi în lume (*tropos*). De altminteri, termenul grecesc *ekklesia* desemna în antichitatea creștină atât *comunitatea* sau *adunarea* celor care credeau în Hristos, cât și spațiul unde se întrunea comunitatea, adică *edificiul* sau *casa de rugăciune* în care creștinii se reuniau pentru a asculta Evanghelia și pentru a celebra/primi Euharistia. Cu alte cuvinte, de la înțelesul de *adunare*, termenul *ekklesia* a fost aplicat și edificiului în care avea loc adunarea, edificiu care a devenit *casa Bisericii* (*ο τὸς ἐκκλησιασ οἶκος*).

Desigur, există o legătură intimă între Biserica înțeleasă ca Trup al lui Hristos și biserica în calitatea ei de edificiu liturgic, în care credincioșii se adună pentru a trăi împreună experiența comuniunii eclesiale. "Sobornicitatea Bisericii ca Trup al lui Hristos nu se poate menține fără comunitățile adunate în locașurile bisericesti pentru a se împărtăși toate din același Trup și Sânge al lui Hristos, prin preoții hirotoniți de către episcopii aflați în comuniune. Adunarea credincioșilor Bisericii [în bisericile lor] pentru săvârșirea dumnezeieștii Euharistii vădește unitatea trupului Bisericii", spune părintele Dumitru Stăniloae.<sup>31</sup> Locașul de cult mijlocește prezența mântuitoare a lui Hristos, Cel Care este de

<sup>29</sup> A se vedea *supra*, n. 28.

<sup>30</sup> *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* XIX; trad. rom. N. Achimescu, Edit. Polirom, Iași, 1969, p. 45-49.

<sup>31</sup> D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 31.

fapt adevăratul Templu al Tatălui, Templu pe care Apostolii L-au văzut cu ochii lor și L-au pipăit cu mâinile lor (cf. *1 Ioan* 1, 1-3). Pe acest adevăr de credință esențial se întemeiază, ca pe o piatră unghiulară, tot ceea ce cateheza apostolică a putut afirma despre Biserică, și anume că este *Trupul lui Hristos și Templul lui Dumnezeu*.

Găsim o impresionantă expresie a acestei idei într-o inscripție ce mai poate fi citită încă în absida bisericii *Santa Pudenziana* din Roma, atât de originală în ceea ce privește structura și istoria ei. Când a fost reconstruită și împodobită iconografic, pe la sfârșitul secolului al IV-lea, soborul Apostolilor a fost grupat în jurul lui Hristos care poartă o carte deschisă ce are această inscripție: *Dominus Conservator Ecclesiae Pudentianae* ("Domnul, Ocrotitor al bisericii din Pudens"). Este vorba despre comunitatea euharistică locală ce se aduna și se recunoștea ca atare în bisericuța din Pudens, fapt pentru care și-a dat chiar numele locului unde se articula ca Trup mistic al lui Hristos. Cu ocazia unor lucrări de reconstruire, bisericuța numită "Pudentină", care suportase deja vicisitudinile unei istorii ostile, își făcea un titlu de glorie din a-L avea ca Ocrotitor și ca Mântuitor al personalității sale colective pe Hristos Însuși: *Dominus Conservator* atât al Trupului său eclesial, cât și al casei Sale pământești.<sup>32</sup>

Prin ritualul consacării, edificiul construit în conformitate cu principiile arhitecturii liturgice devine un *templu* sau un *sanctuar* în sensul cel mai propriu al cuvântului. Iar prin funcția sacramentală pe care acesta este menit să o îplinească în iconomia mântuirii, o societate umană oarecare devine *comunitate eclesială* sau *euharistică*, adică dobândește identitatea de "Popor al lui Dumnezeu" (*1 Petru* 2, 10) și "Trup al lui Hristos" (*Efesenii* 4, 12). Ceea ce înseamnă că între Hristos și locașul de rugăciune pe de o parte, iar pe de altă parte între comunitatea euharistică și biserica în care aceasta se adună pentru a-și asuma experiența creștină, există o analogie mistică, pe care rânduiala târnosirii o definește și o afirmă.

---

<sup>32</sup> Cf. Noël MAURICE-DENIS-BOULET, *La leçon des églises de l'antiquité*, în «La Maison-Dieu», 63, 1960, p. 40. Pentru mozaicul din semicalota absidei acestei biserici fac trimitere la G. MATTHIAE, *Il mosaico romano di S. Pudenziana*, în «Bolletino d'Arte», 1938, p. 418-425. Imaginea mozaicului poate fi văzută și la Virgil VĂTĂȘIANU, *Istoria artei europene*, vol. 1, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 80, fig. 83.

## ȘFÂNTA LITURGHIE CA VALOARE EDUCATIVĂ ȘI LIMBAJ AL COMUNIUNII

### ȘANTA GHEORGHE

**ABSTRACT. Saint Liturgy Like Educational Value and Language of Comening Together.** The topic that we proposed present Saint Liturgy like an exceptional value of cristianity, within the human beign is lead by the charisna of God on the top of the spiritual living within the unity with the Eucharistic Christ.

Saint Liturgy has by meaning the ecclesiology and comeing together mission = representing the highest school of christian spirituality of making a spiritual lifestyle for each age.

This didactical function of Saint Liturgy is Capabile to motivate: memory, attention, intelligence, power of decideing, fantesy and life of feelings.

Saint Liturgy is a supper of God's love, where we are all invited, the answer is ours. This agapic character of Saint Liturgy wich we all aderre with integral involmnet, gives us new light and love in our lifes, resumate in a wonderfull way the Gospell of love.

In Liturgy we ask for the fundamental speaking of the Bible, the message for human being of our days. Jesus Christ is present in a real way in the Liturgy. This presence is a way from prayers to Bible, and to unity with the Eucharistical Jesus.

Cultul ortodox constituie o modalitate unică, amplă și complexă prin care frumusețea ontologică divină se sensibilizează în conștiința credincioșilor înserându-se în ea printr-un act global spiritual, în care descifrăm elemente profunde emoționale, raționale și voliționale. Aceste elemente transpuse imnologic, artistic, simbolic, dogmatic și moral, într-o formă divină și umană, nu se mai înfățișează ca două realități exterioare una alteia, ca două obiecte, ci se unesc într-o trăire duhovnicească proprie, care are ca formă și structură fundamentală rugăciunea.<sup>1</sup> Rugăciunea creștină este o forță spirituală care transfigurează sufletul omenesc, transpunându-l din sfera naturală în cea supranaturală, unde de fapt se realizează unirea tainică (mistică) – om – Dumnezeu. De fapt toată mișcarea spirituală a sufletului se produce într-o lumină nouă, într-o nouă viață. Astfel, Liturgia, cultul sunt inseparabile, de aici se transmite întreaga viață deplină, prin cuvânt, prin Sf. Taine și slujire.

Timpul liturgic este prin structura lui centrul întregului cult ortodox, pentru că în el se concentrează și se întrepătrund realitatea integrală divină și cea umană în perspectiva istorică și eshatologică, într-o formă definită puterii lucrării dumnezeiești.

Liturgia este mișcarea de elevații a Bisericii către Dumnezeu și mersul spre împlinirea unității cu El. De aceea, Biserica nu poate fi concepută și nici înțeleasă fără Liturghie, dar nici Liturghia nu poate fi concepută fără cadrul ei spațial și comunitar, adică se scoate Biserica văzută, locaș de cult și comunitate de credincioși, în mijlocul cărora se săvârșește. Prin urmare Biserica se cuprinde în Liturghie și Liturghia în Biserică.

---

<sup>1</sup> Pr. Prof. N. C. Buzescu, *Liturghia, centrul cultului ortodox* în rev. Ortodoxia, nr. 1/1981, p. 41



Sf. Maxim Mărturisitorul dă Bisericii o interpretare universală, cosmică și totodată eshatologică. Destinul pozitiv al umanității nu se poate realiza integral în afara Liturghiei, în acest sens lumea întreagă este destinată să constituie o liturghie (liturghia cosmică) și cei ce nu pot sau nu vor să se integreze în ea compromit realizarea integrală a destinului lor.<sup>2</sup>

Liturghia este nucleul vieții creștine, prin Sf. Euharistie și prin celelalte Taine prezidate de ea se realizează sfințirea vieții umane. De altfel Sfânta Liturghie reprezintă o școală înaltă a spiritualității creștine, în care credincioșii de toate vârstele își pot forma un mod de viață spirituală prin legătura și prezența continuă a Mântuitorului pe altarul Euharistic. Viața creștină este lipsită de sens și de valoare, atunci când este lipsită de unitatea pe care o generează harul divin, care se revarsă din Trupul mistic al lui Hristos prin Liturghie.

Liturghia are conceptual o misiune ecclesiologică sau comunitară. Ideea în care a fost instituită și întocmită se vede dominată expres de scopul de a actualiza pe pământul veacului de acum, Împărăția lui Dumnezeu. Văzută în acest sens, ea trebuie să adune pe toți fiii Lui, unificați într-o viață de pace și de iubire frățească sub suflul aceluiași Duh al Hristosului Său. Încă de la originea ei, existența și viața socială a Bisericii au fost prezidate de Liturghie. Conștiința de comunitate religioasă nouă și distinctă s-a încheat în mentalitatea primilor creștini numai în atmosfera Liturghiei. Cultul reprezenta unica împrejurare în care se puteau aduna laolaltă noii adepți al Evangheliei. Întreaga viață religioasă a primilor creștini se desfășura în cult și în legătură cu el. Liturghia a sporit pe de altă parte consistența noțiunii de comunitate în conștiința publică creștină și prin faptul că ea reprezenta singura ocazie în care se exercitau atribuțiile și autoritatea ierarhiei. Într-un cuvânt conștiința de sine a Bisericii creștine s-a plămădit și a venit la expresie în Liturghie. Cauza Liturghiei era cauza Bisericii, apărând de la început cele două solidare în istorie.<sup>3</sup>

Cuvântul liturghie provine din cuvintele λειτον de la λαος care înseamnă popor, și ερχον care înseamnă lucru, operă, slujire. În sens larg înseamnă slujire a poporului, iar în sens special înseamnă slujire a celor sfinte (Evrei 8,2), slujitor al locului preasfânt și al adevăratului cort, care a fost ridicat nu de om ci de Domnul.

Tot Sfântul Ap. Pavel arată că își împlinește chemarea lui apostolică, misionară în slujirea Evangheliei ca un liturghisitor al lui Hristos: “V-am scris, fraților, spune el, mai cu îndrăzneală, în parte, ca să vă amintesc despre harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor λειτοργων al lui Iisus Hristos la neamuri, slujind Evanghelia lui Dumnezeu” (Romani 15,15-16). Același Apostol numește și pe îngeri “duhuri liturghisitoare” - λειτοργιχα πνευματα (Evrei 1,7).

Slujirea la Templul Legii Vechi era numită tot liturghie, “când s-au împlinit zilele slujirii lui - (ημεραιης λειτοργιας) este vorba de preotul Zaharia, tatăl Sf. Ioan Botezătorul – apoi s-a întors la casa sa” (Luca 1,23)<sup>4</sup>.

În această lucrare atotcuprinzătoare a slujit Mântuitorul Iisus Hristos, în întreaga Sa viață, încât fiecare act în parte a misiunii Sale a fost dumnezeiască Liturghie. Lucrarea Sa nu

<sup>2</sup> H. Dalmais, *L'eglise icone du mystere: La Mystagogie de S. Maxime le confesseur une ecclesiologie liturgique*, în vol. I, Paris, 1979, p. 108

<sup>3</sup> Pr. Petre Vintilescu, *Funcțiunea ecclesiologică a Liturghiei*, București, Tipografia cărților bisericești, 1946, pp. 4-5

<sup>4</sup> A se vedea semnificațiile cuvântului “liturghie” la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Litugica specială*, pentru Institutul Teologic, Ed. IBMBOR, București, 1980, pp. 170-171

este numai învățătură, numai rugăciune, numai binefăcătoare minune, ci viață în Dumnezeu, care revelează pe Dumnezeu și se dăruiește total, culminând în Jertfa supremă pe cruce.

Dacă astfel slujește Mântuitorul fiind pururea în rugăciune și în faptele Sale mântuitoare instituind la Cina cea de Taină, Noul Legământ în Jertfa Sa, moment suprem al dumnezeieștii dăruiri, așa înțelegem și noi chemarea Lui spre a ne comunica opera Sa mântuitoare, de fapt pe Sine însuși.

Sfânta Liturghie cuprinde în structura și bogăția ei divin inspirată, harul cuvântului și al rugăciunii, taină și jertfă, rit și simbol, icoană și cântare. În Liturghie participarea noastră, constituie locul sacru al întâlnirii și al sfințirii și al mărturiei noastre în Hristos. Începând cu Liturghia cuvântului prin lecturile biblice, prin gesturi și acte simbolice, reprezentând viața Domnului, prin mărturisirea credinței în simbolul de credință, prin repetate apeluri și îndemnuri la împlinirea legii vieții morale, mai ales în ectenii și în rugăciunile rostite în taină de preotul slujitor, apoi împărtășirea cu însuși viața celui ce este Dumnezeu; comuniunea cu sfinții în același Duh, speranța în eshatologie; întreaga iconomie a mântuirii, se desfășoară armonios, într-o legătură spiritual-organică, într-o mișcare vie, însușită, asimilată, convertită în rugăciune, în adorare,<sup>5</sup> de întreaga comunitate și de fiecare în parte, pentru a deveni fiecare o mlădiță vie, cum spune Mântuitorul în tulpina Sa duhovnicească (Ioan 15,1).

Întreaga mărturie și slujire creștină este în Duhul Sfânt, iar Liturghia e calea și faptul sacru al acestei comunicări și mărturii.<sup>6</sup>

Toate marile teme ale Revelației, ale iconomiei dumnezeiești ne sunt împărtășite prin Sf. Liturghie: Sfânta Treime, creația, Întruparea și Răscumpărarea, Biserica, Eshatologia, totul într-o armonie organică între Revelație – ritual – rugăciune – mărturisire, în așa fel încât un element îl afirmă pe celălalt. Revelația luminează credința și inspiră formele cultului, însuflețește și dă aripi rugăciunii, realizând dialogul cu Dumnezeu în Duhul Sfânt. Chiar dacă Sfânta Liturghie e condiționată de spațiu și timp în aspectul ei ritual, dimensiunea sa spirituală face ca ea să nu se încheie niciodată.

Sfânta Liturghie începe cu Proscomidia, ceea ce înseamnă aducerea înaintea a cinstitelor Daruri, pregătirea sfântului Agneț "Mielul lui Dumnezeu" și centrul sfântului Disc înconjurat de miride: ale Maicii Domnului, cele nouă cete ale sfinților, ale episcopului locului, poporul binecredincios, ctitorii sfântului locaș și toți credincioșii vii și adormiți. Astfel, Biserica întreagă, cerească și pământească este împreună. În centru Hristos, iar Biserica în jurul Lui. Am înțeles, învață Sf. Simion al Tesalonicului, cum prin această dumnezeiască închipuire și istorisire a sfintei Proscomidii, vedem pe însuși Iisus și întreaga Biserică a Lui. Lumina cea adevărată și viața cea veșnică... El este în mijloc prin Agneț, iar Maica Lui de-a dreapta prin miridă, sfinții și îngerii de-a stânga, iar dedesubt întreaga adunare a credincioșilor Lui. Aceasta este taina cea mare: Dumnezeu între oameni, și Dumnezeu în mijlocul dumnezeilor, care se îndumnezeiesc de la cel ce după fire este Dumnezeu, care s-a întrupat pentru dânșii. Aceasta este împărăția ce va să fie și petrecerea vieții celei veșnice: Dumnezeu cu noi, văzut și împărtășit.<sup>7</sup> De fapt Sf. Liturghie împărtășește o dinamică exemplară care-l transfigurează pe om și întreaga sa viață.

<sup>5</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Expression de la Foi, coference Saint-Serge XXV-eme Semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris, 1978, p. 83

<sup>6</sup> Al. Schmemmann, *Liturgy and Life*, New York, 1974, p. 11

<sup>7</sup> Ibidem, pp. 311-312

Liturghia propriu-zisă începe prin invocarea și preamărirea Sf. Treimi – Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh...

Această parte a Liturghiei este numită a Catehumenilor sau a Cuvântului, atât pentru faptul că în Biserica primară participau la ea și catehumenii dar și pentru că ea însăși este o cateheză, este învățătură. Este Liturghia Cuvântului, care precede și pregătește Liturghia Euharistică. Mai întâi ascultăm Cuvântul care ne învață să înțelegem și să primim “Taina Cuvântului făcut Trup” pentru noi. În Hristos, sămânța Semănătorului divin este Cuvântul lui Dumnezeu, și Cuvântul lui Dumnezeu este sămânța purtătoare de viață, Iisus Hristos este în același timp Cuvânt și Taină – Sacrament. Sfânta Liturghie este actualizarea fidelă în cult a iconomiei divine mântuitoare a celor trei slujiri ale Mântuitorului: profet, arhieru și conducător.

Prin ascultarea lui Hristos în Liturghie săvârșim o mișcare duhovnicească continuă, o avansare din “slavă în slavă” într-o continuă apropiere de Dumnezeu ca și aceea pe care o vom experimenta în veșnicie când vom fii cu Dumnezeu. Fundamentală pentru noi și pentru lucrarea noastră este funcția didactică învățătoarească, decurgând din slujirea profetică a Domnului. Adesea ucenicii I se adresau cu apelativul “Învățătorule!” presupunând lucrarea didactică a Mântuitorului în lume. Însă din conlucrarea celor trei funcții ale Mântuitorului primim viață, sfințire “Cel ce ascultă Cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică! (Ioan 5,24) și “Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică” (Ioan 6,54).

Așa după cum prezintă liturgistul nostru Pr. Prof. Ene Braniște, Sfânta Liturghie s-a urzit prin lucrarea Duhului în această structură didactic-euharistică și sfințitoare, cuvânt și cateheză se completează reciproc, făcând un tot unitar indisolubil unindu-se cu rugăciunea ca în Biserica sec. IV-V, când învățământul catehetic era prin el însuși un act liturgic și inițierea mistagogică a neofitilor culmina în participarea lor activă la prima liturghie și la prima împărtășire.<sup>8</sup>

A doua parte a Liturghiei este numită Liturghia credincioșilor, pe care nu o vom prezenta în amănunt, ci o să ne oprim asupra rugăciunii euharistice a Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare fiind mai dezvoltată, mai analitică, oferind un bogat material didactic. În Biserica primară această rugăciune se rostea cu voce tare în auzul tuturor credincioșilor. Este aceasta o adâncă și revelatoare lecție dogmatică, liturgică: “Și cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale... Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru, nădejdea noastră, care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, care întru Sine TE arată pe Tine Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, Lumina cea adevărată prin care s-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii celei ce va să fie începutul bunătăților celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei, de care toată făptura cea cuvântătoare întărită fiind, Ție slujește și Ție pururea Îți înalță cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ție”.<sup>9</sup> În această rugăciune se cuprinde o întreagă teologie revelată în misterul ei liturgic, care de fapt nu transmite doar cuvinte și idei, ci Hristos Domnul se dăruiește pe Sine nouă spre sfințire și slujire. Cel ce transmite mesajul este Însuși Hristos, în terminologia pedagogică se numește emițător, iar cei care primesc

<sup>8</sup> Ibidem, p. 85

<sup>9</sup> *Liturghierul*, Ed. IBMBOR, București, 2000

mesajul primitorii (receptorii), Îl primesc pe Hristos, devenind în același timp primitori și emițători, deoarece se inițiază un dialog între Hristos Domnul și cei care-L ascultă și invers. Forma aceasta înaltă de spiritualitate însușită prin Sf. Liturghie, dar în mod deosebit prin această rugăciune, care deschide o perspectivă reală spre întâlnirea cu Hristos Euharistic, schimbă cursul zilei într-o stare liturgică fără de sfârșit.

Momentul culminant al Liturghiei este momentul Jertfei, El se jertfește pentru noi, astfel ne actualizează viața și Jertfa Domnului, dar o actualizare pentru noi, o dăruire în totalitate nouă. În aceasta stă de fapt noutatea pe care o percepem astăzi în Hristos, care este de față orânduiește și formează sufletele într-un chip inefabil, pentru că nu era cu puțință ca oamenii să-și atingă scopul urmărit, prin învățământ, porunci și prescripții. Dacă cuvintele ar fi fost de ajuns n-am mai fi avut nevoie de fapte și de fapte supranaturale, nici de un Dumnezeu întrupat, răstignit și jertfit pentru noi.<sup>10</sup>

Sfânta Liturghie este de fapt o cină a iubirii, a iubirii Mântuitorului față de noi oamenii. Ucenicilor Săi le spune: “Am dorit ca să mănânc cu voi această cină, înainte de patima Mea.” (Luca 22,15). Aceleași cuvinte ni le adresează nouă, chemându-ne la dumnezeiasca cină liturgică<sup>11</sup> “să faceți aceasta întru amintirea mea”.

Mântuitorul Însuși a săvârșit pe Golgota Sfânta Liturghie ca o faptă unică în istorie. El însuși fiind și jertfă și jertfitor, mântuind întreaga lume. Atmosfera în care s-a consumat această Jertfă sângeroasă, ne arată că ea a fost într-adevăr divină.

Prin Sfânta Liturghie se descoperă sensul eshatologic al lumii întregi și împinge mersul istoriei universale către finalul ei în Dumnezeu. Acum ea trezește în cei credincioși conștiința acestei tendințe, mersul către El și unitatea cu Dumnezeu, care de fapt sunt două coordonate ale oricărei realități create.

Prezentând câteva coordonate reale și spirituale ale Sfintei Liturghii am putut observa funcțiunea didactică pe care o are asupra credincioșilor și o influență majoră cultivatoare în sensul că dezvoltă toate funcțiunile sufletești ale celor ce doresc depășirea unei stări duhovnicești și intrarea într-un orizont nou al cunoașterii. Astfel memoria, atenția, inteligența, puterea de discernere, fantezia și viața afectivă, sunt puse în mișcare din interior spre exterior. Sfânta Liturghie nu are numai o semnificație simbolică așa cum am mai arătat, ci în Sfânta Euharistie, Jertfa liturgică, Mântuitorul intervine activ și Se jertfește pe Sine pe sfântul Altar, El dă tuturor putere și nădejde în mântuirea sufletului și viață veșnică. Sfânta Liturghie, fiind izvorul oricărei spiritualități creștine, din punct de vedere didactic nu avem o altă lucrare liturgică care să se poată apropia de ea.

Psihologii sunt de acord că printre predispozițiile sufletești cu care ne naștem este și “predispoziția religioasă” ca și celelalte predispoziții și aceasta are ceea ce numesc pedagogii “plasticitate”, adică posibilitatea de a se lăsa influențată și dezvoltată sub influențele educative. Acțiunile Sfintei Liturghii și atmosfera creată de ea influențează în chip deosebit aceste predispoziții dezvoltându-le într-o așa măsură încât cei credincioși să fie capabili de adânci trăiri religioase. Ceremonialul liturgic, din acest punct de vedere, este un admirabil mijloc pedagogic pus în slujba trezirii și dezvoltării religiozității credincioșilor ca o dramă divină care se petrece pe pământ și care expune cea mai tragică luptă cu păcatul și cea mai glorioasă victorie asupra acestuia. Sfânta Liturghie cultivă și formează mai ales

<sup>10</sup> Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 30

<sup>11</sup> Diac. Prof. Nicolae Balca, *Importanța catehetică a Sf. Liturghii*, în rev. “Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2/1958, p. 198

delicatețea simțirii și rezonanța sufletească<sup>12</sup> a credincioșilor, două condiții esențiale în natura caracterului religios – moral creștin. Importanța educativă pe care o realizează Sf. Liturghie este contactul direct cu Însuși Învățătorul prin excelență. Așa după cum am mai arătat, Sfânta Liturghie nu are numai o semnificație simbolică, ci în Sfânta Euharistie Mântuitorul intervine activ și se jertfește pe Sine pe Sf. Altar. Domnul este de față și cu Trupul pe Sf. Altar. El împărtășește tuturor celor prezenți putere și nădejde în mântuirea sufletului și viața veșnică, El se roagă împreună cu credincioșii, El mijlocește pentru ei la Dumnezeu Tatăl "...și voi ruga pe Tatăl pentru voi" (Ioan 16,23). Faptul acesta are o mare importanță pedagogică, trezind în sufletul credincioșilor certitudinea prezenței divine, certitudinea că se află în fața lui Dumnezeu. A avea sentimentul și certitudinea că te afli în fața lui Dumnezeu cu viața și existența ta, înseamnă a te afla pe drumul desăvârșirii creștine.<sup>13</sup>

În Sfânta Liturghie se descoperă caracterul agapic și de comuniune al comunității creștine, care se face văzut în participarea la jertfa liturgică a tuturor credincioșilor, așa că această slujbă este o mare obște a dragostei creștine. Jertfa Mântuitorului pe Sf. Altar aprinde în sufletele credincioșilor aceeași iubire care I-a încălzit inima Lui pe lemnul crucii și-i unește într-o obște ce e ținută împreună de sentimentul sfânt al prieteniei creștine, al acelei prietenii despre care Mântuitorul le vorbește Apostolilor când, pe marginea prăpastiei suferințelor și a morții Sale, îi numește prieteni. (Ioan 15,13).<sup>14</sup>

Sf. Liturghie mai este și o școală a caracterelor. Caracterul religios-moral constă în aceea că omul de caracter, este credincios unor principii religioase-morale și că toate faptele lui sunt determinate constant de aceste principii. Acest lucru însă nu este posibil fără o voință tare și fără de claritate în judecată și de aici cele două mari teme ale educației morale: fortificarea voinței și îndreptarea acesteia spre scopuri morale. Această lucrare poate fi îndeplinită de Sfânta Liturghie într-un chip deosebit.

Viața morală creștină, axându-ne pe relația dintre Hristos și credincioși, se înțelege că, creșterea noastră în Hristos, prin urmare asemănarea și unirea cu El, nu este decât concluzia unei vieți în care credinciosul și-a însușit viața cerută de virtuțile sau normele moralei creștine. Viața morală creștină, ca de altfel viața în general, are chipul lui Dumnezeu, iar asemănarea cu El presupune un efort continuu de colaborare a ființei noastre cu harul lui Dumnezeu, de creștere în virtute, de ajungere la nepătimire.

Toată lucrarea liturgică prezintă numeroase exemple de viață morală creștină, care au provocat și provoacă lumea modernă la o nouă percepție a vieții, la o meditație mai profundă asupra existenței umane și la o slujire a lui Hristos. Impactul poate să fie salvator în mod deosebit asupra tinerilor mai mult decât discursurile savante, ținute fără participarea lăuntrică a vorbitorului.

### **Comunicarea și comuniunea limbajului liturgic**

A comunica înseamnă "a face cunoscut, a da de știre, a înștiința, a spune sau (despre oameni, comunități sociale etc) a se pune în legătură, în contact cu..., a duce la..., a vorbi cu..."<sup>15</sup>. Prin comunicare se realizează influențe cantitative și calitative prin sisteme și

<sup>12</sup> Ibidem, p. 150

<sup>13</sup> Ibidem, p. 150

<sup>14</sup> Ibidem, p. 204

<sup>15</sup> *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (DEX), Ediția a II a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 205

limbaje complexe care trec ușor de la cele verbale la cele neverbale și invers “de la sunete la tonuri, de la ritmuri alerte la tăceri.”<sup>16</sup>

Accesibilitatea mesajului Său este cu atât mai clar pentru noi cu cât Îl putem vedea prin umanitatea pe care și-a asumat-o, iar întâlnirea noastră cu Hristos Domnul prin comunicarea liturgică nu este doar cu o idee ci cu însuși purtătorul ideii, cu izvorul ei. O simplă comunicare a cuvintelor Sale nu ne dă posibilitatea de a ne spiritualiza sau de a ne desăvârși, nici noi cei care transmitem mesajul, emițătorii, dar nici primitorii (receptorii). În aceasta constă taina comunicării liturgice, a limbajului liturgic, care de fapt îndreaptă spre comuniune.

Activitatea umană se desfășoară într-un mediu social, un caz particular îl constituie Biserica, unde se stabilesc relații interpersonale de cunoaștere, de comunicare, de fapt și aici se face educație și în mod deosebit educație morală și spirituală. În această comunicare educațională sunt implicați preotul și credincioșii, asistați de Duhul Sfânt, care devin pe rând emițători și receptori așa cum am mai precizat înainte.

Informația liturgică cu caracter spiritual se transformă în comunicare doar atunci când mesajul este înțeles de receptori dând un răspuns potrivit prin cuvânt și faptă. Considerăm că nu se poate vorbi de o comunicare educațională spirituală și liturgică dacă nu se ține seama de finalități, de scop, de obiective. Prin urmare, dacă activitatea educațională are ca scop întărirea oamenilor în credința creștină, iubirea față de Dumnezeu și semenii, scopul ultim al unei asemenea educații este promovarea Împărăției lui Dumnezeu în lume prin Iisus Hristos.

O condiție a comunicării este aceea care se referă la înțelegerea mesajului și ea este îndeplinită numai dacă există comuniune de limbaj și interese. Dacă receptorii sunt pasivi atunci scade rolul emițătorului în actul comunicării, iar dacă sunt activi, emițătorul devine el însuși o lumină aprinsă din Lumina Hristos, ba mai mult, Hristos Lumina aprinde luminile sufletelor credincioșilor Săi, iar mișcarea duhovnicească prin Liturghie este un urcuș permanent, într-o apropiere de Dumnezeu. Starea aceasta în adevărul ei profund nu poate fi concepută fără o prefacere înfăptuită printr-un transfer al vieții în Hristos.<sup>17</sup> Această invitație, realizată printr-o comunicare activă a tuturor credincioșilor prezenți la masa iubirii, îi face “părtași” la ea. Limbajul liturgic folosit în comunicare devine astfel mesaj, iar mesajul este al Domnului, căci El vorbește de slujire și Jertfă. Receptarea mesajului și improprierea lui conduce la experiență și metodă duhovnicească relevantă și revelatoare. Este de fapt un răspuns dat unui suflet deschis și receptiv: “Iată, Eu stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine”. (Apoc. 3,20). Astfel comunicarea devine purtătoare de viață deoarece mesajul transmite iubirea celui ce comunică. Privită în sensul acesta Sfânta Liturghie este o cină a iubirii creștine, care rezumă în chip minunat întreaga Evanghelie a iubirii.<sup>18</sup>

Comunicarea ce se creează în atmosfera liturgică ajută ca dimensiunea didactică a credinței să transforme cunoașterea intelectuală în cunoaștere duhovnicească și apoi în doxologie și cuvânt de laudă adus lui Dumnezeu. Pătrunzând taina comuniunii liturgice prin excelență, atât prin primirea mesajului liturgic cât și prin cuminecarea cu Hristos Euharistic, vom trăi bucuria întâlnirii cu El Însuși în Persoană, care vine la întâlnirea cu noi rămânând al nostru și noi ai Lui.

<sup>16</sup> Șoitu, L., *Comunicarea umană în comportament și civilizație*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 102

<sup>17</sup> Pr. Prof. C-tin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. Harisma, București, 1991, p. 264

<sup>18</sup> Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca, op. cit., p. 197

## LA TRADITION, LA PREDICATION ET LE PREDICATEUR

IOAN TOADER

**REZUMAT. Tradiția, predica și predicatorul.** Conținutul predicii nu poate fi elaborat după bunul plac al predicatorului. Preotul nu predică propria sa învățătură. Mesajul predicii este Evanghelia lui Hristos, propovăduită conform Tradiției ortodoxe.

La prédication est un acte de tradition qu'accomplit le prédicateur, en se tenant dans sa tradition. Le concept théologique de "Tradition" semble approprié pour proposer une lecture théologique de la prédication considérée ici prioritairement sous l'angle de l'élaboration du message. Rappelons brièvement que l'étymologie du mot "tradition" vient du mot latin *traditio*, qui correspond au grec *paradosis*, et qui veut dire transmission. S'il y a transmission, il y a un transmetteur et un récepteur, qui sont les porteurs de la Tradition et il y a un contenu transmis. On doit distinguer une tradition ou des traditions avec t minuscule et la Tradition avec T majuscule<sup>1</sup>. Dans le premier cas, on entend par tradition une coutume, une attitude, une manière de penser ou d'agir d'un groupe. La Tradition avec T majuscule, c'est la transmission de l'Évangile: "l'Évangile vivant, prêché dans l'Église avec tout ce que cet enseignement comporte"<sup>2</sup>. Cette transmission se fait dans des traditions, dont les traditions des Églises orthodoxes. Les traditions sont mémoire, elles donnent la carte d'identité d'un groupe et elles unissent les générations les unes aux autres.

### La prédication: une transmission de l'Évangile

En effet, le contenu de ce message - l'homélie - ne peut pas être élaboré selon des critères totalement personnelles et arbitraires. Si c'est dans l'Église et après la lecture de l'Écriture (même si ce n'est pas immédiatement après) que le prédicateur prêche, cela signifie que le contenu de son message dépend du texte de l'Écriture qui correspond au jour du calendrier liturgique, un texte qui lui est "donné", qu'il n'a pas choisi, qui est lu dans toutes les paroisses et à partir duquel tous les prédicateurs ont élaboré leur homélie.

Parce que c'est dans l'Église que le prédicateur prêche, il ne prêche pas son propre enseignement, il n'enseigne pas quelque chose qui appartient à lui seul. Ce qu'il prêche, il l'a reçu en héritage et il doit s'inscrire dans le sillage de cet héritage. Le message prêché est le message de l'Évangile de Jésus, prêché conformément à la Tradition orthodoxe.

### La tradition, fondement de la prédication

Dans leur prédication, les prédicateurs véhiculent le patrimoine de l'Église et chaque fois qu'ils prêchent, ils ajoutent leurs traces sur le sentier qui a été marqué avant eux, ils les

---

<sup>1</sup>Yves M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai historique, II. Essai théologique*, Le Signe, Paris, Fayard, 1963; Idem, *La Tradition et la vie de l'Église*, Fayard, Paris, 1963.

<sup>2</sup>Johann Adam MOEHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 1938, p.77.

ajoutent avec leur propre personnalité tout en restant dans la Tradition de l'Église.

La Tradition comme source du message homilétique est constituée, en partie, par les monuments de la Tradition et par l'Écriture. En effet, avec l'âge apostolique, avec le dernier écrit du Nouveau Testament, la Révélation est close. L'Église a la mission de transmettre l'Évangile, qui a été prêché oralement et en partie mis par écrit, plus tard: "le Seigneur de toutes choses a en effet donné à ses apôtres le pouvoir d'annoncer l'Évangile, et c'est par eux que nous avons connu la vérité, c'est-à-dire l'enseignement du Fils de Dieu (...). Cet Évangile, ils l'ont transmis dans les Écritures pour qu'il soit le fondement et la colonne de notre foi"<sup>3</sup>. "D'abord", donc, l'annonce de l'Évangile a été faite par la prédication, par le témoignage, par une parole vivante, et "ensuit" une partie de l'enseignement a été mis par écrit, pour contribuer à une transmission toujours authentique. Cette source de la prédication comporte donc en fait deux éléments: le texte de l'Écriture et les monuments de la Tradition. Dans l'Église Orthodoxe, les monuments et les documents de la Tradition sont les suivants: les décisions des synodes oecuméniques et particuliers et leurs définitions dogmatiques, les canons apostoliques et les écrits des Pères de l'Église, les offices et les livres de culte, les hagiographies, les monuments d'art de l'Église (inscriptions, fresques, icônes, monuments funéraires), les nouvelles confessions de foi de l'Église, les catéchismes, les homélies et d'autres travaux qui font partie de la tradition dynamique de l'Église<sup>4</sup>.

Mais l'Écriture et les monuments de la Tradition s'interprètent toujours dans la Tradition, entendu maintenant comme milieu d'interprétation. Si elle est contenue (*traditum*), la Tradition ne doit pas être comprise comme une règle fixe qui ne doit pas bouger. En effet, la tradition est d'abord le mouvement de la transmission et de la réception, une action qui suppose un sujet, l'Église, qui transmet et reçoit. Si la tradition n'est pas seulement dans l'esprit du présent, elle n'est pas non plus seulement dans l'esprit du passé. Sinon, elle est comme un horloge dont on hérite et qui ne fonctionne plus, ou comme l'unité de mesure qu'on veut utiliser et qui n'est plus en usage dans le monde où on vit<sup>5</sup>.

### **La prédication: le présent de la tradition**

L'élaboration du contenu du message est donc aussi un travail d'actualisation de la Parole de Dieu. La source du message de la prédication est la Tradition de l'Église en ce que celle-ci a la tâche "de mettre et de maintenir les générations successives en relation avec le Christ"<sup>6</sup>. La Tradition est le signe de fidélité, de la communication et de communion avec les prédécesseurs. La prédication doit s'inscrire dans la ligne de la Tradition, ce qui ne signifie pas une rigidité dans le cadre de la Tradition, mais une redécouverte et une liberté à l'intérieur de la

<sup>3</sup>Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, III, 1,1, Cerf, Paris, 1984, p.276.

<sup>4</sup>L'aspect dynamique de la Tradition correspond à des besoins de l'Église, situés dans le temps. Elle est appelée "la tradition ecclésiastique", elle a été élaborée au cours de l'histoire de l'Église pour répondre aux besoins de la vie de l'Église. On not par exemple, les Confessions de la foi qui ont été promulguées par une Église autocéphale et qui ont reçu ensuite l'accord des autres Églises orthodoxes. Par exemple la Confession de la foi du patriarche de Jérusalem, promulguée par le synode de Jérusalem en 1672 etc.

<sup>5</sup>Antonie Plamadeala, *Traditie si libertate în spiritualitatea ortodoxa*, Tiparul tipografiei Sibiului, Sibiu, 1983, p.30.

<sup>6</sup>D. Staniloae, *Le génie de l'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p.92.



Tradition. Elle doit garder la Tradition authentique, mais la maintenir créatrice et l'adapter à l'esprit du présent, qui implique de nouvelles mentalités, de nouveaux événements, un contexte culturel différent. Il n'y a pas de tradition sans cette référence au passé, le passé est normatif, mais "la vraie tradition n'est pas servilisme, elle est fidélité"<sup>7</sup>. Une tradition ne retient pas tout son passé. Il y a toujours un tri qui n'est pas toujours conscient. Si on ne tient pas le passé avec le présent, on est anachronique. "Ainsi toute tradition doit être à la foi continuité et progression, mémoire d'une expérience acquise, somme des valeurs reconnues et toujours valables pour l'enrichissement du présent"<sup>8</sup>.

La seconde source de la prédication est alors constituée par tout ce que le prédicateur connaît du contexte dans lequel vivent les fidèles, de leurs caractéristiques sociales, psychologiques, spirituelles. Il y a un va-et-vient et une nécessaire tension entre ces deux sources, en ce que le prédicateur doit lire le texte de l'Écriture dans une Tradition dont il est héritier, et en même temps actualiser la Parole en tenant compte des caractéristiques et du contexte actuelles des fidèles; c'est dire qu'à son tour il fait acte de Tradition par cette actualisation.

#### **Le prédicateur est un herméneute**

Le prêtre a donc le rôle d'actualiser à la foi le texte de l'Écriture et les monuments de la Tradition, en fonction des besoins des fidèles et des besoins immédiats du présent. Nous pouvons approfondir cette question d'actualisation de la Parole, qui est une question herméneutique.

La Parole de Dieu doit être sans cesse actualisée pour l'homme, à chaque époque de l'histoire. Cette Parole a été prononcée à une autre époque, pour un autre auditoire. Par souci de garder le sens du message et de le restituer pour l'homme d'aujourd'hui en l'adaptant à ses conditions de vie et à son milieu, les prédicateurs doivent faire appel à l'herméneutique "qui fait le pont entre le message que véhicule un texte d'hier et son retentissement dans notre aujourd'hui"<sup>9</sup>. L'herméneutique est la théorie de l'interprétation et elle nous aide pour la compréhension d'un texte. Pour cela, il faut "le recréer, lui donner de notre réalité, pour qu'il existe pour nous. Le texte est compris lorsque sa réalité coïncide avec celle du lecteur"<sup>10</sup> ou de l'auditeur.

Le langage de l'Église n'est pas un langage anachronique, il doit être le langage de nos réalités quotidiennes, parce que la Révélation divine s'exprime par notre langage humain, par la parole des hommes. Même si les textes ont été écrits il y a plusieurs siècles, il ne faut pas oublier qu'ils ont été adressés aux hommes qui ont partagé notre humanité. Et la distance entre le texte qui a été écrit il y a vingt siècles et notre époque n'est pas une rupture avec le monde d'aujourd'hui. L'Église a gardé des liens au cours des siècles avec l'Église des premiers siècles. Ce n'est pas comme si on avait trouvé ce texte dans notre vingtième siècle et qu'on essayait de

---

<sup>7</sup>Y.M.-J. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, Fayard, Paris, 1963, p.10.

<sup>8</sup>M. Meslin, "Expérience humaine du divin et tradition religieuse", in *Chemins de Dialogue*, n°3/1994, p.48.

<sup>9</sup>Bernard Reymond, "Homiletique et théologie: pour une réévaluation de leurs rapports", in *Cahiers de l'Institut romand de pastorale*, n°9/1991, Lausanne, p.18.

<sup>10</sup>W.G.Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, Cerf, Paris, 1995, p.8.

comprendre ce que les gens du premiers siècle ont voulu dire. La parole a été prêchée à chaque génération, et par la Tradition on a gardé le contact dans le fil de l'histoire<sup>11</sup>.

On peut dire que le contenu de la Révélation n'a pas changé, il est resté le même, sauf que l'homme d'aujourd'hui vit dans un autre contexte géographique, historique, social; donc la prédication doit en tenir compte pour actualiser le message en fonction de tout cela, mais toujours par rapport à la Révélation. L'actualisation du message n'a de sens que dans la Révélation. Parce que, s'il n'y a pas d'actualisation de la Parole de l'Évangile, elle reste une lettre morte, elle ne répond pas aux questions et aux besoins de l'homme d'aujourd'hui, "la prédication doit être à la foi biblique et contemporaine, c'est-à-dire, qu'elle doit articuler une herméneutique de l'Écriture et une herméneutique de l'existence humaine"<sup>12</sup>. Si on change le contenu de la Révélation, en ce cas-là on change le sens du message. On doit rester toujours dans l'esprit du message évangélique et l'actualiser en fonction des questions du moment.

### **La prédication, parole humaine ou divine?**

Chaque prédicateur est dans une certaine mesure un créateur de la prédication. Peut-on faire une séparation entre ce qui serait humain et ce qui serait divin dans la prédication? Comment comprendre une bonne relation entre la dimension divine et la dimension humaine de la parole? Une réponse qui s'appuie sur le mystère de l'Incarnation peut être apportée. De même qu'en Christ, les natures humaine et divine sont unies dans la même personne, Jésus est vraiment homme et vraiment Dieu, de même la dimension divine et la dimension humaine de la parole de la prédication ne peuvent pas être séparées. C'est en étant vraiment humaine que la parole devient vraiment divine. Ainsi, la prédication peut rester seulement humaine quand le prédicateur n'est ni humble, ni disponible à l'inspiration de l'Esprit, ni conscient de l'importance de la Parole de Dieu, et veut exprimer sa pensée de manière orgueilleuse. "Nous ne sommes pas en effet comme tant d'autres qui trafiquent (de) la parole de Dieu; c'est avec sincérité qui trafiquent (de) la parole de Dieu; c'est avec sincérité, c'est de la part de Dieu, à la face de Dieu, dans le Christ que nous parlons."(2 Co 2, 17) "Et nous n'en (les dons de la grâce de Dieu) parlons pas dans le langage qu'enseigne la sagesse humaine, mais dans celui qu'enseigne l'Esprit, exprimant ce qui est spirituel en termes spirituels"(1 Co 2, 13).

La dimension divine de la Parole de la prédication se joue par conséquent sur le plan du langage et de l'esprit dans lequel elle est prononcée. "La prédication, c'est tout ensemble la Parole et des mots. Celui qui nie tout relation entre ses mots à lui et la Parole de Dieu, soit par sentiment de fausse humilité, soit par refus d'assumer l'autorité et la responsabilité du ministère, enlève de la prédication son objet et la place qui lui revient. Dans cette perspective, la conclusion logique et honnête serait le silence de la chaire vide. En revanche celui qui, lorsqu'il prêche, identifie ses propres mots à la Parole de Dieu, se revêt du rôle qui revient à Dieu (...). Ce que le prédicateur doit faire, c'est se servir des mots que sa culture et sa tradition mettent à sa disposition, choisir les plus clairs, les plus vivants et les plus appropriés, les arranger de façon à transmettre la vérité et à susciter l'intérêt, et les offrir à Dieu dans son homélie. Et c'est Dieu qui façonnera les mots pour en faire sa Parole"<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>F.B. Craddock, *Prêcher*, Genève, 1991, p.136-137.

<sup>12</sup>C. Geffré, "La Révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu", in *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Cerf, Paris, 1972, p.120.

<sup>13</sup>F.B. Craddock, *Op.cit.*,p.18-19.

## LA TRADITION, LA PREDICATION ET LE PREDICATEUR

Le prédicateur ne doit pas s'imaginer que tout repose sur ses propres forces dans la préparation du message de la prédication. Il ne doit pas croire qu'avec le soutien des techniques modernes de communication il peut faire des miracles, et peut convaincre, peut faire passer facilement son message. L'Esprit Saint joue un rôle important dans le travail de préparation et de présentation. Mais il ne faut pas non plus croire que l'Esprit fait tout et que le prédicateur n'a rien d'autre à faire que de se laisser guider par l'Esprit et que l'Esprit va lui apprendre à parler. On peut dire qu'il y a une synergie dans le travail sur la prédication. On ne peut pas négliger le travail du prédicateur, mais non plus celui de l'Esprit Saint.

## L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME JURIDIQUE ROUMAIN CONCERNANT LA LIBERTÉ RÉLIGIEUSE (1989 – 2002)

PATRICIU DORIN VLAICU

**REZUMAT. Evoluția sistemului juridic român privind libertatea religioasă (1989-2002).** În prezentul articol autorul își propune o analiză a cadrului legislativ al vieții religioase în societatea românească. După prezentarea premiselor și necesităților formulării acestui cadru legislativ, impuse de schimbarea regimului politic în urma Revoluției din decembrie 1989, studiul de față se constituie într-o analiză a textelor de lege referitoare la viața religioasă surprinzând implicațiile lor atât la nivelul individului cât și al comunității, valoarea lor intrinsecă, dar și insuficiențele actuale ale sistemului juridic românesc. Este prezentat astfel decretul prezidențial din 31 decembrie 1989 – act reparator al in justiției sistemului juridic promovat de statul comunist – ca premisă a elaborării unui nou sistem legislativ referitor la libertatea religioasă.

Studiul prezintă două secțiuni principale: în prima secțiune se prezintă și se analizează principiile constituționale directe și indirecte pe care se întemeiază viața religioasă, iar în a doua secțiune se prezintă și se analizează legislația prin care se aplică aceste principii. Studiarea principiilor constituționale așa cum se înfățișează ele în Constituția României din 1991, îi permite autorului și o analiză a aparentei sinonimii și a diferențelor dintre conceptele de "libertatea conștiinței", "libertate religioasă" și "libertatea cultelor". Această secțiune se încheie cu concluzia, formulată de analiștii legislativi europeni potrivit cărora România posedă dispozitivul constituțional cel mai complet și cel mai protector în ceea ce privește viața religioasă. Dar, concomitent cu sublinierea acestor merite ale sistemului legislativ românesc, în secțiunea a doua a prezentului studiu se prezintă și insuficiențele legislative ale acestui sistem, insuficiențe date de inexistența unei legi a cultelor și de folosirea improprie de către Statul român a Decretului de lege 177 din 1948, decret declarat neconstituțional de către Curte Supremă de Justiție a României, uz juridic care induce prioritatea autorității instituțiilor administrative ale statului abilitate să guverneze viața religioasă față de autoritatea legii.

La chute du régime communiste a provoqué de grands changements dans la société roumaine. En décembre 1989, les Roumains ont manifesté ouvertement leur désir de conclure définitivement le chapitre communiste de leur histoire<sup>1</sup>. Très rapidement s'est développé un courant d'opinion pro-européenne et favorable à l'intégration des principes démocratiques dans la société et dans le système législatif roumain. Sur la pression des mouvements de rue<sup>2</sup>, les nouvelles autorités ont donné des signes concrets concernant la nouvelle direction dans laquelle la Roumanie s'engageait.

<sup>1</sup> Les mouvements populaires de décembre 1989 ont pris comme slogans principaux "à bas le communisme" et "Dieu est avec nous". La révolte contre le communisme avait aussi une composante qui revendiquait la liberté religieuse. L'athéisme imposé par l'Etat communiste a créé une réaction pro-religion dans la société roumaine. Peut-être que c'est aussi pour cette raison que le nombre de ceux qui se déclarent athées ou sans religion est de 23114 personnes sur 21 millions d'habitants. Voir "Recensământul populației după religie", *Rezultatele generale ale recensământului populației și locuitorilor 2002*, Institutul National de Statistica, Bucarest, 2003.

<sup>2</sup> Entre janvier et juin 1990, il y avait de très grandes manifestations qui exigeaient l'éloignement définitif de la voie communiste. La Roumanie a été le premier Etat de l'Europe de l'Est qui a mis le Parti communiste hors de la loi. Voir *Romania Libera* 20 ianuarie 1990.

Toute une série d'actes normatifs ont été élaborés dans les premiers mois après décembre 1989, pour éliminer les injustices promues par les communistes.

Le décret présidentiel n°9 du 31 décembre 1989 a abrogé toute une liste de lois de l'époque communiste.<sup>3</sup> Du point de vue de la vie religieuse, le plus important document législatif abrogé à cette occasion est le décret n°358/1948 contre l'Eglise roumaine unie à Rome. Par le décret D.-L. nr.126/1990, des actes réparateurs ont été faits pour cette même Eglise.<sup>4</sup>

Par la réactualisation de la loi 21 de 1924, le droit de fonder des associations a été restauré, assurant les cadres légaux pour la liberté de la vie associative. Ainsi, plusieurs groupements se sont organisés en tant qu'associations à caractère religieux.<sup>5</sup>

Les nouvelles autorités ont considéré comme prioritaires les aspects liés à la liberté religieuse, pour procéder à des actes de réparation pour les dégâts que les cultes ont été obligés de subir, mais aussi pour préserver une paix politico-religieuse et entre les confessions. Les conflits d'ordre patrimonial entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise uniata, les aspects sensibles liés aux rivalités nationales en Transylvanie<sup>6</sup>, qui avaient aussi des connotations culturelles, devaient être maîtrisés par l'Etat. Dans ce contexte, il a été jugé important de donner un signe majeur en fondant un ministère distinct pour les cultes<sup>7</sup>. Ainsi, en remplaçant le département des Cultes, l'ancien instrument communiste de répression de la vie religieuse, par un ministère pour les Cultes, l'Etat a montré qu'il renonçait à un instrument de surveillance, et qu'il fondait un organisme gouvernemental ayant comme principal objectif de soutenir le rôle social des cultes et de faciliter les rapports entre les cultes et les autorités d'Etat<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Voir le MO n°9 du 31 décembre 1989.

<sup>4</sup> Ce décret a été publié in MO n°54 du 25 avril 1990. Il reconnaît l'Eglise roumaine unie à Rome (greco-catholique) et restitue les immeubles nationalisés par l'Etat par le décret 358/1948 et qui sont entrés en 1948 dans le patrimoine de l'Etat. Pour solutionner la rétrocession des bâtiments de culte et des presbytères qui, après 1948, étaient utilisés par l'Eglise orthodoxe, l'Etat annonce la formation d'une commission mixte composée des membres des deux cultes qui est chargée de solutionner cas par cas, en tenant compte de l'opinion des fidèles de chaque localité concernée.

<sup>5</sup> La loi employait le terme d'associations religieuses et non pas celui d'associations culturelles. Le groupement le plus important qui a fait ces démarches est celui des Témoins de Jéhovah. Ils se sont organisés comme association à caractère culturel. En même temps, sur le fondement de la même loi 21 de 1924, ont été reconnues les associations religieuses suivantes : Asociatia Credinciosilor Bisericii Ortodoxe de Stil Vechi – les vieux calendaristes, Asociatia adventistilor de ziua a saptea - Miscarea de reforma – les adventistes réformateurs, Asociatia religioasa "Nazarineana", Asociatia Comunitatilor Baha'i din Romania, Asociatia "Liahona" – les mormons, Societatea Crestinilor Noi Apostolici; Asociatia Crestina Metodista – les méthodistes, Asociatia Presbiteriana din Romania – les presbytériens ; Voir *Viata religioasa in Romania*, étude documentaire réalisée par le secrétariat d'Etat pour les Cultes, Editions Paideea, Bucarest, 1999.

<sup>6</sup> Le 25 décembre 1989, des conflits inter-ethniques ont eu lieu en Transylvanie. Les prêtres orthodoxes roumains et les enseignants roumains ont été chassés des villages majoritairement hongrois. Ces actions ont évolué vers un conflit entre les communautés roumaines et hongroises, et ainsi en mars 1990, suite à une confrontation entre les deux communautés, il y a eu 6 morts et 263 blessés. Voir *Orasul romanesc Targu Mures a mai cunoscut u guvern autonom in martie 1990*, Dimineata, 29 janvier 1997 ; Gabriel Andreescu, *Ruleta. Români si maghiari, 1990-2000. Jurnal tematic*, Editions Polirom, Iasi, 2001 ; Lucian Nastasa, *Relatii interetnice in România postcomunista*, Cluj-Napoca, 2000.

<sup>7</sup> Voir le décret n°67/18.01.1990 – « Decret privind desfiintarea Departamentului Cultelor si infiintarea Ministerului Cultelor ».

<sup>8</sup> Voir art 4 du décret n°67/18.01.1990.

Dans ces premiers mois, les cultes ont commencé à exprimer subitement leur désir de se manifester librement. Même si l'Etat n'a pas abrogé intégralement le décret 177 de 1948 qui gouvernait les rapports entre les cultes et l'Etat, l'Etat n'exerçait plus un contrôle d'opportunité sur la vie des cultes. Les analystes affirment même que l'Etat a montré une certaine faiblesse dans le domaine du contrôle de la légalité de la vie religieuse<sup>9</sup>.

L'autorité gouvernementale, organisée comme ministère en 1990, est devenue dans la deuxième partie de l'année 1990 un secrétariat d'Etat pour les Cultes (SEC) subordonné directement au Premier Ministre<sup>10</sup>.

Les années 1990-1991 ont été des années de consolidation des principes démocratiques qui devaient gouverner la nouvelle société roumaine. L'élaboration d'une nouvelle constitution était une première urgence, mais en même temps un grand défi. Après une période totalitaire qui a déformé les mentalités, les élus - et réélus - ont eu la difficile tâche de préciser les fondements constitutionnels du nouvel Etat. Les cultes eux-mêmes ont pris part au débat sur la Constitution, en essayant de préciser leurs exigences. Ainsi, plusieurs fois, les cultes se sont exprimés publiquement pour demander à l'Etat d'organiser des rencontres<sup>11</sup> avec les représentants des *cultes déjà reconnus*.

L'assemblée qui a élaboré la Constitution a tenu compte des positions des cultes, en essayant de trouver un équilibre entre les exigences d'une Eglise majoritaire et les garanties demandées par les cultes minoritaires.

## §1. Principes constitutionnels

La Constitution roumaine de 1991 contient plusieurs articles qui font référence directe ou indirecte à la vie religieuse.

### A. Les différents articles concernant la liberté religieuse

L'article 4, dans son deuxième paragraphe, précise que «La Roumanie est la patrie commune et indivisible de tous ses citoyens, sans discrimination de race, nationalité, origine ethnique, langue, religion, sexe, opinion, appartenance politique, position économique ou origine sociale.»

Par l'article 6, premier paragraphe: «L'Etat reconnaît et garantit aux personnes appartenant à des minorités nationales le droit de garder, développer et exprimer leur identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse.»

L'Etat soutient le renforcement des liaisons avec les Roumains vivant hors des frontières du pays et agit afin qu'ils puissent «garder, développer et exprimer leur identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse, dans le respect de la législation de l'Etat dont ils sont les citoyens.» (art. 7)

L'article 20 affirme que les pactes et les accords internationaux signés et ratifiés par la Roumanie font partie du droit interne en ayant priorité sur les autres normes<sup>12</sup>: «Les dispositions

<sup>9</sup> Voir Gabrie Andreescu, "Relatii internationale si ortodoxie in Estul si Sud-Estul Europei" in *Studii Internationale*, 4/1998, pp. 3-32.

<sup>10</sup> Voir "Viata religioasa in Romania", étude documentaire réalisée par le secrétariat d'Etat pour les Cultes, Editions Paideea, Bucarest, 1999.

<sup>11</sup> Il faut mentionner la rencontre interconfessionnelle et internationale "Timpul schimbarilor – credinciosi, societatea si Statul in Europe centrala si rasariteana", in BOR, 7-10/1990, p. 60.

<sup>12</sup> Voir V. Duculescu, C. Calinoiu, G. Duculescu, *La Constitution de la Roumanie, commentée et annotée*, 1997, p. 84 Voir aussi l'article 20 de la Constitution de la Roumanie.

*constitutionnelles concernant les droits et les libertés des citoyens seront interprétées et appliquées en concordance avec la Déclaration universelle des droits de l'homme, avec les pactes et autres traités auxquels la Roumanie est liée»* Ainsi, s'il y a des discordances entre d'un côté les pactes et les traités concernant les droits fondamentaux, et d'un autre côté les lois internes, ce sont les réglementations internationales qui ont priorité<sup>13</sup>. Selon les spécialistes en droit constitutionnel, «une loi incompatible avec les précisions d'un traité international concernant les droits de l'homme doit être révisée ou remplacée par une autre norme qui ne contrevienne pas aux pactes ou aux traités dont la Roumanie est signataire.»<sup>14</sup>

L'article 29 est le centre du dispositif constitutionnel concernant la vie religieuse. Il précise:

La liberté de conscience

(1) La liberté de pensée et d'opinion, ainsi que la liberté de religion ne peuvent être limitées sous aucune forme. Nul ne peut être contraint à adopter une opinion ou à adhérer à une religion qui soient contraires à ses convictions.

(2) La liberté de conscience est garantie; elle doit se manifester dans un esprit de tolérance et de respect réciproque.

(3) Les cultes religieux sont libres et ils s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions fixées par la loi.

(4) Dans les relations entre les cultes sont interdites toutes formes, tous moyens, actes ou actions de discorde religieuse.

(5) Les cultes religieux sont autonomes par rapport à l'Etat et jouissent de son soutien, y compris par les facilités accordées pour donner une assistance religieuse dans l'armée, dans les hôpitaux, dans les établissements pénitentiaires, dans les asiles et dans les orphelinats.

(6) Les parents ou les tuteurs ont le droit d'assurer, en accord avec leurs propres convictions, l'éducation des enfants mineurs dont la responsabilité leur incombe."

L'article 30 (1) garantit la liberté d'expression des pensées ou des croyances, ainsi que la liberté de création sous toutes ses formes, que ce soit de vive voix ou par écrit, par des images ou des sons, ou d'autres moyens d'expression publique, en les déclarant inviolables. Le septième alinéa du même article affirme qu'il est «*interdit par la loi d'inciter à la guerre, à la haine raciale, de classe ou religieuse, d'inciter à la discrimination, ainsi qu'à des manifestations obscènes contraires aux bonnes mœurs*».

Conformément à l'article 32 (5) «Les institutions d'enseignement, y compris les écoles privées, sont créées et fonctionnent dans les conditions prévues par la loi.» Il est précisé dans le 7<sup>ème</sup> paragraphe du même article que «l'Etat assure la liberté de l'enseignement religieux conformément aux conditions spécifiques de chaque culte. Dans les écoles publiques, l'enseignement religieux est organisé et garanti par la loi.»

Par l'article 39 (2) lettre a., il est donné la possibilité de remplacer pour des raisons d'objection de conscience, le service militaire obligatoire par des services alternatifs.

### **B. Analyse des articles concernant la liberté religieuse**

On peut remarquer que le 29<sup>ème</sup> article pré-cité de la Constitution de la Roumanie, le plus important pour notre analyse, se trouve sous le titre générique des libertés fondamentales. On observe qu'il fait référence aux notions de *liberté de pensée, des opinions, des religions, de la conscience et des cultes religieux*. Selon la manière dont cet

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 86.

article est structuré, on voit qu'il fait une distinction entre la liberté de la conscience et les autres libertés mentionnées.

Plusieurs opinions coexistent, en ce qui concerne le rapport entre ces libertés, dans la doctrine juridique roumaine<sup>15</sup>. Selon certains la liberté religieuse inclut aussi la liberté de conscience. D'autres considèrent que la liberté religieuse et la liberté de conscience sont deux libertés distinctes. La troisième thèse, prédominante aujourd'hui, affirme que la liberté de la conscience a une sphère sémantique très large et qu'ainsi, elle inclut la liberté religieuse. La liberté des cultes est une liberté distincte<sup>16</sup>.

Les membres de la Commission spécialisée qui a préparé le projet de Constitution ont affirmé que la liberté de conscience est une liberté essentielle, qui commande l'existence et le contenu des autres libertés<sup>17</sup>.

Il faut observer en même temps que les constitutionnalistes roumains intègrent dans le concept de «liberté religieuse» l'ensemble des droits qui se rapportent à la manifestation religieuse d'une personne en ce qui concerne l'individu et la communauté. Cette liberté suppose la liberté de conscience, de religion, de l'enseignement, et de manifester la foi, publiquement ou particulièrement, la liberté de communiquer avec ceux qui ont la même religion, même avec ceux qui se trouvent à l'étranger, pour pouvoir réaliser leur mission, pour s'organiser et pour s'associer d'une manière autonome dans leurs communautés<sup>18</sup>. Pour qu'une entité puisse jouir de cette liberté, elle doit être reconnue comme *culte religieux* par l'Etat.

La caractéristique ou les particularités de la liberté religieuse sont présentées alors qu'elle ne se réduit à aucune des composantes qui la constituent. Cette liberté religieuse se rapporte à la liberté de la conscience, mais elle ne se réduit pas à cette sphère personnelle; elle ne se confond pas avec la liberté de l'expression ou de conviction philosophique, parce qu'elle est la libre adhésion à une *vérité* qui a la mission d'être découverte et professée en commun, depuis et dans une tradition vivante<sup>19</sup>.

Dans les analyses des constitutionnalistes roumains, on observe l'opinion que l'Etat doit assurer les moyens pour l'assistance religieuse. Ce besoin d'une *garantie active* de la liberté religieuse n'est pas unanimement accepté, mais il est exprimé surtout par l'Eglise orthodoxe<sup>20</sup>.

Dans le processus de préparation du projet de Constitution, il y avait des élus qui voulaient introduire des garanties concernant le soutien exprès de l'Etat pour la vie religieuse. On retrouve dans les débats de l'assemblée constitutionnelle des argumentations en faveur des garanties concrètes pour la liberté et l'autonomie des cultes<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> Voir V. Duculescu, C. Calinoiu, G. Duculescu, Constitutia Romaniei, *La Constitution de la Roumanie, commentée et annotée*, 1997, p. 85.

<sup>16</sup> M. Constantinescu, I. Deleanu, A. Iorgovan, *La Constitution de la Roumanie, commentée et annotée*, Regia Autonoma Monitorul Oficial, Bucarest, 1992, p. 175.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>18</sup> Voir V. Duculescu, C. Calinoiu, G. Duculescu, *La Constitution de la Roumanie, commentée et adnotée*, 1997, p. 85.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Voir aussi Radu Preda, *Biserica în Stat*, Editions Scripta, 1999, pp. 36-38.

<sup>20</sup> Voir Radu Preda, "O perspectiva ortodoxa asupra relatiei Biserica – stat. 9 teze" in *Culte si Statul in Romania*, Cluj-Napoca, 2003.

<sup>21</sup> Voir Antonie Iorgovan, *L'Odyssée de l'Elaboration de la Constitution*, Ed. Vatra Romaneasca, Targu Mures, 1998, p. 185.



Le rôle de l'Etat ne se réduit pas dans ces situations à une simple tolérance<sup>22</sup>, mais il faut avoir du respect pour cette réalité, et la soutenir parce que la religion et la manifestation religieuse sont un pilier de la reconstruction morale de la société.

Le 29<sup>ème</sup> article de la Constitution a été élaboré et adopté après l'analyse d'une multitude d'observations faites par des élus ou par les cultes eux-mêmes. Cet article a suscité beaucoup de controverses, et le plus grand nombre d'amendements<sup>23</sup>. Observons maintenant les principes constitutionnels qui trouvent leurs fondements dans cet article.

Le premier paragraphe ne se résume pas simplement à une affirmation des libertés garanties, mais il affirme en plus le droit à un large exercice de ces libertés, en allant au-delà des précisions de la Convention européenne de 1950<sup>24</sup>.

«La liberté de pensée et d'opinion, ainsi que la liberté de religion *ne peuvent être limitées* sous *aucune* forme. *Nul ne peut être contraint* à adopter une opinion ou à adhérer à une religion qui soit contraire à ses convictions.»

La Constituante a opté pour une affirmation des libertés par la négation de toute limite ou contrainte. Cet article ne défend pas seulement le droit de croire, mais aussi celui de ne pas croire. Même si le terme «athée» n'est pas utilisé dans le texte de la Constitution roumaine, les spécialistes en droit constitutionnel affirment que le 29<sup>ème</sup> article accorde à chaque personne le droit d'avoir une conception propre sur le monde. La conscience de l'homme ne doit pas être dirigée par des moyens administratifs, mais elle doit être «le résultat de la liberté de penser et d'extérioriser ses pensées»<sup>25</sup>.

Le paragraphe 2 de l'article 29 précise que la liberté de conscience doit s'exercer dans un esprit de tolérance et de respect réciproque. Les deux mots «*tolérance*» et «*respect réciproque*» sont remplis de signification, surtout dans le contexte roumain. La tolérance religieuse et le respect mutuel sont indispensables dans toutes les sociétés, mais le contexte roumain, avec une religion chrétienne orthodoxe largement majoritaire qui se considère agressée par le prosélytisme des cultes minoritaires qui craignent une Eglise orthodoxe trop puissante et autoritaire, exige une attention particulière à ces aspects. L'Eglise orthodoxe voulait faire introduire dans la Constitution un paragraphe pour condamner le prosélytisme<sup>26</sup>. Les auteurs du projet ont défendu la forme initiale en invoquant les inconvénients que le terme «prosélytisme» présente. L'introduction de l'expression *respect réciproque* a été considérée comme une expression qui condamne le prosélytisme agressif - le fruit du non-respect de l'autre<sup>27</sup>. Le mot *tolérance* a été introduit aussi pour répondre aux inquiétudes des cultes minoritaires<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Voir le discours de Ion Alexandru, le Moniteur Officiel, 2<sup>ème</sup> partie, n°6 du 10 octobre 1991.

<sup>23</sup> Voir Antonie Iorgovan, *L'Odyssée de l'Elaboration de la Constitution*, Ed. Vatra Romaneasca, Targu Mures, 1998, p. 185.

<sup>24</sup> On peut observer que dans les articles 9,11,14 de 1950 de la Convention européenne, les restrictions nécessaires sont possibles et il est considéré qu'elles sont toujours nécessaires.

<sup>25</sup> M. Constantinescu, I. Deleanu, A. Iorgovan, *La Constitution de la Roumanie, commentée et annotée*, Regia Autonoma Monitorul Oficial, Bucarest, 1992, p. 74.

<sup>26</sup> Ce mot n'est employé ici que dans sa signification négative et délictueuse, sans distinguer entre prosélytisme de mauvais aloi et prosélytisme de bon aloi qui, lui, garantit la liberté de religion et le droit d'être missionnaire à condition de l'exercer avec respect.

<sup>27</sup> Voir Antonie Iorgovan, *L'Odyssée de l'Elaboration de la Constitution*, Ed. Vatra Romaneasca, Targu Mures, 1998.

<sup>28</sup> *Ibidem*

Le paragraphe 3 dépasse les aspects liés à la liberté de conscience de l'individu, pour présenter des garanties pour la liberté religieuse des communautés<sup>29</sup>. Son contenu, à savoir que «*Les cultes religieux sont libres et ils s'organisent conformément à leurs propres statuts, dans les conditions fixées par la loi*», a été source de nombreuses discussions.

Dans ce paragraphe il y a trois affirmations exceptionnellement importantes:  
Les cultes religieux sont libres;  
ils s'organisent conformément à leur propre statut;  
ils s'organisent conformément aux conditions fixées par la loi.

En affirmant que «*Les cultes religieux sont libres*», l'Etat roumain s'engage à protéger les cultes des pressions. Comment doit-on comprendre cette affirmation? Les entités religieuses qui aspirent à une reconnaissance comme culte considèrent que l'interprétation doit se faire dans le sens que toute entité religieuse est libre de s'organiser comme culte et l'Etat a l'obligation de les reconnaître tout simplement comme cultes.

Le secrétariat d'Etat pour les Cultes interprète ce texte du paragraphe 3 dans le contexte général de l'article 29. Ainsi, pour qu'une entité religieuse puisse bénéficier de cette garantie constitutionnelle, elle doit s'organiser dans les conditions fixées par la loi, conformément à leurs propres statuts. Le même paragraphe de l'article 29 de la Constitution précise que les cultes *s'organisent selon leurs propres statuts*. Ces statuts doivent être présentés à l'Etat, qui vérifie leur conformité à l'ordre public.

Pour exister juridiquement comme culte, tout groupement doit accomplir la procédure exigée par la loi. Seulement après la reconnaissance, il est protégé par cet article<sup>30</sup>.

En effet, l'Etat exige que les cultes aient une organisation connue, et que l'administration et le gouvernement des cultes ne soient pas secrets. L'Etat n'oblige pas les cultes à avoir un statut associatif. A ce sujet, même l'Etat communiste avait accepté comme statut d'organisation pour l'Eglise catholique, le code de droit canonique<sup>31</sup>.

Le quatrième alinéa de l'article 29 précise que: «Dans les relations entre les cultes, toutes formes, tous moyens, actes ou actions de discorde religieuse sont interdits.» On peut se poser la question de l'application possible de cette précision. Cette affirmation constitutionnelle n'a pas pu empêcher des conflits entre l'Eglise majoritaire et les différentes autres confessions. L'Eglise orthodoxe se considère victime d'un prosélytisme agressif; les cultes évangéliques et les nouveaux mouvements religieux considèrent que l'Eglise orthodoxe est intolérante.

Le paragraphe 5 de l'article 29 est un des plus intéressants de la Constitution relative à la vie religieuse. L'Etat roumain garantit l'autonomie des cultes, mais en même temps s'oblige à les aider dans les actions d'assistance sociale et spirituelle qu'elles réalisent. Le 5<sup>ème</sup> alinéa du 29<sup>ème</sup> article précise: «*Les cultes religieux sont autonomes à*

<sup>29</sup> Il est important d'observer que cet article est un des rares textes constitutionnels qui garantisse clairement la liberté des institutions à caractère cultuel.

<sup>30</sup> Voir Stefan Ionita, "Particularitati ale vietii religioase in România", in *Culte si Statul în România*, Editions Renasterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 141.

<sup>31</sup> Au moment de la reconnaissance des cultes en 1948, l'Eglise catholique a présenté au Ministère des cultes le Code de droit canonique, qui a été pris en considération comme le document présentant l'organisation de cette Eglise. Voir I. Fonta, *Les relations actuelles entre l'Etat et les cultes religieux* (II), en *Des Etudes de droit roumain*, 1-2, 1996.

*l'égard de l'Etat et jouissent de l'appui de celui-ci, par la facilité de l'assistance religieuse dans l'armée, dans les hôpitaux, dans les pénitenciers, dans les asiles et orphelinats».*

Le texte constitutionnel affirme l'autonomie des cultes à l'égard de l'Etat. Cette autonomie a été souhaitée par tous les cultes, qui voulaient rompre définitivement avec l'intervention étatique dans leurs affaires internes.

L'Etat considère que les cultes sont libres de se manifester, sans intervention de sa part, dans le cadre de la légalité. Cette partie du paragraphe 5 a été élaborée pour renforcer les précisions du troisième alinéa qui parle de la liberté des cultes. Selon les analystes, l'autonomie des cultes n'est pas une indépendance. Les cultes sont autonomes, mais pas indépendants de l'Etat<sup>32</sup>; parce que l'Etat garde le droit du contrôle en ce qui concerne la légalité des actions des cultes. Ce contrôle de la légalité en respect de l'autonomie des cultes est exercé par le ministère de la Culture et des Cultes.

Pendant l'élaboration de cette Constitution, il y a eu des discussions en ce qui concerne l'appui accordé par l'Etat aux cultes. Les deux parties ont trouvé un terrain d'entente, l'Etat appréciant l'activité des cultes comme étant d'utilité publique<sup>33</sup>.

La collaboration entre l'Etat et les cultes dans le domaine de l'assistance religieuse dans les institutions publiques a été organisée par plusieurs protocoles signés entre les cultes et l'Etat<sup>34</sup> et par deux lois qui précisent des aspects concrets liés à cette problématique: la loi de l'enseignement et la loi des aumôneries militaires.

Le 6<sup>ème</sup> alinéa de l'article 29 de la Constitution parle de la liberté des parents d'assurer l'éducation des enfants mineurs selon leurs propres convictions. Le 32<sup>ème</sup> article est celui qui précise le droit à l'enseignement et le droit à l'enseignement religieux. Les deux articles se trouvent dans une liaison étroite, le 7<sup>ème</sup> alinéa du 32<sup>ème</sup> article étant une expression concrète du 29<sup>ème</sup> article en son 6<sup>ème</sup> alinéa. Cet article précise<sup>35</sup>: «L'Etat assure la liberté de l'enseignement religieux, conformément aux exigences spécifiques à chaque culte. Dans les écoles d'Etat, l'enseignement religieux est organisé et garanti par la loi.»

En observant ces précisions constitutionnelles, les analystes européens affirment que la Constitution roumaine est l'une des plus performantes de l'Europe. Lorsqu'il se réfère à la liberté religieuse dans les pays européens, Gérard Gonzales affirme: «La Roumanie, qui a ratifié la Convention le 20 juin 1994, possède le dispositif constitutionnel le plus complet et il peut être le plus protecteur»<sup>36</sup> (des Constitutions européennes). Il peut être le plus protecteur, à condition qu'il soit suivi par une législation adéquate et une mise en pratique de la loi dans l'esprit de cette Constitution.

---

<sup>32</sup> Il y a des analystes qui affirment que les cultes ne peuvent pas revendiquer une indépendance dans un Etat. Les cultes ne sont pas des Etats dans l'Etat, et ainsi, ils doivent accepter comme limite de leurs activités le cadre législatif. Il est intéressant d'observer les nuances entre la notion d'autonomie des cultes et d'indépendance des cultes, qui sont abordées indirectement par l'ancien secrétaire d'Etat pour les Cultes Ilie Fonta dans I. Fonta, "Les relations actuelles entre l'Etat et les cultes religieux (II)", in *Des Etudes de droit roumain*, 1-2, 1996.

<sup>33</sup> Voir le discours de Ion Alexandru, le *Moniteur Officiel*, 2<sup>ème</sup> partie, n°6 du 10 octobre 1991.

<sup>34</sup> Nous allons analyser ces protocoles dans les chapitres concernant la présence de l'Eglise orthodoxe dans les institutions publiques. Voir p. – à marquer la page après la numérotation finale.

<sup>35</sup> La Constitution de la Roumanie, le 32<sup>ème</sup> article, le 7<sup>ème</sup> alinéa.

<sup>36</sup> Gérard Gonzales, *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, Economica, Paris, 1997, p. 149.

## §2. L'application des principes constitutionnels

Les principes constitutionnels assurent le fondement des garanties juridiques pour la vie religieuse en Roumanie. Mais pour que la liberté religieuse soit réellement vécue, il faut que la Constitution soit accompagnée par un système législatif adéquat qui soutienne la mise en pratique de ces principes.

Conformément aux précisions constitutionnelles, les cultes s'organisent librement, et l'Etat reconnaît leur autonomie. Nous observons une référence continue à la notion de «culte reconnu». La Constitution ne précise pas qui est habilité pour se prononcer si un groupement religieux est ou non un culte. Elle prévoit simplement que les cultes «s'organisent conformément à la loi». Mais les juristes se demandent quelle loi est normative en ce sens.

### A. L'applicabilité du Décret-loi 177 de 1948

Comme nous l'avons déjà précisé, le décret-loi 177/1948 n'a pas été abrogé expressément. Le ministère des cultes prépare une loi des cultes, mais les négociations concernent des matières très sensibles; même si l'initiative législative date de 1993, elle n'est pas achevée.

Selon la position du secrétariat d'Etat pour les Cultes, tant qu'il n'y a pas de nouvelle loi des cultes, le décret 177/1948 reste en vigueur, et les articles qui sont en contradiction avec la Constitution sont considérés comme étant abrogés implicitement<sup>37</sup>. En 2000, la Cour Suprême de Justice a rendu une décision qui affirme que le décret 177 est en totalité non-constitutionnel et donc implicitement abrogé<sup>38</sup>. Cette décision a provoqué de vifs débats qui soutiennent différentes positions en ce qui concerne le statut juridique des cultes et des groupements religieux. Le décret 177 offre un cadre juridique indispensable jusqu'à l'adoption d'une nouvelle loi. Il est considéré par les représentants du Gouvernement comme le principal acte normatif de réglementation en ce qui concerne la vie religieuse<sup>39</sup>. Même si la Cour Suprême de Justice s'est prononcée pour la non-constitutionnalité du décret 177, tant qu'il n'y a pas une décision de la Cour Constitutionnelle en ce sens, cet acte normatif est toujours invoqué par les autorités comme fondement pour les actes délivrés par l'Etat dans le domaine de la vie religieuse<sup>40</sup>.

Dans la vie pratique et dans les décisions de l'autorité gouvernementale, il est unanimement reconnu que le décret 177 ne peut pas être maintenu en vigueur longtemps. Le fait qu'il ait été élaboré en 1948 par les autorités communistes diminue son autorité. Pour cette raison, nous nous contentons d'y faire référence chaque fois qu'il est mis en question, et nous le présentons dans les annexes.

---

<sup>37</sup> Voir la réponse du Directeur du SEC, Stefan Ionita, non publiée.

<sup>38</sup> La Cour a fondé cette décision en constatant que le décret 177 ne respecte pas l'autonomie des cultes en imposant un contrôle rigoureux de la part de l'Etat, et la procédure même de reconnaissance des cultes comporte des aspects qui entrent en contradiction avec les principes constitutionnels et les accords internationaux signés par la Roumanie.

<sup>39</sup> Voir Stefan Ionita, *Ibidem*, p. 140.

<sup>40</sup> Voir le décret n°733/9.08.2002, publié in MO n°610 du 16 août 2002.

### **B. Le Décret n°733 du 9.08.2002**

Nous pouvons considérer qu'à l'heure actuelle, le document normatif qui présente plus en détail les lignes directrices adoptées par l'Etat dans le domaine de la vie religieuse, est la décision du Gouvernement qui a comme but la réorganisation du secrétariat d'Etat pour les Cultes dans le cadre du ministère de la Culture et des Cultes. Le décret n°733/9.08.2002 présente les procédures présidant aussi les relations de l'Etat avec les cultes. Ce n'est pas un document concernant simplement l'organisation d'un ministère, mais un acte qui précise les lignes d'intervention de l'Etat dans la vie des cultes. Ainsi le secrétariat d'Etat pour les Cultes est organisé avec quatre directions:

- la direction générale des relations avec les cultes;
- la direction du patrimoine ecclésial;
- la direction des études et recherches socio-religieuses;
- la direction assistance sociale et religieuse, enseignement et ONG<sup>41</sup>.

Nous allons présenter en traduction française, en *italique*, les attributions du secrétariat d'Etat pour les Cultes accordées par le décret n°733/9.08.2002 qui suscitent notre intérêt. Il est clairement affirmé que le ministère de la Culture et des Cultes a comme principal objectif *d'assurer les relations de l'Etat avec tous les cultes*. Ainsi l'Etat réitère son intérêt de développer des relations ouvertes avec les cultes et non d'exercer simplement un contrôle de la vie religieuse. L'Etat considère important de préciser ses relations avec les cultes, sous la forme des attributions conférées au ministère de la Culture et des Cultes, concernant le domaine religieux.

- Le ministère de la Culture et des Cultes soutient tous les cultes reconnus par la loi pour une bonne participation de leur part à la vie sociale et spirituelle du pays.

On observe qu'en 2001 la notion de *cultes reconnus par la loi* est invoquée à nouveau. Cette décision confirme la position du Gouvernement roumain concernant la validité du décret 177/1948. D'autre part, dans la formulation de ce paragraphe, l'Etat apprécie positivement le rôle social et spirituel des cultes.

- Le ministère de la Culture et des Cultes doit s'assurer qu'il n'y a pas de discriminations entre les cultes et qu'il n'y a pas d'actions de provocation à des conflits religieux. En cas de conflit entre les cultes, l'Etat a le droit d'établir une médiation pour la restauration de l'état de paix confessionnelle.

Ainsi, l'Etat explicite le principe d'égalité entre les cultes, affirmé dans l'article 29 de la Constitution de 1991. Le devoir du ministère de s'assurer qu'il n'y a pas d'actes de provocation à des conflits religieux est difficile à interpréter. Pour une partie des analystes, il s'agit dans ce paragraphe d'une affirmation de prohibition de toute action de prosélytisme qui pourrait être interprétée comme source de conflit religieux<sup>42</sup>. En même temps, d'autres analystes considèrent que, conformément à ce paragraphe, le ministère de la Culture et des Cultes doit condamner l'opposition de la part des communautés orthodoxes à l'installation de nouveaux groupements religieux dans leur commune<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Les ONG sont les Organisations non gouvernementales. Voir pour les détails de cette organisation et pour comprendre la politique gouvernementale en ce sens, *Culte și viața religioasă în programul guvernului Adrian Năstase*, dans "Viața Cultelor" du 26 février 2001.

<sup>42</sup> Voir Radu Preda, *Biserica în Stat*, Editions Scripta, 1999, p. 61.

<sup>43</sup> Voir Gabriel Andreescu, "Relatii internationale si ortodoxie în Estul si Sud-Estul Europei", *Studii internationale*, 4/1998, p. 30.

- Le ministère de la Culture et des Cultes assure les liaisons entre les cultes et les autorités publiques en vue du respect de l'autonomie des cultes et pour éviter tout abus.

Ainsi, les représentants territoriaux locaux du ministère sont à la disposition des cultes pour garantir leur autonomie et réagir contre tout abus qui pourrait se manifester de la part des autorités locales. Le paragraphe suivant va dans le même sens:

- Le ministère de la Culture et des Cultes soutient les autorités de l'administration publique locale pour trouver des solutions aux problèmes spécifiques qui peuvent apparaître dans leurs rapports avec les cultes, les associations ou les fondations à caractère religieux, accordant assistance aux cultes en cas de difficultés dans leurs rapports avec les autorités de l'administration publique locale.

Le paragraphe suivant fait à nouveau référence à la loi, donc au décret 177:

- Le ministère de la Culture et des Cultes étudie les demandes de fondation des cultes, accomplit la procédure exigée par la loi et fait des propositions en vue de leur reconnaissance.

Le paragraphe suivant attire l'attention sur le problème de la reconnaissance des dirigeants des cultes.

- Le ministère de la Culture et des Cultes fait des propositions pour la reconnaissance en conformité avec la loi des dirigeants des cultes, des dirigeants des diocèses, des évêques ou du personnel similaire des autres cultes.

On parle de la reconnaissance des dirigeants des cultes et, dans le paragraphe suivant, le ministère prend acte de l'élection ou de la nomination des personnes qui occupent des fonctions de direction. Donc les évêques et les personnes qui occupent des postes similaires dans les autres cultes sont reconnus, et les autres dirigeants sont simplement présentés au ministère de la Culture et des Cultes pour que leur poste soit subventionné par l'Etat:

- Prend acte de l'élection ou de la nomination des personnes qui vont occuper des fonctions de direction et de personnel de culte, le personnel des institutions d'enseignement religieux même si ces institutions ne font pas partie du système d'enseignement d'Etat, pour l'attribution des subventions aux salaires conformément à la loi.

Ces deux attitudes: la reconnaissance des évêques et des chefs de culte d'une part, et la communication de la nomination d'un autre dirigeant d'autre part, conduit à s'interroger sur le caractère de cette reconnaissance et le droit de l'Etat de refuser la reconnaissance, ou de s'opposer à une élection ou à une nomination d'un dirigeant. A l'heure actuelle, il n'y a pas de cas de refus de la part des autorités d'Etat en ce qui concerne la reconnaissance d'une élection ou la prise en compte d'une nomination faite par les cultes. Ainsi, l'opinion générale est que la reconnaissance et la prise en compte de la nomination ont un caractère purement formel<sup>44</sup>, mais permettant le financement du poste occupé par le représentant reconnu.

- Le ministère de la Culture et des Cultes collabore avec le ministère de l'Education et de la Recherche, dans des aspects concernant l'enseignement, comme médiateur entre ce ministère et les cultes reconnus. Les deux ministères donnent leur accord pour le programme d'enseignement élaboré par les cultes reconnus.

Le soutien de l'Etat pour l'assistance religieuse dans les institutions publiques et d'assistance sociale, prévu par l'article 29 de la Constitution, est réitéré dans ce document

<sup>44</sup> Voir Stefan Ionita, op cit, p. 141. Voir les explications données par le Directeur du SEC, Stefan Ionita, dans la lettre n°7829 du 27/10 2003, non publiée.

où sont énumérées plus d'institutions où l'assistance religieuse est organisée. Il est précisé aussi que l'Etat ne se contente pas de favoriser l'accès, mais s'implique dans l'organisation et dans le déroulement de l'assistance religieuse:

- Aide les cultes dans l'organisation et le déroulement des activités d'assistance religieuse et sociale dans l'armée, les prisons, hôpitaux, maisons de retraite, maisons pour les enfants, et autres institutions, et dans les familles qui sont confrontées à des problèmes spéciaux. En collaboration avec le ministère des Affaires étrangères, soutient les cultes, à leur demande, pour l'organisation et le déroulement des relations internationales et la promotion des actions de collaboration entre les cultes de Roumanie ou de l'Etranger. Soutient les cultes pour organiser la vie religieuse dans les communautés de la Diaspora roumaine.

Ce document précise aussi le soutien matériel que l'Etat accorde aux cultes. L'Etat accorde un soutien financier dans les conditions de la loi pour la construction et l'entretien des locaux de culte, la mise en valeur du patrimoine mobilier et immobilier des cultes, pour le financement des unités de culte ayant peu de ressources.

Ce soutien vise aussi les communautés de la diaspora:

- Soutient les cultes, conformément à la loi, dans les actions d'aide aux communautés roumaines de la Diaspora ou des Eglises avec lesquelles celles-ci collaborent.

L'Etat intègre une bonne partie du patrimoine ecclésiastique dans le patrimoine culturel national, et ainsi, il accorde au ministère de la Culture et des Cultes des attributions spécifiques:

- la coordination de l'activité des cultes concernant l'inventaire, la garde, la conservation et la valorisation des biens culturels mobiliers ou immobiliers, en priorité ceux qui font partie du patrimoine culturel national et qui se trouvent dans la propriété ou dans l'utilisation des cultes, conformément à la législation en vigueur.

- accorde assistance spécialisée à la demande des cultes et donne des avis administratifs dans la procédure administrative pour l'approbation des travaux de construction, des réparations des bâtiments culturels ou d'autres bâtiments appartenant aux cultes.

- accorde pour les unités de culte des subventions en vue de la construction des églises ou pour l'entretien et la mise en valeur des bâtiments culturels.

- organise, en collaboration avec les cultes et avec les institutions spécialisées du pays ou de l'étranger, activités d'information, préparation, étude spécifique, pour le personnel spécialisé qui assure la conservation, et la mise en valeur des biens culturels qui se trouvent dans la propriété des cultes, dans les conditions de la loi.

- organise et soutient dans les conditions de la loi les activités et les actions qui ont comme but la mise en valeur des biens culturels, en faisant des actions de promotion du tourisme religieux<sup>45</sup>.

Nous avons vu que la Constitution et le décret n°733/9.08.2002 parlent des cultes comme étant des institutions reconnues. Plusieurs fois il est précisé que *les cultes reconnus* ont des droits. Il est important donc de regarder de plus près cette institution de la reconnaissance des cultes dans le droit roumain.

---

<sup>45</sup> Voir le contenu de la loi concernant la fondation du ministère de la Culture et des Cultes, *H.G. 28/11 ianuarie 2001* - M. Of. 35- 19.I.2001

## CUM PERCEP TINERII ANUMITE REALITĂȚI RELIGIOASE ȘI SOCIALE: *TAINA MĂRTURISIRII*

VASILE TIMIȘ

### **ABSTRACT. How Young Men Perceives some Social and Religious Realities:**

**Holy Confession.** Confession is the Sacrament through which our sins are forgiven and our relationship to God and to others is restored and strengthened.

The priest is viewed not as a judge, but as physician and guide.

This paper shows up how the young men wish to be the priest when he administers Holy Confession.

Pentru o bună reușită a activităților de educație religioasă, preotul sau profesorul de religie are obligația de a radiografia cu mare atenție starea moral - duhovnicească a acestora. Acest lucru se poate face fie prin discuții directe, sincere și deschise cu elevii, fie prin anumite chestionare anonime în care elevii sunt rugați să-și expună opiniile cu privire la o anumită problemă de factură moral - duhovnicească. Pentru a evidenția utilitatea acestei metode am chestionat părerile elevilor cu privire la: *Taina Mărturisirii*.

### **Elevii și Taina Mărturisirii**

În Hristos omul realizează și realizează aspirația sa de a transcende până la unirea cea mai deplină cu Dumnezeu<sup>1</sup>, prin Sfintele Taine oamenii se apropie atât de Dumnezeu, cât și unii de alții. Prin Botez omul se naște din nou în Hristos, prin Taina Mirungerii, omul se întărește în starea lui de înfiere către Dumnezeu, prin Sfânta Liturghie, omul se unește cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos. Taina Mărturisirii "constă în iertarea păcatelor, celor ce le mărturisesc și se căiesc pentru ele, de către episcop sau preot - în mod văzut, și de către Hristos în mod nevăzut"<sup>2</sup>. Prin Taina Hirotoniei, Hristos alege și sfințește persoanele care vor săvârși Sfintele Taine și vor continua lucrarea lui în lume. În Taina Nunții se împărtășește, prin preot, Harul Sfântului Duh, celor ce se unesc liber în căsătorie. Prin Taina Maslului se împărtășește bolnavului harul tămăduirii trupesti și al întăriri sufletului.

Ortodoxia acordă Sfintelor Taine un loc important în iconomia mântuirii. Prin fiecare taină Hristos "își re trăiește și iradiază în credincios trăirea și puterea unei alte stări prin care a ridicat El umanitatea Sa până la înălțimea și îndumnezeirea ei deplină"<sup>3</sup>.

Sfintele Taine se săvârșesc în cadrul cultului ortodox, al cărui scop este "să creeze sau să mijlocească o stare de legătura, de comunicare între cei doi termeni Dumnezeu și om"<sup>4</sup>. Un prim scop al cultului este cel de adorare a lui Dumnezeu, un al doilea scop fundamental al cultului este cel de sfințitor, iar un al treilea scop este și cel didactic sau

<sup>1</sup> Stăniloae, D., Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 201

<sup>2</sup> Stăniloae, D., Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1978, p.122

<sup>3</sup> Ibid. p.27

<sup>4</sup> Braniște, E., Liturgica Generală, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1985, p.27



catehetic. Scopul didactic “urmărește atât instruirea sau edificarea credincioșilor în învățatura de credință creștină ortodoxă, cât și promovarea vieții religios-morale”<sup>5</sup>, cu alte cuvinte susținerea, întărirea și răspândirea credinței și a virtuților creștine. Hristos vine în Biserică și “extinde Biserica prin toate formele ei de rugăciune, de propovăduire și de Împlinire a voi lui, pe de altă parte El este în Biserică prin Duhului Lui cel Sfânt”<sup>6</sup>

După cum afirmam mai sus toate **actele cultului au o dimensiune pedagogico-catehetică, dar au și una educațională**. Dacă orice act al cultului creștin și împărtășirea cu Sfintele Taine îl pregătesc pe elev pentru Împărăția Cerurilor, în egală măsură îl pregătesc și pentru viața de aici, pentru o viață mai în conformitate cu principiile evanghelice și ale moralei creștine. Din această dublă finalitate a participării elevilor la lucrările sfințitoare ale Bisericii rezultă și dimensiunea educativă a misiunii Bisericii în lume. Sfintele Taine îl fac pe elev să fie mai responsabil, să-și caute și să-și descopere menirea și vocația lui.

**Taina Mărturisirii** este taina care are profunde implicații didactice, este taina care pe lângă dimensiunile soteriologice are și unele dimensiuni educaționale care vin să întregască actul pedagogic al instruirii, consilierii și îndrumării elevilor.

Grija pentru deprinderea elevilor cu participarea regulată la Taina Mărturisirii îi revine părintelui paroh și familiei, dar în egală măsură și profesorului de religie. Prin participarea la Taina Mărturisirii misiunea Bisericii interferează cu misiunea Școlii, ambele instituții urmărind dezvoltarea și împlinirea personalității și caracterului elevilor.

Este îmbucurător faptul că profesorii de religie și-au asumat această misiune de mare responsabilitate. Pe tot cuprinsul țării în perioada posturilor mari, elevii sunt familiarizați cu importanța participării la Taina Mărturisirii, sunt îndrumați și însoțiți la Biserică de către profesorii de religie în vederea mărturisirii.

Acest exercițiu constituie o șansă atât pentru Școală - elevii devin mai responsabili, cât și pentru Biserică - elevii deprind obiceiul de a se mărturisi. Prin faptul că elevii sunt aduși în număr mare la mărturisire, preotul paroh își cunoaște mai bine împlinirile și neîmplinirile credincioșilor și totodată își poate aduce aportul său la îmbunătățirea actului educațional prin sugestiile și recomandările date școlii.

Pe parcursul anului școlar 2002-2003 am monitorizat participarea elevilor la Taina Mărturisirii pe perioada Postului Nașterii Domnului și a Postului Mare. Din mărturisirile și rapoartele primite din partea profesorilor de religie din cadrul Inspectoratului Școlar Județean Cluj am constatat că la nivelul județului Cluj s-au mărturisit aproximativ **două treimi** dintre elevi.

Pentru a evidenția mai bine această situație am dat un chestionar cu privire la Taina Mărturisirii elevilor din 15 unități școlare din județul Cluj. Au fost chestionați **458 de elevi** de nivel primar, gimnazial și liceal. Elevi au fost chestionați cu privire la *definirea, participarea și percepțiile lor legate de Taina Mărturisirii*.

La **nivel primar** din cei 131 de elevi chestionați 92,65% au știut să definească Taina Mărturisirii, iar 7,35% nu au știut. În ceea ce privește frecvența participării la mărturisire rezultă că:

42,89% s-au spovedit odată pe an  
35,29% de două ori pe an

<sup>5</sup> Ibid. p.76

<sup>6</sup> Stăniloae, D., Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 82

CUM PERCEP TINERII ANUMITE REALITĂȚI RELIGIOASE ȘI SOCIALE: *TAINA MĂRTURISIRII*

8,9 % în cele patru posturi  
3,12 % de mai multe ori pe an  
9,8 % nu s-au spovedit

Prezentăm câteva răspunsuri ale elevilor la întrebarea: *Cum v-ați simțit după spovedanie?*

- *M-am simțit foarte aproape de Dumnezeu și relaxată.*<sup>7</sup>
- *Mă simt eliberat de păcate și de rău.*<sup>8</sup>
- *Spovedania mi-a luat lucrurile rele din suflet.*<sup>9</sup>

Este interesant răspunsul unui elev de altă confesiune: *Spovedania este taina prin care creștinul își spune păcatele și sunt iertate de către Dumnezeu. Eu nu merg la spovedanie deoarece sunt de altă religie. Cred că m-aș simți împăcat după spovedanie*<sup>10</sup>.

La **nivel gimazial** din cei **162 de elevi** chestionați au știut să definească Taina Mărturisirii 94,05 %, iar 5,95% n-au știut. Cu privire la frecvența mărturisirii, din chestionar rezultă că:

36,47 % s-au spovedit odată pe an  
31,30 % de două ori pe an  
12,97 % în cele patru posturi  
3,15 % aproape în fiecare lună  
11,05 % când simt nevoia  
11,06 % nu s-au spovedit

Sunt interesante opiniile elevilor cu privire la Taina Mărturisirii, exprimate în chestionar:

- *După Sfânta Spovedanie ne simțim mai curați cu sufletul și mai buni, căci Domnul ne iartă greșelile făcute și ne ajută să pășim pe nou drum*<sup>11</sup>.
- *Spovedania mă ajută foarte mult deoarece mi-am descărcat sufletul și simt o ușurare că Dumnezeu m-a iertat*<sup>12</sup>.
- *Spovedania mă ajută foarte mult. După spovedanie mă simt ușurată de toate păcatele...mă simt mai aproape de Dumnezeu și mă gândesc că-mi va merge bine și vreau să încerc să nu mai fac păcatele din nou*<sup>13</sup>.
- *Deși nu am fost niciodată, am auzit că după mărturisirea păcatelor, păcătosul se simte "mai curat", aproape fără greșeli, crede că a fost iertat de Dumnezeu*<sup>14</sup>.
- *Da, mă simt mai bine după ce mă spovedesc, mă simt mai liberă și mai încrezătoare în mine și în ceea ce fac*<sup>15</sup>.

La **nivel liceal** din cei **165 de elevi** chestionați au știut să definească Taina Mărturisirii 95,17 %, iar 4,83% n-au știut. În legătură cu frecvența participării la Taina Mărturisirii, din chestionar rezultă că:

39,17% s-au spovedit odată pe an  
15,76 % de două ori pe an  
6,04 % în cele patru posturi

<sup>7</sup> Chestionar, clasa a IV-a, Școala Horea, Cluj-Napoca, 25.03.2003

<sup>8</sup> Chestionar, clasa a IV-a, Școala nr. 21, Cluj-Napoca, 26.03.2003

<sup>9</sup> Chestionar, clasa a IV-a, Școala L. Rebreanu, Cluj-Napoca, 24.03.2003

<sup>10</sup> Chestionar, clasa a IV-a, Școala Horea, Cluj-Napoca, 25.03.2003

<sup>11</sup> Chestionar, clasa a VI-a, Liceul G. Voievod, Gilău, 27.03.2003

<sup>12</sup> Chestionar, clasa a VII-a, Școala nr.21, Cluj-Napoca, 10.06.2003

<sup>13</sup> Chestionar, clasa a VIII-a, Liceul G. Voievod, Gilău, 08.04.2003

<sup>14</sup> Chestionar, clasa a VII-a, Școala nr.21, Cluj-Napoca, 10.06.2003

<sup>15</sup> Chestionar, clasa a VIII-a, Școala L. Rebreanu, Cluj-Napoca, 26.03.2003

#### VASILE TIMIȘ

2,15 % în fiecare lună  
8,72 % când simt nevoia  
28,16 % nu s-au spovedit

Opiniile și sugestiile elevilor de liceu cu privire la mărturisire sunt de-a dreptul interesante, reproduse câteva dintre ele:

- *Am fost ajutată foarte mult prin Taina Mărturisirii, după mărturisirea păcatelor m-am simțit foarte ușurată, mai puternică, am avut senzația că pot începe o viață nouă mai bună<sup>16</sup>.*
- *Întotdeauna după spovedanie mă simt mult mai bine, mai împăcată cu Dumnezeu, cu mine și cu semenii. Poate acel moment e singurul în care mă simt mai curată, mai demnă să primesc darurile Lui<sup>17</sup>.*
- *Pur și simplu m-am simțit mai liberă, mai ușoară, mai bine, dar totodată mi-era frică că acea clipă nu o să dureze foarte mult<sup>18</sup>.*
- *Ultima dată când am fost la spovedanie era prin clasa a III-a, când am fost dus la Biserica împreună cu toți colegii de clasă. Nu cred că dacă m-aș spovedi m-aș simți neapărat mai bine, cred însă că omul are senzația că este mai liber și mai ușurat după ce își spune păcatele celui care la sfârșitul spovedaniei îi spune că este absolvit de toate păcatele pe care le-a făcut<sup>19</sup>.*
- *Aș vrea ca la spovedanie preotul să mă întrebe mai multe lucruri și nu doar să spun eu. Fiind mulți oameni care așteaptă la rând am impresia că uneori spovedania se face prea repede<sup>20</sup>.*
- *Cred că ar fi bine dacă preotul s-ar interesa mai mult de viața noastră și ne-ar întreba lucruri mult mai semnificative cu privire la ceea ce facem, la felul cum gândim, cu privire la aspirațiile noastre, cu privire la eșecurile noastre, la frământările noastre etc<sup>21</sup>.*
- *M-am simțit mult mai bine după mărturisire, dar am avut impresia că dialogul cu preotul a fost prea schematic, câteva întrebări cu **da** și **nu**. Am fost de mai multe ori la spovedanie, la mai mulți preoți. Am avut multe de învățat, dar în general am avut impresia că totul se face cu prea multă grabă<sup>22</sup>.*
- *După spovedanie mă simt mult mai "ușoară", mai aproape de Dumnezeu și cu forțe noi<sup>23</sup>.*
- *Pentru mine spovedania înseamnă recunoașterea și asumarea păcatelor, încercarea de a mă îndrepta și curățirea de rău. E o discuție directă cu Dumnezeu printr-un intermediar preotului, spovedania îmi aduce multă pace sufletească<sup>24</sup>.*

<sup>16</sup> Chestionar, clasa a XI-a, Colegiul Pedagogic Gh. Lazăr, Cluj-Napoca, 24.03.2003

<sup>17</sup> Chestionar, clasa a IX-a, Liceul A. Iancu, Cluj-Napoca, 25.03.2003

<sup>18</sup> Idem

<sup>19</sup> Chestionar, clasa a XII-a, Liceul A. Iancu, Cluj-Napoca, 25.03.2003

<sup>20</sup> Idem

<sup>21</sup> Chestionar, clasa a XII-a, Colegiul Național M. Viteazul, Turda, 27.03.2003

<sup>22</sup> Chestionar, clasa a XII-a, Liceul A. Iancu, Cluj-Napoca, 25.03.2003

<sup>23</sup> Chestionar, clasa a X-a, Colegiul Pedagogic Gh. Lazăr, Cluj-Napoca, 24.03.2003

<sup>24</sup> Chestionar, clasa a X-a, Colegiul Pedagogic Gh. Lazăr, Cluj-Napoca, 24.03.2003

Analizând aceste chestionare observăm că școala, prin profesorii de religie, sprijină misiunea Bisericii și invers. Dacă elevii sunt deprinși cu obișnuința de a participa sistematic la mărturisirea și la împărtășirea cu Sfintele Taine, cu siguranță că mulți dintre ei vor simți nevoia mărturisirii și a împărtășirii cu Sfintele Taine și atunci când vor fi maturi.

Considerăm că ar fi necesară desemnarea unor preoți care să se ocupe în mod special cu mărturisirea și consilierea elevilor în școli. În unele școli există deja capele și cabinete de religie. Pentru a avea timp necesar la dispoziție în vederea mărturisirii elevilor credem că preoții ar putea veni în mijlocul elevilor atât la începutul cât și pe parcursul posturilor. Deplasarea elevilor, în vederea mărturisirii, de la școală la Biserică este mai anevoiasă, mai ales pentru clasele mici. Profesorilor de religie le revine misiunea fie de a-i invita pe preoți în mijlocul elevilor, fie de a-i duce pe elevi la Biserică.

În orice caz, atât preotul cât și profesorul de religie au obligația de a-i învăța pe elevi că mărturisirea lor este importantă, este benevolă, trebuie “să cuprindă toate păcatele, să fie sinceră și obiectivă, să fie făcută cu zdrobire de inimă, cu părere de rău”<sup>25</sup>, și cu dorința fermă de a nu mai greși. Elevii vor fi învățați “că greșelile sunt săvârșite nu numai față de oameni și iertarea nu se obține numai de la ei. Nici un om nu te poate elibera deplin de conștiința vinei sale”<sup>26</sup>, de aceea iertarea păcatelor se obține prin preotul investit de Hristos cu un har deosebit.

Constatăm adeseori că omul zilelor noastre se rușinează să-și spună păcatele sau uneori socotește că ar fi nedem pentru el să facă acest gest în fața unui preot. Pe de altă parte omul simte nevoia să-și descarce conștiința în fața cuiva. Clement Romanul ne învață spunând că: “este mai bine să-ți mărturisești păcatele decât să-ți împietrești inima”<sup>27</sup>. Se impune ca penitentul să simtă faptul “că preotul îi inspiră încredere deosebită prin marea lui responsabilitate față de Hristos și prin smerenia cu care îl ascultă și care-l face să nu se socotească mai bun decât penitentul”<sup>28</sup>. Primul pas de luptă cu păcatul este făcut prin hotărârea de a participa la mărturisire, penitentul fiind ajutat în continuare de rugăciunile rostite în cadrul molidvei care se citește înaintea mărturisirii, precum și de îndemnul preotului, pe parcursul mărturisirii, penitentul este încurajat la o mărturisire sinceră, “preotul nemanifestând vreo lăcomie interesată de a ști, sau vreun semn de vreo deosebită surpriză neplăcută, care ar putea frâna pornirea penitentului spre mărturisire; dar nici nepăsare, absență sufletească, plictisire sau grabă, ci o foarte umană înțelegere care totuși vrea să creeze și să mențină starea de penitență a penitentului”<sup>29</sup>. Duhovnicul trebuie să arate că păcatele și greșelile comise nu crează o situație de disperare pentru cel care se mărturisește, dar nici nu trebuie bagatelizate lucrurile sau privite cu o oarecare superficialitate.

După mai bine de zece ani de instrucție religioasă în școală putem afirma cu fermitate că s-a schimbat ceva în ceea ce privește mentalitatea elevilor. Preoții și profesorii de religie și-au adus un aport semnificativ în acest sens.

<sup>25</sup> Braniște, E., Liturgică teoretică, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1978, p. 230

<sup>26</sup> Stăniloae, D., Chipul nemuritor al lui Dumnezeu, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 204

<sup>27</sup> CLEMENT ROMANUL, Prima epistolă către Corinteni, 5,15, la STĂNILOAE, D., Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III, ed. Inst. Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1978, p. 126

<sup>28</sup> STĂNILOAE, D., op. cit., p. 132

<sup>29</sup> ibid., p.133

## PLÂNSUL SAU ÎNTRISTAREA DUPĂ DUMNEZEU, LA IMNOGRAFII TRIODULUI

### MIRCEA OROS

**ZUSAMMENFASSUNG.** Als Buch der Bese und der tiefsten Reue durch Definition, einzigartiges Denkmal der Ost-Kirche, klare Zusammenfassung des liturgischen Lebens und der orthodoxen Askese, praktische Anwendung der patristischen Theologie und wahre Widerspiegelung der geistigen Erfahrung des Moenchstums, führt das *Triodion* die Gläubigen zur Nachahmung ("IMMITATIO") und Befolgung Christi. Gleichzeitig, lädt das *Triodion* die Gläubigen zu einer mystagogischen Aktualisierung ihrer Taufe - die im Herzen des Ostergeheimnisses steht - ein.

Wahre kultische und geistige Enzyklopädie der orthodoxen Theologie, führt uns das *Triadion* in der Welt der Glaubenserfahrung, sowie in der tiefen Kontemplation der - durch die Hl. Schrift und die geistlichen Lieder - entdeckten Gotteswahrheit ein.

Pentru autorii innelor liturgice din Triod puterea lacrimilor duhovnicești este deosebită, ele reprezentând în sine întreaga față curățitoare a pocăinței.<sup>1</sup> Ele sunt "*potopul ce cade asupra păcatului și curățirea lumii*".<sup>2</sup> Ele înmoaie asprimea și insensibilitatea sufletului<sup>3</sup> și din inima de piatră fac o "*inimă iubitoare*".<sup>4</sup> Apele lacrimilor sting "*cuptorul patimilor*"<sup>5</sup> și au puterea uimitoare de a stinge și focul gheenei: "*Cu focul înfrânării să ardem toți ca pe niște uscăciuni zburdările patimilor și văpaia cea nestinsă să o stingem acum cu izvoare de lacrimi, strigând Celui ce va să judece tot pământul: Mântuitorule milostive, Doamne, păzește-ne pe noi neosândiți, dându-ne iertare de greșeli*".<sup>6</sup>

Pentru Sfinții Părinți ai Bisericii, plânsul (penthos) sau întris-tarea după Dumnezeu reprezintă doliul sufletului la pierderea mântuirii sale<sup>7</sup>, la izgonirea sa din starea de fericire.<sup>8</sup> Lacrimile care însoțesc plânsul sunt pecetea pocăinței și garanția obiectivității ei.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Irene Hausherr, *Teologia lacrimilor. Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni, cu o antologie de texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p.15.

<sup>2</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, trad. Și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p.168.

<sup>3</sup> Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Cartea Românească, București, 1988, p.136.

<sup>4</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *Omilia 3 la Fericiri*, traducere românească de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în P.S.B. 29, 1982, p.353.

<sup>5</sup> Canonul cel Mare, Cântarea a 6-a, în Triod, Ediția a VIII-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986 p.366.

<sup>6</sup> Triod, Sedeală la Utrenia de Luni din Săptămâna a 3-a a Postului, p.236.

<sup>7</sup> Sfântul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în Filocalia, vol. 6, București, 1977, p.322.

<sup>8</sup> Tânguirea lui Adam la poarta raiului, evocată cu precădere de imnografi în Duminica lăsatului sec de brânză, apare ca imagine a începutului "*străpungerii inimii*" pentru creștini.

În îndemnurile sale la nevoiță duhovnicească<sup>10</sup>, Triodul adaugă întotdeauna căinței, plânsul, fiindcă lacrimile pocăinței adapă sufletul pentru a-l face să înflorească virtuțile: "Să nu mă tai Mântuitorule pe mine, păcătosul, ca pe smochinul cel neroditor; ci dăruiește-mi iertare, adăpând sufletul meu cu lacrimile pocăinței, ca să aduc Ție rodul milosteniei."<sup>11</sup> Străpungerea inimii și plânsul nu se limitează doar la perioada Postului Mare. "Plângeți neîncetat" este cuvântul de ordine al ascezei răsăritene începând de la Părinții pustiei.<sup>12</sup> La fel ca și rugăciunea, lacrimile trebuie să fie neîncetate până în clipa în care vom trece din această lume pentru a ne întâlni cu Mirele.<sup>13</sup> În viziunea Părinților, toți trebuie să plângă neîncetat, dar mai cu seamă cei ce au ales viața în singurătate. Lacrimile apar astfel, semnul distinctiv al anahoreților. Prin ele aceștia au transfigurat cosmosul făcând din pustiu un nou paradis, așa cum se cântă în troparele sărbătorilor sfinților cuvioși: "Prin curgerile lacrimilor tale ai lucrat pustiul cel neroditor, iar prin susupinele tale cele din adânc însutit roditoare ai făcut ostenețile tale și te-ai făcut luminător strălucind lumii prin minuni, cuvioase (N), părintele nostru, roagă-te lui Hristos Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre."<sup>14</sup> Așadar vremea pocăinței este în chip necesar vremea străpunerii<sup>15</sup>, de aceea încă de la începutul Triodului credinciosul trebuie să asimileze rugăciunea și suspinele vameșului pentru a putea intra în Postul Mare, conjugând în postul său lacrimile căinței: "Sosit-a vremea virtuților, Judecătorul e la ușă, să nu-L facem să aștepte, ci veniți, postind, să-I aducem lacrimi de străpungere și faptele milostivirii strigând: Am păcătuit mai mult decât nisipul mării, ci, Tu, Slobozitorule, lasă și iartă toate tuturor, ca să dobândim cumuna nestrăicicioasă."<sup>16</sup>

Imnografiai desfășoară și de data aceasta, ca și în cazul pocăinței, numeroase și emoționante exemple scripturistice de străpungere a inimii, de întristare după Dumnezeu însoțită de lacrimi. Aceștia evidențiază în mod deosebit modelul femeii păcătoase care a venit să-L ungă pe Mântuitorul Hristos cu mir scump în care și-a amestecat lacrimile, ștergând picioarele Învățătorului cu părul capului ei: "Alabastru cu lacrimi turnând pe capul Tău, Mântuitorule, ca niște mir, strig ca păcătoasa care cerea milă; rugăciune aduc și cer să iau iertare."<sup>17</sup> Recunoscându-și păcatul și mărturisindu-l înaintea lui Hristos, fiecare credincios se întoarce în sine și năzuiește la iertarea pe care a primit-o femeia păcătoasă: "Dă-mi lacrimi, Dumnezeule, ca oarecând femeii celei păcătoase și mă învrednicește a uda picioarele Tale care m-am izbăvit din calea rătăcirii; și să-Ți aduc Ție

<sup>9</sup> Definiții extrase din Sfinții Părinți referitoare la plâns (penthos) și străpungerea inimii (katanyxis) găsim la Irene Hausherr, *op. cit.*, p. 13-75.

<sup>10</sup> "Suspină, lacrimează suflete, întoarce-te, cătește-te; s-a apropiat ziua; lângă uși este Judecătorul; gătește-te spre răspuns și strigă: Greșit-am Ție, Îndurate, Milostive, Bunule, Tu mă miluiește." – Cântarea a 2-a de la Utrenia de Marți din Săptămâna a 2-a a Postului, p. 195.

<sup>11</sup> Triod, Stihiri de umilință, Ceasul al 7-lea, Duminică seara la Vecernie, p. 635

<sup>12</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 167.

<sup>13</sup> Cf. L. Leloir, S. Ephrem, moine et pasteur, în *Theologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 89 și 92, lacrimile sunt atât de necesare monahului încât în limba siriacă cuvântul pustnic înseamnă "cel ce plânge".

<sup>14</sup> Vezi troparele cuvioșilor: Sfinții Teoctist (3 septembrie), Hariton (28 septembrie), Ilarion cel Mare (2 octombrie), Ioanichie cel Mare (4 octombrie), Sava cel Sfințit (5 decembrie), Teodosie cel Mare (11 ianuarie), Efrem Sirul (28 ianuarie), etc.

<sup>15</sup> Sfântul Simeon Evlaviosul – părintele duhovnicesc al Sfântului Simeon Noul Teologul, *Capete morale*, în Filocalia, vol. 5, 1976, p. 99.

<sup>16</sup> Triod, "Laudale" Utreniei din Duminica lăsatului sec de brânză, p. 96.

<sup>17</sup> Canonul cel Mare, Cântarea a 8-a, p. 373.

*mir cu bună mireasmă: viață curată prin pocăință agonisită; ca să aud și eu doritul Tău glas: Crediința ta te-a mântuit, mergi în pace.*<sup>18</sup>

Nu trebuie să vedem în curgerea lacrimilor o expresie sentimentală a căinței. Aici este vorba mai degrabă de o adevărată "teologie a lacrimilor" absolut fundamentală pentru înțelegerea spiritualității bizantine.<sup>19</sup> Aceste lacrimi duhovnicești reprezintă participarea trupului la căință și restabilesc unitatea ființei umane divizată de patimi.<sup>20</sup> Ele joacă un rol central în viața duhovnicească și reprezintă criteriul principal al discernământului credinciosului.<sup>21</sup>

Pentru a ne spăla de boala păcatului, trebuie să ne cufundăm mai întâi în baia lacrimilor: "*Cel ce Și-a vărsat sângele mai înainte pentru mântuirea tuturor, cu baia lacrimilor te-a făcut curat pe tine, cel bolnav de lepra cumplită a stricăciunii faptei celei rele; Cel ce a dat cu adevărat ființă tuturor.*"<sup>22</sup> Analogia dintre apa baptilmală și apa lacrimilor o întâlnim des în paginile Triodului, care ne arată că prin curățirea de păcatele săvârșite după Botez, lacrimile ne fac să regăsim curăția pe care o are cel nou botezat, neofitul, ieșind din apa Botezului: "*Cu lut mi-am amestecat gândul, eu ticălosul. Spală-mă, Stăpâne, în baia lacrimilor mele, mă rog Ție, albă ca zăpada făcând haina trupului meu.*"<sup>23</sup> Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog acest al doilea Botez al lacrimilor este mult mai greu decât cel dintâi și poate fi dobândit doar cu prețul unui adevărat efort: prin asceză și pocăință.<sup>24</sup> Lacrimile sunt o nouă scaldătoare a Siloamului în care trebuie să ne cufundăm pentru a vedea duhovnicește lumina lui Hristos: "*Siloam să-mi fie mie lacrimile mele, Stăpâne Doamne, ca să-mi spăl și eu luminile sufletului și să te văd cu gândul pe Tine, Lumina cea mai înainte de veci.*"<sup>25</sup> Lacrimile și suspinele unei inimi înfrântă unite cu smerenia ne fac să ajungem, ca și vameșul, la milostivirea lui Dumnezeu: "*Ca vameșul suspin și cu tânguiri neîncetate mă apropii eu, Doamne, acum de milostivirea Ta; miluiește-mă și pe mine, cel ce-mi petrec acum viața cu smerenie.*"<sup>26</sup> Triodul socotește plânsul drept un dar dumnezeiesc pe care numai Mântuitorul Hristos îl poate acorda: "*Cu izvoarele milostivirii Tale, Îndurate, curățește-mi inima mea cea întinată cu mușcarea păcatului; și mă învrednicește Hristoase Iisuse, a izvoră râuri de umilință, ca să strig Ție: să binecuvinteze toată făptura pe Domnul și să-L preainalțe întru toți vecii.*"<sup>27</sup>

<sup>18</sup> Stihirile de umilință, Glasul al optulea, Duminică seara la Vecernie, p. 639.

<sup>19</sup> Vezi I. Hausherr, *op. cit.*, p. 5-8.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>21</sup> Pentru Sfântul Andrei Criteanul pocăința poate fi legată de suflet, iar plânsul de trup: "*Bine ticăloase suflete împreună cu trupul tău te mărturisește la Ziditorul tuturor. Și îndepărtează-te de acum de nebunia cea mai dinainte și adu lui Dumnezeu lacrimi de pocăință.*" – Canonul cel Mare, Cântarea I, p. 355. Expresia "străpungerea inimii" (katanyxis kardias) pe care o folosesc imnograful exprimă faptul că din inimă, obârșia și centrul ființei noastre, pornesc lacrimile și prin ele sufletul și trupul se unesc în inimă.

<sup>22</sup> Triod, Cântarea a 3-a de la Utrenia din Duminica a cincea a Postului, p. 406.

<sup>23</sup> Canonul cel Mare, Cântarea a 5-a, p. 365. Despre semnificația apei baptilmale, ca principiu al unei noi creații care reia și desăvârșește prima creație, vezi Preot asist. Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine*, Teză de doctorat, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p. 13.

<sup>24</sup> Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capate teologice și practice*, în Filocalia, vol. 6, ed. cit., p. 68.

<sup>25</sup> Canonul cel Mare, Cântarea a 5-a, p. 366.

<sup>26</sup> Triod, Cântarea I de la Utrenia din Duminica Vameșului și a Fariseului, p. 7.

<sup>27</sup> Cântarea a 8-a de la Utrenia de Vineri din Săptămâna a 5-a a Postului, p. 383.

Pentru imnografia Triodului, plânsul are un temei esențial hristologic. El este cu putință doar ca o consecință a Iconomiei care a culminat în Patimă. Potrivit unei imagini sugestive, "izvorul lacrimilor" a curs din coasta străpunsă a lui Hristos pe Cruce făcând să înflorească viața și deschizând astfel calea restaurării tuturor celor al căror suflet e împietrit în păcat: "*Orbirea cea împietrită a sufletului meu, spal-o, Îndurate Mântuitorule, și-mi dă, Bunule, izvorul dumnezeieștii umilințe, Cel ce mi-ai izvorât viață din coastă și ai atras Doamne, la Tine, firea omenească.*"<sup>28</sup>

Darul plânsului și al lacrimilor sunt rezultatul unui proces sinergic fiindcă el nu este dobândit decât pe măsura liberei colaborări a omului prin ostenele ascetice ale Postului Mare cu lucrarea dumnezeiască: "*Cel ce ne-ai dat vremea postului ca să ne întoarcem și să fim vii și nicicum să pierim, Cuvinte al lui Dumnezeu, învrednicește-ne pe toți să ne facem bineplăcuți Ție și cu umilință (străpungere) fierbinte să-Ți slujim Hristoase, ca femeia păcătoasă cea înțeleaptă care pentru mir și pentru vărsarea lacrimilor celor fierbinți, oarecând, a luat iertare de greșeli.*"<sup>29</sup>

Însoțind cu lacrimi ostenele sale postitoare, creștinul va parcurge cu ușurință "*tristețea strălucitoare*" a postului, asimilând întreaga perioadă a Postului Mare unui Paște neîntrerupt.

---

<sup>28</sup> Cântarea a 9-a de la Utrenia de Vineri din Săptămâna a 3-a a Postului, p. 262. Același lucru îl exprimă și următorul tropar: "*Dă-mi Hristoase ploi de lacrimi, în ziua cea plăcută a postului, ca să plâng și să-mi spal îninăciunea cea din poftă și să mă arăt Ție curățit, când vei veni din cer Judecător, Doamne, să judeci pe oameni, ca un Judecător și singur drept.*" – Vecernia de Marți din Săptămâna întâi a Postului, p. 111.

<sup>29</sup> Stihiră la Vecernia de Luni din Săptămâna a 5-a a Postului, p. 337.



**THEOLOGIA EUROPEA**

**EVALUAREA COPERNICANĂ VERSUS PRECOPERNICANĂ  
A RELIGIILOR LUMII**

**HANS SCHWARZ**

**RÉSUMÉE.** L'étude de Hans Schwarz est une courte histoire du rapport entre le christianisme et les autres religions, dans la pensée protestante. Les réformateurs, Luther et Calvin, avaient déjà reconnu l'existence d'une connaissance naturelle de Dieu, à partir de laquelle tous les peuples hors le l'espace et de la tradition chrétiens détiennent une image de Dieu. Plus tard, surtout dans la première moitié du XX-ème siècle, le criticisme historique (avec, notamment, Ernst Troeltsch et Arnold Toynbee) mettra en discussion l'unicité du christianisme par rapport aux autres religions. Toutes les religions commencent à partager le même statut. Mais c'est avec le philosophe des religions John Hick (n. en 1922) que l'idée trouvera sa forme finale: de même que dans le système copernicien le soleil est au centre et les planètes gravitent autour, dans le monde du religieux, Dieu est, Lui, au centre, et les religions, comme les planètes, se trouvent, chacune, à une certaine distance. La mission chrétienne doit revêtir une nouvelle forme, qui ne suive pas nécessairement convertir au christianisme, mais souligner la conscience des points communs.

Anterior distrugerii sinucigașe a World Trade Center în New York din 11 septembrie 2001, mulți din Occident considerau că, în principiu toți venerăm același Dumnezeu, dar îl numim diferit, fie Iehova, Allah sau simplu Dumnezeu. Dar o dată cu acest atac terorist și cu altele comise în numele lui Allah, o atât de simplă ecuație a diverselor tradiții religioase a fost sever analizată. Este oare un Dumnezeu, pentru care atentatorii cu bombe își sacrifică propria viață și iau cu ei și alte vieți nevinovate de bărbați, femei și copii, chiar același Dumnezeu care întrupat în Iisus Hristos S-a sacrificat o dată pentru totdeauna pentru toate fărădelegile și ca atare a desființat orice alt sacrificiu omenesc?

Chiar dacă presupunem că aceste atacuri sunt făcute din disperare ori sunt rezultatul urzelii unei minți omenești, ele sunt executate în numele singurului Dumnezeu. Ar trebui oare să considerăm concepția noastră despre Dumnezeu ca singura corectă? O astfel de respingere lipsită de discernământ a tuturor celorlalte tradiții religioase este nejustificată. Ar trebui să ne amintim că și în numele Dumnezeului creștinilor au fost comise atrocități. Spre exemplu, Inchiziția a avansat ideea că este preferabil să fie distrus trupul unui eretic pentru a-i mântui sufletul. Apoi avem convertirile forțate ale populațiilor indigene din America de Sud în numele lui Hristos. Respingerii nejustificate a altor tradiții religioase, asemenea celei promovate de predicatorii neo-reformați, îi lipsește susținerea Noului Testament. Pavel, spre exemplu, numea pe Avraam, patriarhul evreilor, un exemplu de credință (Rom. 4, 12). Cu siguranță nu a spus acestea crezând că religia lui Avraam era una greșită. Dimpotrivă, Pavel a încercat să demonstreze continuitatea în mijlocul aparentelor discontinuități, și chiar o prioritate istorică a Vechiului Testament asupra celui Nou (cf. Rom. 9, 11). Apostolul nu a fost recunoscător numai teoretic moștenirii sale vetero-testamentare. În faimosul discurs de la Areopag, el este citat spunând că pe Dumnezeul atenienilor pe care aceștia îl "venerază ca necunoscut", pe Acesta îl mărturisește (F.Ap. 17, 23). Aceasta este direcția pe care o urmau apologeții Bisericii primare când erau confrunțați cu o multitudine de religii, fiecare dintre ele pretinzând că a primit revelația.

### 1. O cunoaștere naturală a lui Dumnezeu

Primul argument biblic al apologeților era *logos spermatikos*. Logosul preexistent, "sădit în fiecare popor", permitea gânditorilor păgâni precum Socrate să prevadă ceea ce avea să fie clar perceput prin revelația Logosului întrupat în persoana lui Iisus Hristos.<sup>1</sup> De vreme ce prologul Evangheliei după Ioan arată că Logosul fusese deja prezent la crearea lumii, apologeții au concluzionat că fusese prezent și în istoria lui Israel, și într-o oarecare măsură chiar în păgânism. Stoicii, poeții și istoricii "au vorbit proporțional cu măsura în care cunoșteau Cuvântul..."<sup>2</sup> Acum că logosul seminal se întrupase în persoana Mântuitorului, cei aflați sub cărmuirea lui puteau afla sensul profund al acestor intuiții. Astfel Logosul a pregătit dezvăluirea creștină a lui Dumnezeu și a traversat prăpastia dintre creștinism și religiile pe care acesta le-a întâlnit în lumea greco-romană.

O metodă comună a primilor apologeți creștini afirma că adevărul conținut în păgânism provenea din Vechiul Testament.<sup>3</sup> Acest argument fusese deja folosit de scriitorii evrei ca Filon (născut aprox. în 15/10 î. Hr.) și Iosif Flaviu (37/38 – ca. 100), când urmăriseră diferite doctrine grecești până la o origine biblică. Totuși, atacând ritualurile păgâne, episcopul Ambrozie al Milanului (339-397) a demonstrat că argumentul din antichitate nu ar trebui urmat orbește, de vreme ce "nu este nici o rușine în a trece la lucruri mai bune" dacă ele devin disponibile.<sup>4</sup> Acesta conduce la al treilea argument foarte interesant, cel al acomodării. Apologeții creștini sugerează că Dumnezeu s-a acomodat cu slăbiciunea umană din Vechiul Testament. Dumnezeu nu Se dezvăluise încă pe Sine. Aceasta le permitea să explice asemănările dintre riturile evreiești și cele păgâne cu sacrificii, ca trepte ale pedagogiei divine conducând la revelarea deplină a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Acest raționament exprimă dragostea lui Dumnezeu care conduce omenirea de la păgânism la iudaism și apoi la credința creștină. Argumentele sunt variate de-a lungul secolelor și aplicate relației dintre credința creștină și alte tradiții religioase.

Împreună cu tradiția, reformatorul Martin Luther (1483-1546) a afirmat de asemenea o cunoaștere dublă a lui Dumnezeu, explicând-o ca "generală și particulară."<sup>5</sup> Cunoașterea generală a fost sădită de Dumnezeu în inima omului, confirmată de legea naturală, afirmată de rațiunea umană, și din nou de filosofie. Deși epicureii și ateii încearcă să nege conștiința unui astfel de Dumnezeu, "o fac forțat și vor să stingă această lumină din inima lor. Ei sunt asemeni acelor care intenționat închid ochii și urechile lor pentru a nu auzi sau vedea. Cu toate acestea, ei nu reușesc deoarece conștiința le spune altceva."<sup>6</sup> În expunerea sa despre Iona, Luther accentua: "O asemenea lumină și percepție este înăscută în inimile tuturor; și această lumină nu poate fi supusă sau exterminată."<sup>7</sup> Dacă păgânii, spre exemplu, chemau pe zeii lor despre care credeau cu adevărat că posedă o natură divină,

<sup>1</sup> Justin Martyr, *The Second Apology for the Christians* (8), în *ANF: 1:191*.

<sup>2</sup> Justin Martyr, *The Second Apology for the Christians* (13), 193.

<sup>3</sup> Cf. pentru mai multe detalii Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago, 197), 1: 33-34.

<sup>4</sup> Ambrozie, *Letters* (18, 8), în *NPNF SS*, 10: 418.

<sup>5</sup> Martin Luther, *Lecture on Galatians* (1535), în *LW* 26: 399.

<sup>6</sup> Martin Luther în prezentarea sa la Iona 1, 5, *Lectures on Jonah* (1526), în *LW* 19, 54.

<sup>7</sup> Martin Luther, *Lecture on Jonah*, în *LW* 19, 53. Epicureii, numiți astfel după filosoful grec Epicur (ca. 341-270 î. Hr.) erau cunoscuți pentru neînfricarea lor înaintea zeilor și pentru căutarea fericirii.

deducem că "aveau această manifestare față de Dumnezeu în ei înșiși."<sup>8</sup> Toate religiile, așadar, mărturisesc existența unei ființe superioare atotputernice. Oamenii sunt în mod firesc conștienți că existența lor este limitată și dependentă de ceva sau de cineva. Nu suntem nici responsabili pentru existența noastră, nici nu o controlăm în totalitate. "Datorită unui instinct natural, și păgânii ...știu că există o zeitate supremă."<sup>9</sup> Luther face des referință la Rom. 1, 19 ș.u., un pasaj pe care îl folosește când susține că "ei au o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu." Această cunoaștere generală a lui Dumnezeu, potrivit lui, o întâlnim mai întâi în Lege, apoi în rațiune și, în final, în filosofie.

Cunoașterea despre Dumnezeu obținută, spre exemplu, prin intermediul celor zece porunci, este împărtășită de toți oamenii. "Cunoștința conținută în Lege este cunoscută rațiunii", explica Luther.<sup>10</sup> "Să ai un Dumnezeu nu este numai o lege mozaică, ci și o lege naturală, după cum spune Sfântul Apostol Pavel (Rom. 1, 20), chiar și păgânii știind despre divinitate că există. Acest lucru este evidențiat și de crearea idolilor și organizarea ritualurilor de slujire, ceea ce ar fi fost imposibil dacă nu ar fi știut și nu s-ar fi gândit la Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu le-a revelat lor."<sup>11</sup> Prin urmare, cele zece porunci, conform lui Luther, aparțin categoriei cunoașterii generale sau naturale a lui Dumnezeu, și într-adevăr se îmbină cu această cunoaștere în multe feluri. Legea naturală, care se găsește în forma sa cea mai pură în cele zece porunci, cere preamărirea lui Dumnezeu în prima tablă a Legii (primele trei porunci) și pretinde iubirea aproapelui în cea de-a doua (de la a patra până la a zecea poruncă). De vreme ce Dumnezeu a sădit legea naturală în mod egal în inimile tuturor oamenilor, suntem capabili să-L cunoaștem pe El și voia Sa. Din aceste motive, Luther a privit rațiunea și filosofia ca daruri de la Dumnezeu care ne ajută să știm mai multe despre El. Mai ales în cartea sa, *Sclavia Legii* (1525) el insista că rațiunea este capabilă să afirme anumite lucruri despre divinitate. "Toți oamenii găsesc aceste sentimente înscrise în inimile lor, le recunosc și le acceptă (deși fără voie) când aud vorbindu-se despre ele: în primul rând, că Dumnezeu este atotputernic, nu numai în autoritate, dar și în lucrare, altfel ar fi un Dumnezeu ridicol; și în al doilea rând, că le știe și le prevede pe toate, și că nu poate fi înșelat."<sup>12</sup>

În orice caz, Luther a fost sceptic în privința rațiunii în probleme teologice, de vreme ce știa că oamenii găsesc repede un argument rațional care le permite să-și justifice propriile acțiuni și ca atare să evite împlinirea voii lui Dumnezeu. De asemenea, a considerat filosofia speculativă pentru că făcea multe presupuneri despre Dumnezeu pe care el le considera ca fiind contradictorii Scripturii. Desigur, trebuie să admitem aici că Luther nu vorbea despre rațiunea umană autonomă așa cum evoluase ea în perioada Iluminismului, ci de rațiunea mereu condusă de Dumnezeu. Luther scrie: "Omul nu-L poate înțelege pe Dumnezeu, și totuși simte prezența Lui, pentru că Acesta Se face auzit și cunoscut de către toți și Se descoperă ca fiind un Creator binevoitor care lucrează în folosul nostru și ne dăruiește toate lucrurile de folos. Acest lucru este mărturisit de Soare și Lună, de cer și

<sup>8</sup> Martin Luther, comentând Epistola către Romani 1, 19, *Lecturea on Romans. Glosses and Scholia* (1515-16), LW 25, 9.

<sup>9</sup> Martin Luther, despre Facere 17,7, *Lectures on Genesis* (1535-1545), in LW 3:117

<sup>10</sup> Martin Luther, despre Ioan 1, 18, *Auslegungen des ersten und zweiten Kapitel Johannes in Predigten* (1537/1538), in WA 46, 667, 10-11.

<sup>11</sup> Martin Luther, *Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments* (1525), in LW 40, 96-97.

<sup>12</sup> Martin Luther, *The Bondage of the Will* (1525), in LW, 33, 191.

Pământ, și de toate roadele pământului."<sup>13</sup> Cu toate acestea, cunoașterea lui Dumnezeu fundamentată pe rațiune nu are o bază solidă, deoarece, după cum Luther știa foarte bine, oamenii nu vor să creadă că Dumnezeu pedepsește păcatul, și ca atare preferă să-și urmeze propria gândire. Ei tind să compromită această cunoaștere și să speculeze bazându-se pe reflecții raționale. Cunoașterea revelată este adesea deformată prin aroganța oamenilor și conduce la idolatrie, adică la urmarea altor zei, mai degrabă decât a adevăratului Dumnezeu.

Filosofia pe care Luther o folosește împletită cu rațiunea, își îndreaptă atenția către ordinea creată și recunoaște pe Cel ce conduce lumea. Știe că există un prim determinant și o ființă supremă, cum Platon arătase deja. Totuși voința Creatorului rămâne ascunsă rațiunii, oamenii fiind orbiți de propriul egocentrism păcătos, din cauza căruia nu pot vedea lumea așa cum este cu adevărat. În timp ce platonistii au ajuns prin speculațiile lor la concluzia că Dumnezeu este duh și conduce lumea și că este baza a tot ceea ce e bun în ordinea naturală, au fost atât de orbiți de suveranitatea și maiestatea lucrării Sale încât în căutarea lor nu L-au recunoscut. De ce Dumnezeu a făcut lumea și de ce o conduce astfel sunt întrebări la care filosofii nu au aflat răspuns.

Cunoașterea speculativă a filosofilor eșuează pentru că se referă la maiestatea lui Dumnezeu, care depășește înțelegerea omenească. Conform lui Luther, filosofia speculativă caută să pătrundă aici și acum în lumea de dincolo. Așa cum filosoful Immanuel Kant (1724-1804) a demonstrat mai târziu, o astfel de încercare este inutilă deoarece Dumnezeu nu poate fi ajuns de către om. În timp ce Luther accepta că filosofia speculativă este capabilă să discearnă anumite lucruri despre Dumnezeu, el admitea că adesea se pierde în speculații abstracte. De aceea toată cunoașterea naturală este ambivalentă, pe de-o parte oferind o viziune asupra însăși ființei lui Dumnezeu, iar pe de altă parte fiind deformată de tendințele noastre înspre ceea ce am vrea noi să fie El.

Pentru creștini există o altă cale de a-L cunoaște pe Dumnezeu, prin revelarea Lui în Iisus Hristos. După Luther, aceasta este de preferat, deoarece "există o diferență majoră între a ști că există un Dumnezeu și a ști Cine sau ce este El. Natura o cunoaște pe cea dintâi – înscrisă fiind în inimile tuturor, iar cea din urmă este învățată de Duhul Sfânt."<sup>14</sup> În timp ce cunoașterea naturală ar putea fi comparată cu una teoretică, cunoașterea particulară în Iisus Hristos este una existențială, deoarece acolo aflăm ce ne-a pregătit Dumnezeu și ceea ce simte pentru noi. Experimentăm iubirea lui Dumnezeu în cunoaștere prin Hristos. De aceea Luther poate respinge cunoașterea naturală spunând: "Este o prostie să te străduiești să-L cunoști. De aceea omul ar trebui să se alipească de Cuvântul."<sup>15</sup> Aceasta înseamnă că Luther admitea că același Dumnezeu Se descoperise pe Sine oamenilor. Așadar toți oamenii știau despre El. Religiile sunt expresia Sa și a vocii Sale. Totuși, Luther considera că în credința creștină există mai mult decât atât. În timp ce orice altă cunoaștere a lui Dumnezeu este "exterioră", numai prin descoperirea în Iisus Hristos se revelează ceva despre însăși "inima" Lui, și aceasta este cunoașterea existențială.

Aceeași este și poziția reformatorului Jean Calvin (1509-1564) care a scris în *Instituțiile* sale: "Dumnezeu Însuși a sădit în toți oamenii o anumită înțelegere a maiestății

<sup>13</sup> Martin Luther, *Tischrede*, nr. 6530 (nedatat), în *WA TR 6, 20; 19-29*.

<sup>14</sup> Martin Luther, comentariu la Iona 1, 5, *Lectures on Jonah*, în *LW 19, 55*.

<sup>15</sup> Martin Luther, *Predigten über das 5. Buch Mose* (1529), în *WA 28, 608, 8-9*.

Sale."<sup>16</sup> Așadar, Calvin a concluzionat că religia nu este o invenție arbitrară, deși "oamenii deștepți au născocit foarte multe lucruri prin care să inspire poporului de rând respect și să-i subjuge prin teroare."<sup>17</sup> Totuși "este în zadar să se spună că religia a fost inventată prin meșteșugul unora pentru a ține poporul de rând în frâu și că aceia care au inițiat cultul lui Dumnezeu pentru alții nu credeau ei înșiși că ar exista".<sup>18</sup>

Dacă Calvin nu ar fi trăit în secolul XVI, am putea crede că a scris acestea împotriva lui Feuerbach, care afirma că religia este o proiecție a minții omenești, sau împotriva ideii lui Marx că ar fi un mod de a subjuga și de a exploata masele. Religia, într-adevăr, are o anumită credibilitate, de vreme ce include cunoașterea lui Dumnezeu.

Asemenea lui Luther, Calvin accentua că Dumnezeu Se manifestă pe Sine în lucrurile create, și în purtarea de grijă a universului. Această înțelepciune divină este accesibilă tuturor. Chiar istoria mărturisește providența lui Dumnezeu și crearea lumii atestă înțelepciunea Lui. Calvin se referă aici implicit la autori antici precum Cicero sau Seneca.<sup>19</sup>

Ca și Luther, Calvin a arătat că Dumnezeu a dat umanității o cunoaștere accesibilă prin intermediul Scripturii. A scris în pofida acestei cunoașteri naturale:

"...este necesar un alt sprijin care să ne îndrepte spre Creatorul Însuși al universului. Nu fără rost a adăugat El lumina Cuvântului Său prin care să fie cunoscut spre mântuire; și a privit ca demni de acest privilegiu pe cei pe care i-a adunat mai aproape de Sine...Nu numai că învață pe cel ales să caute spre un Dumnezeu, dar Se arată pe Sine ca Dumnezeul către care el trebuie să tindă. A menținut încă de la început acest plan pentru Biserica Sa, pentru ca acestor dovezi obișnuite să le alătore Cuvântul, care este un semn mai direct și mai sigur după care poate fi recunoscut."<sup>20</sup>

Asemenea lui Luther, el a accentuat faptul că, prin revelarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, cunoașterea este una existențială care conduce la mântuire, nefiind ambiguă asemenea cunoașterii exterioare. Este important pentru Calvin că aceasta este rezervată aleșilor, arătând în mod diferit față de Luther că Dumnezeu a avut un plan încă de la început, plan care include destinele individuale. Era evident pentru amândoi că, deși cunoașterea lui Dumnezeu aparținea tuturor oamenilor, mântuirea era posibilă numai prin întâlnirea cu El așa cum S-a revelat pe Sine în tradiția iudeo-creștină. Asupra poziției adoptate de cei doi reformatori s-a revenit în secolul XX cu diferite modificări.

Karl Barth a dat acestei teorii o întorsătură radicală alăturând religiilor umanității credința creștină. El pretindea că, mai ales de la Schleiermacher - începutul secolului XIX, teologia creștină se transformase tot mai mult în antropologie.<sup>21</sup> În contrast cu această turnură antropologică, Karl Barth a declarat că fiind teologi suntem chemați să vorbim despre Dumnezeu. Acest discurs este diferit de o vorbire rostită despre umanitate. "Evanghelia nu este un mesaj religios care informează omenirea despre divinitate sau care

<sup>16</sup> Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, (I. 3, 1), ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 1, 43.

<sup>17</sup> Jean Calvin, *Institutes*, (I. 3.2), 1, 45.

<sup>18</sup> Jean Calvin, *Institutes*, (I. 3.2), 1, 44.

<sup>19</sup> Cf. Jean Calvin, *Institutes* (I. 5.2), 1, 53 n. 5 și 6.

<sup>20</sup> Jean Calvin, *Institutes*, (I. 6.1), 1, 69-70.

<sup>21</sup> Cf. Karl Barth în „An Introductory Essay” la Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trad. George Eliot, prefață H. Richard Niebuhr (New York: Harper Torchbooks, 1957), esp. xx-xxi.

îi spune cum poate deveni dumnezeiască. Ea proclamă un Dumnezeu diferit de oameni."<sup>22</sup> Desigur, Barth admite că revelația este prezentă într-o lume inundată de religie, dar asta nu înseamnă că revelația este afirmarea religiei. "Religia este necredință."<sup>23</sup> Este singura preocupare a unei umanități fără Dumnezeu. Realitatea divină oferită și manifestată nouă în revelație este înlocuită în religie "de un concept despre Dumnezeu, dezvoltat de către om arbitrar și intenționat ... Este o încercare de a înlocui lucrarea divină cu cea a omului."<sup>24</sup> În religie noi vorbim în locul lui Dumnezeu; luăm noi în loc să primim ceva în dar. Încercăm să ajungem la Dumnezeu și dăm să-L "prindem" în loc să-L lăsăm pe El să lucreze pentru noi. Deoarece religia este o căutare și o strădanie de a ajunge la Dumnezeu, este opusă revelației și este "expresia concentrată a necredinței omenești." În timp ce prin revelație Dumnezeu Se oferă, Se manifestă și dorește să ne împace cu Sine, prin religie noi încercăm să ne rânduim viața, să-i dăm un sens și să ne sfințim.<sup>25</sup> Dar Dumnezeu nu admite această atitudine a oamenilor de se mântui pe ei înșiși.

Conform lui Barth, adevărata criză a religiei este revelația, fiindcă de atunci întregul proces religios s-a inversat. Dumnezeu ni Se revelează iar noi nu ne mai putem aventura să-L definim în mod personal. De vreme ce creștinismul are la bază descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, "creștinismul este adevărata religie!"<sup>26</sup> Revelația e un fenomen strict creștin deoarece creștinismul este predicatul subiectului - numele lui Iisus Hristos, nume prin care devine adevărata religie<sup>27</sup>. Adjectivul "creștin" nu poate desemna o posesiune personală. Poate doar defini posesia divină inclusă în numele Lui<sup>28</sup>. Cu alte cuvinte, numele lui Hristos este singurul lucru care face diferența între adevăr și eroare, în cadrul religiilor<sup>29</sup>. Numele de Iisus Hristos nu desemnează propriile noastre realizări, ci lucrarea lui Dumnezeu. Hristos nu e regele ales de noi, ci noi suntem cei pe care i-a ales<sup>30</sup>. Relația dintre numele lui Hristos și religia creștină nu este reversibilă.

Cu această înțelegere a nădejdiei creștine, Barth poate contrazice cu ușurință observația lui Feuerbach că asemenea oricărei alte religii, creștinismul e o proiecție a minții umane. Pentru Barth, o astfel de acuzație e absolut inadecvată, de vreme ce creștinismul este opus proiecției. În fine, el afirmă că, limitat strict la sfera religiei, Feuerbach nu greșea. Religia este proiecția umanității. Barth anunță punerea sub semnul întrebării a religiei, de vreme ce aceasta nu este altceva decât o reflecție a ceea ce a fost și este umanitatea.

În timp ce ateismul indică inutilitatea acestor proiecții, nu se poate descotorosi de împământarea acestei atitudini religioase. Ateismul devine o nouă religie, în care omul e convins că poate fi stăpânul propriei existențe. O matrice similară are și misticismul, de vreme ce, într-un mod mai puțin revoluționar, acolo ființa lui Dumnezeu se presupune că ar fi dependentă de existența umană.

<sup>22</sup> Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trad. din a șasea ediție de E.C. Hoskyns (London: Oxford University, 1933), 28.

<sup>23</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1, 2: *The Doctrine of the Word of God*, trad. G.T. Thomson și H. Knight (New York: Charles Scribner's, 1956), 299.

<sup>24</sup> Barth, *Church Dogmatics*, 1, 2, 302-03, pentru acest citat și pentru următorul.

<sup>25</sup> Cf. Barth, *Church Dogmatics*, 1, 2, 307-309.

<sup>26</sup> Barth, *Church Dogmatics* 1.2:326

<sup>27</sup> Barth, *Church Dogmatics* 1.2:347

<sup>28</sup> Barth, *Church Dogmatics* 1.2:349

<sup>29</sup> Barth, *Church Dogmatics* 1.2:343

<sup>30</sup> Otto Webber, *Karl Barth's Church Dogmatics*, trad. A.C. Cochrane (Philadelphia, Westminster, 1953), 54

Karl Barth are dreptate afirmând că în religia creștină și în religiile lumii există multe lucruri ca rezultat al preferințelor și chiar al imaginației umane. Dar e problematic dacă unul din ele se juxtapune categoric credinței creștine și altor religii. În afara celor spuse de Ap. Pavel în faimosul său discurs din Areopag, unde a folosit ca punct de contact cu religia atenienilor altarul zeului necunoscut, nu a mai rămas nimic pozitiv în religiile lumii care să fie comun cu credința creștină. Nu e de mirare că istoricii religiilor care au adoptat ideile lui Karl Barth, de exemplu Hendrick Kraemer (1888-1965) din Olanda, nu aveau nici o apreciere pentru religiile lumii.

În cartea sa "Mesajul creștin într-o lume necreștină", Kraemer evidențiază diferențele dintre marile religii și credința creștină, considerându-le pe acestea îndrumate greșit dar totodată importante realizări ale omenirii. Singurul punct de contact dintre ele este "dispoziția și atitudinea misionară"<sup>31</sup>. Kraemer susține că aceasta nu se face dintr-un sentiment de superioritate, ci pentru iubirea față de Hristos și față de oameni. Se sugerează aici că aceste religii sunt o ofensă adusă lui Hristos și că adeptii lor sunt niște oameni pierduți pe vecie fără El. Așadar s-a încercat de secole aducerea oamenilor la Hristos, pentru a obține mântuirea.

Cel puțin de la mijlocul secolului XX, de când fostele colonii occidentale și-au câștigat independența și au fost reluate tendințele spre celelalte religii ale lumii, nu există semne că lumea va fi câștigată pentru Hristos. Din contră, numai în secolul XX au existat mai mulți martiri creștini decât în primul secol când aveau loc așa-numitele persecuții ale Imperiului Roman condus de Nero (54-68) sau Dioclețian (284-305). De când oamenii, spre exemplu din India, nu mai sunt sub dominație occidentală creștină, majoritatea lor sunt hinduși. Pentru a schimba un asemenea obicei ar trebui suspendate toate legăturile economice și familiale care sunt legate de un asemenea mediu. Totuși, cu siguranță, în inima individului și în practica privată, există o afinitate pentru credința creștină<sup>32</sup>. Mai mult, creștinismul nu se mai bucură de protecția fostei puteri coloniale. Fiind o minoritate în țările non-occidentale, nu se dorește intrarea în conflict cu religia majoritară, de aceea nu este încurajată convertirea la scară largă. Această nouă situație necesită o reconsiderare asupra relațiilor dintre creștinism și alte religii. Tipică pentru această schimbare a situației este perspectiva teologică a istoricului religiilor Ernst Troeltsch (1865-1923) adresată teologului protestant Paul Tillich (1866-1965) și poziția Conciliului II Vatican (1962-65). Vom prezenta punctele lor de vedere.

## 2. Mergând dincolo de dialect

Ernst Troeltsch, profesor de teologie la universitatea din Heidelberg și strălucit profesor de filosofie la Berlin, provine din rândurile școlii de istorie a religiilor și este unul din fondatorii abordării istorice a religiei. A anunțat acest tip de abordare în 1898 cu eseul "Metoda istorică și dogmatică în teologie". Metoda istorică în sine, folosind criticismul, analogia și corelația, produce dintr-o mare necesitate o îmbinare a activităților interactive reciproce ale spiritului uman, care nu sunt niciodată independente și absolute, dar sunt întotdeauna legate și

<sup>31</sup> Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* a treia editie (Grand Rapids: Kregel, 1956), 136; 140

<sup>32</sup> Cf. Herbert E. Hoefler și studiul sau despre populația din Madras, *Churchless Christianity* (Madras: Gurukul Theological College, 1991).

astfel înțelese doar în contextul unui întreg<sup>33</sup>. Criticismul istoric își tratează izvoarele în mod critic, caută analogii și idei, căutând apoi să le coreleze. Nici o idee sau acțiune din sfera religioasă nu este total independentă și absolută. Același lucru se poate spune despre rezultatele cercetărilor istorice, din moment ce ele sunt plasate într-un orizont tot mai larg.

Troeltsch nu a acceptat psihologizarea și relativizarea a tot ce e legat de religie, deoarece discreditează validitatea acesteia. Într-adevăr el a văzut că "acest proces ne întrerupe accesul la tot ce e normativ și obiectiv și prin urmare duce la o creștere a tendinței spre absolut, specifică religiei.<sup>34</sup>" Pentru el, religia nu trebuie explicată separat, deoarece este o parte constitutivă a existenței istorice<sup>35</sup>. Religiiile fac parte din existența noastră istorică care se transformă o dată cu noi. Cum apar asemenea schimbări în tradițiile unei religii explică în impresionanta sa lucrare în două volume: "Învățătura socială a Bisericii Creștine"(1911). Troeltsch nu s-a mulțumit cu descrierea mișcărilor religioase, ci s-a întrebat de asemenea spre ce tind și ce îi motivează pe oameni în sens religios. Deci el nu a aderat la teoria pozitivistă, potrivit căreia: "cineva știe de la început ce este religia: o eroare intelectuală a unei mentalități primitive, care a reușit să supraviețuiască atât de mult grație importanței acesteia pentru relațiile sociale și pentru nevoia umană de fericire"<sup>36</sup>. Pe de altă parte, el nu este de acord cu o interpretare idealistă a religiei care vede în aceasta "o calitate individuală, o putere creatoare a vieții spirituale"<sup>37</sup>. El dorește să adopte o poziție care să se situeze între toate aceste teorii care, pe de-o parte sunt reprezentate de către Kant, Hegel și adepții lor, iar de Auguste Comte (1798-1857) și școala sa pe de altă parte. Troeltsch a oferit rezultatele acestor delibărări în cartea sa, "Absolutismul Creștinătății și Istoria Religiiilor" (1901) unde a declarat:

"Creștinătatea trebuie înțeleasă nu numai ca punctul culminant dar de asemenea și ca punctul de convergență al tuturor tendințelor de dezvoltare care pot fi distinse în cadrul religiei. Ea poate fi astfel desemnată, în contrast cu alte religii, drept sinteza tuturor curentelor religioase și ca o descoperire a unui nou mod de viață... Creștinismul este punctul culminant tocmai datorită trăsăturilor sale distinctive, și datorită faptului că țelul unei religii trece prin determinări noi și decisive."<sup>38</sup>

Troeltsch are suficientă experiență în domeniul istoriei pentru a realiza faptul că aceasta nu stă pe loc și, deci, "nu poate fi dovedit cu certitudine faptul că religia creștină va rămâne pentru totdeauna punctul culminant și că nu va fi depășită niciodată". Troeltsch admite de asemenea că în fiecare religie există o putere ce lucrează și care asigură iertarea păcatelor, alinarea suferințelor și a greutății vieții pământești.<sup>39</sup> Troeltsch își verifică ideile arătând că este puțin probabil ca o altă religie să surclaseze creștinismul în ce privește iertarea păcatelor și comuniunea strânsă cu Dumnezeu.

<sup>33</sup> Ernst Troeltsch, "Historical and Dogmatic Method in Theologie" (1898) în Ernst Troeltsch, *Religion in History. Essays*, Trad. James Luther Adams și Walter F. Bense. Introd. James Luther Adams (Minneapolis: Fortress, 1991), 15

<sup>34</sup> Ernst Troeltsch, "On the Question of the Religions A Priori" (1909), în *Religion in History*, 34

<sup>35</sup> Ernst Troeltsch, "Christianity and the History of Religion" (1897), în *Religion in History*, 77

<sup>36</sup> Ernst Troeltsch, "Religion and The Science of Religion" (1906), trad. Michael Pye, în Ernst Troeltsch, *Writings on Theologie and Religion*, trad. Robert Morgan și Michael Pye (Londra: Duckworth, 1977), 85

<sup>37</sup> Ernst Troeltsch, *Writings on Theologie and Religion*, 86

<sup>38</sup> Ernst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, introd. James Luther Adams, trad. David Reid (Richmond, VA: John Knox, 1971), 114-5

<sup>39</sup> Cf. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity*, 126



Prima carte pe care a scris-o cu prilejul vizitei pe care intenționa să o facă în Marea Britanie în 1923, se intitulează "Locul creștinismului printre religiile lumii". El a vrut să indice felul în care ideile sale au evoluat de la apariția în 1901 a "Absolutului în creștinism"<sup>40</sup>. Acum Troeltsch a făcut un pas decisiv înainte și a adunat cercetările sale asupra religiei și culturii, recunoscând că religia depinde întotdeauna de condițiile intelectuale, sociale și naționale care alcătuiesc contextul său. Aceasta înseamnă pentru creștinism că, deși a fost cândva o sectă iudaică, a devenit religia întregii Europe.<sup>41</sup> Creștinismul înflorește sau decade odată cu civilizația europeană deoarece și-a pierdut total caracterul oriental, devenind occidental și elenizat. "Conceptia noastră europeană asupra personalității, a dreptului ei divin și a progresului spre o împărăție a lui Dumnezeu, marea noastră capacitate de expansiune și relația dintre spiritual și temporal, întreaga noastră ordine socială, știința, arta și toate celelalte lucruri, cu toate că știm sau nu, că vrem sau nu, izvorăște din deorientizarea creștinătății."

Prin această idee Troeltsch recunoaște creștinismul ca teren fertil pentru modul occidental de viață. De aceea nu este surprinzător când Troeltsch declară: "Singura religie pe care o putem îndura este creștinismul, deoarece creștinismul a crescut o dată cu noi și a devenit parte din însăși ființa noastră". El continuă: "creștinismul nu ar putea fi credința unui grup rasial foarte dezvoltat dacă nu ar poseda putere spirituală și adevăr; pe scurt, dacă nu ar fi într-o anumită măsură, o manifestare a însăși vieții divine."<sup>42</sup> Religia experimentată în acest fel primește o oarecare valabilitate, dar și aceasta numai pentru cei din Occident. Pentru alte grupuri rasiale, care trăiesc în condiții culturale total diferite, viața divină se poate exprima într-un mod diferit.

Troeltsch nu mai susține superioritatea absolută a creștinismului ca acum 20 de ani. El mărturisește o unitate a religiilor spunând: "Precum toate religiile au un țel comun în Necunoscut, în viitor, probabil în lumea de dincolo, astfel își au și originea comună în ființa divină. Aceasta impulsionează mintea limitată spre lumina și cunoașterea supremă, iar uniunea minții cu Ea este scopul acestui proces multilateral."<sup>43</sup> Troeltsch susține aici un scop comun al tuturor religiilor și de asemenea o bază comună. În timp ce baza comună fusese deja susținută de Luther, Calvin și mulți alții, un scop comun, și anume mântuirea, a constituit o schimbare majoră.

Un alt aspect a fost poate chiar mai important. Din cauza muncii sale contextuale, Troeltsch a observat că nu numai contextul socio-cultural influențează religia, ci și religia are un impact decisiv asupra lui. Aceasta înseamnă că religia transformă cultura în care se regăsește. El afirmă cu tărie că cultura occidentală este inexplicabilă și vulnerabilă fără aportul iudeo-creștin. Adesea, haina occidentală a credinței creștine a fost considerată mai mult o piedică decât un avantaj în dialogul cu alte religii. Similar lui Troeltsch, istoricul britanic Arnold Toynbee (1889-1975) discerne o bază și un scop comun al tuturor religiilor. Dar nu a acordat importanță particularităților religioase. Toynbee a abandonat viziunea hristocentrică a credinței creștine și a afirmat că toate religiile mari își subordonează rivalitățile de tradiție pentru a reflecta baza lor comună. Toynbee găsește această origine

<sup>40</sup> Ernst Troeltsch, "The Place of Christianity Among the World Religions" (1923), in Ernst Troeltsch, *Christian Thought. Its History and Application*, ed. Cu o introd. Baron F. Hugel (Westport, CT: Hyperion, 1979 [1923]), 4

<sup>41</sup> Ernst Troeltsch, *Christian Thought*, 24-5

<sup>42</sup> Ernst Troeltsch, *Christian Thought*, 26

<sup>43</sup> Ernst Troeltsch, *Christian Thought*, 32

comună mai întâi în natura umană care este egocentristă și care a decăzut în urma păcatului originar. "Chemarea de a se lupta cu păcatul originar este provocarea împotriva căreia toate marile religii s-au ridicat"<sup>44</sup>. Toynbee consideră ca nefiind o coincidență faptul că marile religii, așa cum le cunoaștem noi astăzi, și-au făcut apariția într-o perioadă de mai puțin de o mie de ani una de cealaltă. El a presupus că aceeași natură umană cu care ne confruntăm și astăzi a determinat apariția lor. Așadar acestea au origini comune în permanența și universalitatea naturii umane și în starea prezentă a lumii. Marile religii împărtășesc de asemenea un scop comun, și anume acela de a emancipa sufletele pentru ca acestea să-L slăvească pe Dumnezeu și să se bucure veșnic întru El. De vreme ce marile religii se adresează tuturor, acest scop nu este rezervat unei minorități privilegiate.

Totuși, Toynbee vedea două mari obstacole care împiedicau creștinismul să recunoască baza și ținta comună lui în alte religii, și să fie recunoscut de către acestea ca având aceleași principii. În primul rând, Toynbee sugera că religia creștină ar trebui să facă o diferență clară între mesajul său și civilizația occidentală prin și în care își prezintă mesajul. Cu această sugestie, Toynbee arăta ceea ce astăzi mulți misionari cer, o autohtonizare a religiei. El pretindea că adesea îmbrăcămintea occidentală împiedica pe mulți să adopte creștinismul.<sup>45</sup> Desigur, este îndoielnic dacă putem sau nu disocia o anumită formă de religie de mediul ei cultural. Legea operației inverse a lui Toynbee în care sugera că "circumstanțele favorabile progresului spiritual și secular nu sunt numai diferite ci și antitetice", nu demonstrează nimic.<sup>46</sup>

Admitem că religiile adesea apar și se răspândesc cel mai repede atunci când civilizațiile sunt într-o stare instabilă. În orice caz, există o clară dependență a progresului Occidentului față de credința iudeo-creștină. Fără spiritul progresiv al acestei credințe, civilizația occidentală ar fi fost supusă unui șablon ciclic similar celui al altor civilizații.<sup>47</sup> Astfel am putea prezice că, în cazul în care misionarii nu ar prezenta credința creștină într-o perspectivă occidentală, ea ar fi suficientă pentru a transforma mediul cultural și religios al respectivei scene misionare. Chiar și în Occident, contextul germanic și greco-roman a fost treptat transformat. Dacă ar fi fost altfel, credința creștină și-ar fi pierdut puterea transfiguratoare. Nu dorim să sugerăm că misionarii ar trebui să aibă o atitudine neo-colonialistă sau imperialistă cu privire la mediul religios-cultural în care lucrează, precum au făcut adesea în trecut; nu ar trebui să devină avocații unui modern spirit secular, de vreme ce, după cum am văzut, acest spirit este numai indirect legat de credința creștină. În timp ce misionarii nu sunt eficienți decât dacă înțeleg viziunea păstorilor lor asupra lumii și numai dacă sunt capabili să prezinte mesajul creștin în contextul dat, nu îndrăznesc să lase impresia că primirea mesajului ar aduce vreo schimbare în viața și traiul ascultătorilor.

În al doilea rând, Toynbee a observat că mulți din Răsărit și Apus resping creștinismul din cauza spiritului său arogant. În același timp ar trebui "să încercăm să

<sup>44</sup> Arnold Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World* (Londra: Oxford University, 1958), 85-6

<sup>45</sup> Cf. Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World*, 92-3.

<sup>46</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History* (Londra: Oxford University, 1961 [1954]), 7, 701.

<sup>47</sup> Karl Löwith, În *Meaning in History* (Chicago: Universitatea din Chicago, Phoenix Book, 1957), 19, exprimă acest lucru bine când spune: "Se pare că cele două mari concepții ale antichității și creștinătății, mișcarea ciclică și direcția eshatologică, au epuizat principalele metode de înțelegere a istoriei. Chiar cele mai recente încercări de interpretare a istoriei nu sunt altceva decât variațiuni ale acestor două principale sau un amestec al lor.»

scoatem creștinătatea din convingerea tradițională a unicității credinței sale,"<sup>48</sup> deoarece din această credință rezultă exclusivismul și intoleranța sa. Toynbee nu sugera creștinătății să renunțe la ideea că propriile sale convingeri sunt corecte și adevărate. Ar trebui totuși să recunoască că toate marile religii sunt într-o oarecare măsură revelații a ceea ce este adevărat și bun. Marile religii diferă în conținut și în gradul în care revelația a fost oferită umanității prin intermediul lor. Și diferă de asemenea în măsura în care aceasta a fost pusă în practică de către credincioși. Dar Toynbee pretindea că toate religiile "sunt lumină care radiază din aceeași sursă din care propria noastră religie își derivă lumina spirituală."<sup>49</sup>

Toynbee menționa că în șase mari religii, budismul, hinduismul, zoroastrismul, islamismul, iudaismul și creștinismul, cea mai importantă prezență capătă un aspect personal. "Acesta este o legătură de unitate care transcende diferențele dintre diferitele viziuni asupra lui."<sup>50</sup> Deși căuta un punct comun, Toynbee respingea toate eforturile sincretice, de vreme ce asemenea religii artificiale ar eșua în a capta imaginația, sentimentele, și adevărul umanității. El dorea ca religiile să-și păstreze identitatea istorică, devenind tot mai deschise cu mintea și inima una către cealaltă. Oricum, creștinătatea "ar trebui să continue să predice aceste adevăruri și idealuri majorității necreștine dintre semenii noștri" și să ofere exemple concrete în lucrare.<sup>51</sup> Toynbee a atins și esența credinței creștine când a numit trei puncte din creștinism pe care le dorea accentuate: 1. Proclamarea istoriei mântuirii de către Dumnezeu în Iisus Hristos. 2. Convingerea că ființele umane trebuie să urmeze exemplul pe care Dumnezeu l-a lăsat în istorie prin Mântuitorul Hristos. 3. Mărturisirea acestei convingeri prin viața personală. Când ignorăm atitudinea universalistă a lui Toynbee, ni se pare că el a surprins esența credinței creștine și că judecă creștinismul pentru aroganța sa nejustificată.

Amintindu-ne scurta noastră trecere în revistă a religiilor lumii, ne întrebăm dacă există o atât de mare asemănare între credința creștină și acestea, după cum Toynbee sugerase. În timp ce el era un idealist în ce privește corelarea credinței creștine cu alte religii, el are cu siguranță dreptate când afirmă că ar putea exista mai multă colaborare și dialog între credința creștină și religiile lumii decât există în prezent. Ar trebui, cu toate acestea, să nu uităm că inițiativele pentru un astfel de dialog întotdeauna pornesc din partea creștinilor, fie de la Vatican pe partea romano-catolică, fie de la Consiliul Mondial al Bisericii pe partea protestantă. Acest lucru arată că din perspectivă creștină există mai multe lucruri în comun între religiile lumii și creștinism decât altădată. Aceasta a fost și descoperirea lui Paul Tillich.

În Volumul 3 al Teologiei Sistemate, el continuă să accentueze necesitatea misiunii. De vreme ce comunitatea spirituală ar trebui să includă întreaga umanitate, este nevoie de o expansiune a bisericilor. Și totuși, Tillich avertizează: "Scopul misiunii ca o funcție instituționalizată a Bisericii nu este de a salva oamenii de la condamnarea veșnică – așa cum se propovăduia în unele misiuni pietiste, și nici scopul unei amestecări a religiilor și a culturilor. Scopul misiunilor este mai degrabă cel de actualizare a comunității spirituale în cadrul bisericilor din toată lumea."<sup>52</sup> Aceasta înseamnă că Tillich nici nu a optat pentru

<sup>48</sup>Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World*, 95.

<sup>49</sup>Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World*, 100.

<sup>50</sup> Arnold Toynbee, *An Historian's Approach of the World* (Londra: Oxford University, 1956), 274.

<sup>51</sup>Toynbee, *Christianity Among the Religions of the World*, 105.

<sup>52</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3; *Life and the Spirit. History and the Kingdom of God* (Chicago: University of Chicago, 1963), 193

un fel de sincretism, fie el religios sau cultural, nici pentru a salva oameni, ci pentru a actualiza comunitatea spirituală în întreaga lume. El a știut cât de dificil este să separi mesajul creștin de o anumită cultură în cadrul căreia este propovăduit. Nu există un mesaj creștin abstract. Cu atât mai mult, prezența spirituală este cel mai important lucru și de aceea un misionar trebuie să împărtășească această prezență și nu propria sa istorie.

De vreme ce logosul universal este prezent în lume, Tillich afirmă că: "Cel mai important lucru pentru practica pastorului creștin în activitățile sale misionare, interne și externe culturii creștine, este să considere păgânii, animiștii și evreii ca posibili membri ai comunității spirituale, și nu ca persoane total străine de aceasta."<sup>53</sup> El afirmă asemenea reformatorilor că Dumnezeu este prezent și în afara credinței creștine și că biserica nevăzută nu este aceeași cu cea văzută, dar poate fi mai cuprinzătoare. De aceea, nu poți trata persoanele din exteriorul bisericii ca pe niște păgâni ignoranți. Biserica, manifestare a comunității spirituale, cu toate imperfecțiunile sale, "are încă rolul misionar de a conduce oamenii la o relație cu Noua Ființă, care este Iisus Hristosul"<sup>54</sup>. Aceasta include atragerea adeptilor altor religii, oferindu-le posibilitatea de a deveni creștini.

În Bampton Lectures din 1962, prezentată în toamna lui 1968 la Universitatea Columbia, în timpul tipăririi celui de-al treilea volum al *Teologiei Sistemice* a lui Tillich, el descria relațiile dintre creștini și religiile lumii ca fiind "profund dialectice"<sup>55</sup>. Pe de altă parte, a numit creștinătate atotcuprinzătoare și universală, iar pe de altă parte și-a întrezărit criteriul suprem în prezența reală a lui Iisus ca Mesia. Apariția și receptarea lui Iisus din Nazaret drept Mesia este evenimentul pe care se bazează creștinătatea și oferă în istoria umanității suprema manifestare a vieții, spre care tind toate ființele. Tillich nu a optat pentru sincretismul religios, pentru că aceasta ar goli o anumită religie de ceea ce este substanța ei și în același timp de dinamismul ei<sup>56</sup>. El nu dorea nici victoria vreunei religii, deoarece aceasta ar fi impus un anumit răspuns în fața tuturor celorlalte răspunsuri. Doar prin depășirea individualităților se poate ajunge la experimentarea prezenței spirituale în alte forme ale înțelesului suprem al existenței umane și a se angaja într-un fructuos dialog critic<sup>57</sup>. Tillich a justificat această situație dialogică în care credința creștină se regăsește, de vreme ce logosul universal, lucrător în lume, și Logosul întrupat, manifestându-Se pe Sine Însuși, tradițiile și realitatea sa prezentă în Biserică, corespund unul altuia.<sup>58</sup>

Tillich: "Creștinătatea trebuie să-și conștientizeze statutul de religie, datorită căruia ea este supusă judecății divine, asemenea tuturor celorlalte religii. Pe de altă parte, creștinismul trebuie să propovăduiască faptul că, în Hristos și mai ales în Crucea Lui, își are principiul care transcende religia, și care este finalitatea acesteia. În această tensiune trăiește creștinismul"<sup>59</sup>. Această declarație și următoarea fac parte din lucrarea "Revelația

<sup>53</sup> Tillich, *Systematic Theology*, 3:155

<sup>54</sup> Astfel Terance Thomas, ed., Paul Tillich, *The Encounter of Religions and Quasi-Religions* (Lewiston: Edwin Mellen, 1990)

<sup>55</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, (Minneapolis: Fortress, 1994 [1963]), 32

<sup>56</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 61

<sup>57</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, 78-79

<sup>58</sup> Cf. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1: *Reason and Revelation. Being and God* (Chicago: University of Chicago, 1951), 28

<sup>59</sup> Paul Tillich, "Christian and Non-Christian Revelation", in *The Encounter of Religions and Quasi-Religions*, 72-73

creștină și non-creștină", scrisă de Tillich în 1961: "Experiențele revelate se găsesc în toate religiile. Nu există o revelație exclusiv creștină. Dacă aceasta ar fi fost situația, nici măcar nu ar fi putut fi primită de către un om". O revelație creștină exclusivă ar fi unică astfel încât umanitatea nu ar mai putea-o exprima. Nu ar mai putea fi surprinsă și nu ar avea o formă inteligibilă. Chiar existând sub formă pământească, nu putem să cerem pur și simplu oamenilor să accepte revelația creștină. Tillich explica:

"Dacă aș fi misionar, nu aș aborda poporul japonez zicând, așa cum nu am făcut-o în multe discursuri: "devino creștin, metodist, luteran, romano-catolic sau orice dorești". Aceasta s-ar putea întâmpla în mod voluntar. Dar aș spune "nu vrem să vă aducem o altă religie, vrem să vă indicăm criteriul aflat deasupra tuturor religiilor, inclusiv a voastră. Acceptându-l, v-ați judeca pe voi înșivă, așa cum ne judecați acum pe noi, și probabil am fi uniți în acceptarea lui, nefiind altul decât măreția sau sfințenia însăși a divinității, împotriva oricărei forme particulare sub care apare".

Aceasta înseamnă că Tillich nu a renunțat să-l plaseze în centru pe Hristos. Totuși, el nu a dorit să se confunde cu o oarecare exprimare denominativă. El este conștient de faptul că fenomenul poate fi înțeles doar prin intermediul acelei exprimări.

Chiar și în ultima sa lectură publică, "Importanța istoriei religiilor pentru teologia sistematică", susținută în seara zilei de 12 octombrie 1965, Tillich nu s-a abătut de la convingerile sale. El a susținut că "există puteri revelatoare și salvatoare în toate religiile" și că "poate exista – și subliniez *poate* exista – un eveniment central în istoria religiilor, ce unește rezultatele pozitive ale dezvoltării, în care experiențele revelatoare au loc – un eveniment care din acest motiv face posibilă o teologie concretă cu semnificații universale.<sup>60</sup>"

Tillich a fost mult mai ezitant decât Troeltsch în a susține că există un eveniment central în istoria religiilor, ca factor unificator. El a admis doar posibilitatea existenței lui. De asemenea s-a abținut de la a afirma într-o manieră speculativă ce poate însemna acest eveniment. Teologii romano-catolici, în special în Conciliul II Vatican au fost mai puțin constrânși în a numi evenimentul central. Aceasta, bineînțeles, s-a datorat "Declarației despre relațiile dintre Biserică și religiile necreștine", dată de Conciliu.

Deja în 1964, un an înainte de promulgarea oficială a "Declarației", Papa Paul al VI-lea (1897-1978) a înființat Secretariatul pentru Religiile Necreștine, misiunea căruia era să "creeze un climat de cordialitate între creștini și adepții altor religii, pentru a risipi prejudecata și ignoranța, mai ales între catolici, și să stabilească un contact fructuos cu membrii altor religii privind probleme de interes comun."<sup>61</sup> Aceasta indică un nou climat, care nu mai juxtapune credința creștină și religiile necreștine. Acest lucru este subliniat în Declarație, unde putem citi: "Pentru că toți oamenii alcătuiesc o singură comunitate, și au o singură origine, din moment ce Dumnezeu a creat întreaga rasă umană, să locuiască pe tot pământul (F.Ap. 17,26). Una este menirea lor: Dumnezeu. Providența, bunătatea, planul Său de mântuire este pentru toți oamenii (Înț. 8,1, F.Ap. 14,17, Rom. 2,6-7, 1 Tim 2,4) față de ziua când cei aleși vor ajunge în Ierusalimul cel ceresc, în slava lui Dumnezeu, unde neamurile vor umbla în Lumina Sa (cf. Apoc. 21,23 ș.u.)."<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Paul Tillich, *The Future of Religion*, ed. Jerald C. Brauer (New-York: Harper, 1966), 81

<sup>61</sup> Conform *The Documents of Vatican II*, Walter M. Abbott, ed. gen. (New York: America Press, 1966), 660, n. 1

<sup>62</sup> "Declaration on The Relationship of the Church to Non-Christian Religions (I)", in *The Documents of Vatican II*, 660-661

Conciliul II Vatican a afirmat aici că întreaga umanitate alcătuiește o singură comunitate. Umanitatea are o singură origine și un singur destin, iar în eshaton va fi unită din nou în și cu Dumnezeu. Documentul scoate în evidență în special hinduismul, budismul și islamismul. Mai ales cu aceștia din urmă, se dorește a se lăsa în urmă multele certuri și ostilități din trecut, și de a purcede la o înțelegere reciprocă. De aceea, Conciliul declară: "Biserica Catolică nu respinge nimic din ceea ce este adevărat și sfânt în aceste religii."<sup>63</sup> De asemenea, se afirmă că deși aceste religii sunt diferite de credința creștină, atât în învățatură cât și în practică, cu toate acestea ele "răspândesc o rază din acel Adevăr care luminează pe toți." Credincioșii sunt sfătuiți de Conciliu: "prin dialog și colaborare cu adepții altor religii ... [să] promoveze valorile morale și spirituale descoperite printre acești oameni, precum și valorile societății și culturii lor". Nu este surprinzător aici faptul că libertatea religioasă este clar afirmată, la fel ca și nevoie de a coopera cu alte religii și de a afirma orice contribuții pozitive aduse de ei societății. Declarația aduce o deschidere spre comunitatea evreiască, nemaireferindu-se la necesitatea convertirii lor la creștinism, ci afirmând rădăcinile comune și chiar și necesitatea studiilor biblice și teologice comune.

Papa Ioan Paul al II-lea a dat un impuls apropierii de alte religii creștine, când în prima sa enciclopică din 1979 a întrebat de ce adepții religiilor necreștine pot face creștinii să se rușineze în fața credinței lor ferme. El a recomandat activități care să faciliteze o "apropiere" "prin dialog, contacte, rugăciuni comune, studierea comorilor spiritualității umane"<sup>64</sup>. Într-un discurs din 1981, el a convocat toți creștinii să se implice în dialog cu credincioșii altor religii "astfel încât înțelegerea și colaborarea reciprocă să poate crește; iar valorile morale să fie consolidate, astfel încât Dumnezeu să poată fi laudat de toată creația"<sup>65</sup>. Poziția Papei Ioan Paul al II-lea nu este pur și simplu pragmatică. Această apropiere de celelalte religii are o funcție doxologică, astfel încât întreaga umanitate să-și poată slăvi creatorul într-un singur glas.

Câțiva ani mai târziu (1984), Papa Ioan Paul al II-lea a afirmat "Dumnezeu este părintele oricărei familii, Hristos și-a apropiat fiecare persoană, Duhul lucrează în fiecare individ. De aceea dialogul este de asemenea bazat pe dragostea pentru ființa umană așa cum este ea ... și pe legătura care există între cultură și religiile pe care le mărturisesc"<sup>66</sup>. Nu ne referim aici doar la munca lui Dumnezeu ca și creator și înlesnitor al călătoriei omului. Există o pecete specifică a harului lucrător în fiecare individ și prin care Hristos și-a apropiat fiecare persoană. Aceasta înseamnă că, indiferent dacă este recunoscut sau nu, Dumnezeul treimic este prezent în întreaga lume și în fiecare religie. Datorită acestei prezențe a Treimii, Papa Ioan Paul al II-lea explică: "Dialogul autentic devine martor și adevărata evanghelizare este realizată respectând și ascultând unul pe celălalt".

Această apreciere pozitivă a religiilor necreștine a fost imediat reluată de Karl Rahner, primul teolog romano-catolic din secolul XX.<sup>67</sup> Pornind de la cugetarea Papei Ioan Paul al II-lea, cum că necreștinii nu-L cunosc pe Dumnezeu și totuși îl venerază (Fac. 17:23), Rahner este

<sup>63</sup> "Declaration on The Relationship of the Church to Non-Christian Religions (2)", 662-3

<sup>64</sup> Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission", in Rene Latourelle, ed. *Vatican II. Assesment and Perspectives. Twenty-five Years After (1962-1987)* (New York: Paulist, 1989), 3:251

<sup>65</sup> Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue" 3:252

<sup>66</sup> Jacques Dupuis, "Interreligious Dialogue" 3:253

<sup>67</sup> Cf. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", in *Theological Investigations*, vol. 5: *Later Writings*, trad. De K. H. Kruger (Baltimore: Helicon, 1966), 115-134

liber să admită că Dumnezeu este peste umanitate și biserică. Deși ar trebui să fim fermi în legătură cu religiile necreștine, trebuie să fim în același timp umili și toleranți<sup>68</sup>. Karl Rahner nu se îndoiește de creștinism ca fiind o religie absolută menită tuturor oamenilor. El pretinde că: "Hristos și continua Sa prezența istorică în lume ( pe care noi o numim Biserică ) este religia care îl leagă pe om de Dumnezeu.<sup>69</sup> El mai afirmă că o religie necreștină conține de asemenea elemente supranaturale primite din harul dat nouă ca dar din partea lui Hristos."

Fără a nega existența erorilor în unele culte necreștine, Rahner afirmă: " O religie necreștină poate fi recunoscută ca religie *permisă*."<sup>70</sup> Asemenea concesi în favoarea legalizării religiilor necreștine stau mărturie faptului că Dumnezeu este prezent și în afara limitelor bisericii văzute. De asemenea sugerează că fiecare ființă umană este cu adevărat și în mod real expusă influenței divine, a harului, care oferă o comuniune interioară cu Dumnezeu și care cere fermitatea reflectată în comportamentul necreștinilor când vine vorba de legalizarea religiei proprii. Rahner înțelege prin religie permisă o religie instituționalizată, al cărei folos pentru umanitate poate fi privit ca mijlocul ideal pentru a ajunge la relația potrivită cu Dumnezeu și la mântuire.<sup>71</sup> Aceasta înseamnă că religiile din afara creștinismului și cele anterioare lui nu sunt privite din start ca religii nelegitime, ci capabile să aibă o semnificație pozitivă. Un membru al unei comunități necreștine nu este considerat doar păgân, ci o persoană "care poate și trebuie să fie privită ca un creștin anonim!"<sup>72</sup> Acea persoana are deja ceva cunoștințe, deși deformate, despre harul și adevărul divine. Tranziția dintre creștin și păgân, sau dintre creștini și creștinătatea în sine nu mai este exprimată în termeni absoluți ci în termeni mai mult sau mai puțin graduali. În lucrarea sa: "Temeliile credinței creștine", Rahner nu mai folosește termenul de "creștini anonimi", un termen ce a cauzat controverse aprinse. Afirmă însă că: "Prin acest Duh al Său, El [ Hristos ] este prezent și lucrător în toate credințele."<sup>73</sup>

Poziția lui Rahner exclude convertirea în stil tradițional ca scop al activității misionare. Mai degrabă scopul ar fi o împlinire de sine explicită în cadrul existenței creștine anonime și o continuă creștere a conștientizării harului și adevărului lui Dumnezeu. Două mari întrebări apar ascultând interpretarea gândită și convingătoare a lui Rahner: 1. Oare proclamarea lui Iisus și cea a Bisericii timpurii, nu au dus mai întâi la o decizie și apoi la o continuă creștere în har și adevăr, în timp ce interpretarea lui Rahner ne conduce într-o direcție opusă ? Este o creștere în har și în adevăr dar nu mai este o decizie necesară. 2. Nu duce interpretarea lui Rahner prin evitarea unei diferențieri ferme între credința creștină și păgânism la un nivel incert de creștinism în care nimeni nu este vreodată sigur că este de partea celor care se mântuiesc ? Această ultimă rezervă este amplificată de remarca lui Rahner care afirmă că singurul motiv pentru activitatea misionară este acela că: "Un individ care pricepe creștinismul mai limpede, într-un mod mai pur și mai contemplativ, are totuși, în celelalte aspecte fiind la fel, șanse mai mari de mântuire decât cineva care este de abia un creștin anonim."<sup>74</sup>

<sup>68</sup> Cf. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 134

<sup>69</sup> Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 118

<sup>70</sup> Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 121

<sup>71</sup> Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 125

<sup>72</sup> Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 131

<sup>73</sup> Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, trad. William I. Dych (New York: Crossroad, 1990 [1978]), 318

<sup>74</sup> Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", 132

Teologul elvețian Hans Küng (n. 1928) a predat la Facultatea de Teologie Romano-catolică în cadrul Universității din Tübingen, până când a intrat în conflict cu Roma din pricina tendințelor sale moderniste. Apoi a fost angajat ca profesor de teologie ecumenică în afara facultății. Küng s-a alăturat interpretărilor Conciliului II Vatican în ceea ce privește celelalte religii. Cea mai mare preocupare a lui este legată de nenumăratele milioane de creștini din afara lumii creștine, care nu mai sunt doar bieți păgâni, ci mai degrabă oameni moderni din țări industrializate, cu culturi străvechi, cum ar fi India și Japonia.<sup>75</sup> El nu găsește abordarea dialectică satisfăcătoare, deoarece în cele din urmă etichetează religiile lumii ca expresii ale necredinței și lipsei de Dumnezeu. De asemenea, nu simte că poziția tradițională a romano-catolicilor, care afirmă că nu există mântuire în afara Bisericii, s-ar mai putea aplica astăzi la problemele lumii. El se aliniază faptului afirmat de Vatican: "omul se poate mântui în afara Bisericii catolice"<sup>76</sup>.

Hans Küng și-a asumat inițial o poziție dialectică, din prisma căreia argumentează că, deși religiile lumii conțin adevăruri despre Dumnezeu, se află în eroare. Ele sunt "o expresie a înstrăinării de Dumnezeu și de Acela pe care bunul Dumnezeu L-a trimis, care nu este doar lumină, ci Lumina, nu doar adevăr, ci Adevărul". Dar Küng recunoaște pe de altă parte că "*religiile lumii, deși se află în greșeală, proclamă pe Dumnezeul cel adevărat*". Deși ele sunt îndepărtate de Dumnezeu, Dumnezeu nu este departe de ele. Ele pot fugi de la adevărul Dumnezeu, dar sunt ținute prin har, lângă scaunul celui care este și Dumnezeu lor. Astfel, harul adevărului Dumnezeu poate depune mărturie pentru sine, chiar și printre falșii zei, iar cineva poate regăsi imaginea adevărului Dumnezeu chiar dacă nu se află la locul ei, iar trăsăturile sale sunt dissociate. Totuși Küng își depășește cu mult abordarea dialectică inițială, când adoptă un concept al prezenței universale a harului lui Dumnezeu, pentru a sugera că în vreme ce biserica este calea "extraordinară" spre mântuire, religiile lumii sunt calea "obișnuită" spre mântuire a umanității păgâne.

"Dumnezeu nu este doar Domnul mântuirii istorice a bisericii, ci și cel al celeilalte mântuirii: mântuirea întregii umanități. Această istorie a mântuirii universale este legată cu istoria mântuirii dintâi printr-o origine comună, care reprezintă un scop și e supus aceluiași har al lui Dumnezeu."<sup>77</sup>

Cu această abordare universală, Küng depășește destul de mult Conciliul II Vatican. Deși s-a afirmat acolo că Biserica romano-catolică nu respinge nimic din ceea ce este adevărat și sfânt în celelalte religii, Küng cu greu ar putea găsi sprijin în Vatican II când presupune că "orice religie a lumii se află sub harul lui Dumnezeu și poate fi o cale spre mântuire: indiferent dacă este primitivă sau foarte evoluată, mitologică sau iluminată, mistică sau rațională, teistică sau neteistică, reală sau de-abia o religie. Orice religie poate fi o cale spre mântuire și putem spera că oricare dintre ele este."<sup>78</sup> Totuși aceste presupuneri nu înlocuiesc pentru Küng unicitatea religiei creștine. El găsește că universalismul radical este bazat, centrat și concretizat în Iisus Hristos prin care Dumnezeu a vorbit întregii umanități într-un fel unic. Fără această concretizare, afirmă Küng, nu am fi știut că iubirea lui Dumnezeu învăluiește toți oamenii, că Dumnezeu dorește ca toți oamenii să se

<sup>75</sup> Cf. pt. următorul Hans Küng, *Freedom Today*, trad. C. Hastings (New York: Sheed and Ward, 1966), 114-118

<sup>76</sup> Küng, *Freedom Today*, 121

<sup>77</sup> Küng, *Freedom Today*, 139-40

<sup>78</sup> Küng, *Freedom Today*, 147



mântuiescă și că l-a dăruit pe Iisus Hristos ca o răscumpărare pentru toți. (1 Tim. 2, 4-6). De aceea Küng nu dorește ca Biserica să înceteze a-L mărturisi pe Iisus Hristos înaintea religiilor lumii, să înceteze cu proclamarea, declararea și expunerea Evangheliei sale.<sup>79</sup> Dar Küng insistă asupra faptului că Biserica ar trebui să funcționeze ca o adevărată avangardă a umanității, o invitație vie și o provocare plină de bucurie pentru oamenii din celelalte religii.<sup>80</sup> El ne amintește de asemenea că ar trebui să avem o atitudine mai relaxată față de tradiționala "mântuire a sufletelor" ca funcție exclusivă a Bisericii, dezvăluind că mântuirea umanității nu depinde de noi, din moment ce este deja realizată în Iisus Hristos.

Küng a scris în legătură cu multe subiecte, știe cum să captiveze marele public, iar mai recent a atras atenția asupra dialogului cu celelalte religii ale lumii, dintr-o perspectivă etică și nu pragmatică. *Ecumenică* afirmă el, nu este doar comunitatea bisericilor creștine, ci în sensul său original, întregul pământ locuit, ceea ce implică și comunitatea marilor religii ale lumii.<sup>81</sup> Într-un proiect privind etosul global (*Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, trad. Engl. 1990), el încearcă să dezvolte o teologie ecumenică pentru pace. Disputa propusă de el pune în vedere că umanitatea nu poate trăi împreună fără un etos global al națiunilor. Nu va fi pace între națiuni fără pace între religii, și nici o pace între religii fără un dialog între ele. Este ușor de observat că în aceste gânduri el a fost din nou inspirat de unele argumente avansate de Papa Ioan Paul al II-lea. Totuși, etosul său global merge dincolo de poziția papei privind solidaritatea globală. Rămâne de văzut dacă un etos poate fi dezvoltat dincolo de ceea ce Martin Luther a avansat deja, și anume că cele zece porunci sunt date de Dumnezeu prin rațiune, și ca atare obligatorii întregii umanități, pentru a-i asigura supraviețuirea.

Nu este lipsit de importanță faptul că teologia romano-catolică poate adopta mai ușor o înțelegere pozitivă a religiilor lumii, chiar până la a afirma că există har mântuitor în ele. Aceasta se întâmplă fără a aluneca pe calea liberalismului, ceea ce ar reduce diversitatea religioasă la presupunerea că în spatele oricărui fenomen religios există un singur Dumnezeu. Inspirată de Conciliul de la Vatican și de Papa Ioan Paul al II-lea, teologia romano-catolică abordează alte religii într-o manieră trinitară, ca să nu spunem hristocentrică. Sfânta Treime este lucrătoare în lume, și așa este și în alte religii. Aceasta ne oferă atât posibilitatea de a confirma un har mântuitor în ele, cât și de a accepta ceea ce este bun și salutar supraviețuirii și solidarității umane. Există de asemenea și o mișcare care merge într-o direcție total diferită, nesuținând un Dumnezeu treimic operativ în lume, ci o revoluție similară celei a lui Copernic, în corelarea creștinismului cu celelalte religii.

### 3. O revoluție copernicană

Nu ar trebui să fie o surpriză faptul că filosoful religiilor John Hick (n. 1922), care printre multe alte prestigioase misiuni a avut-o și pe aceea de a preda între 1979 și 1992 la Școala Teologică din Claremont, California. În 1997, a fost editorul publicației *Myth of God Incarnate*, și a fost preocupat mai mult decât alții de locul creștinismului printre celelalte religii ale lumii. Într-un articol din *Myth of God Incarnate*, intitulat "Iisus și religiile lumii", Hick face primul atac direct asupra hristologiei, susținând că aspecte ale tradiției legate de Hristos au fost amestecate cu dorințele și speranțele oamenilor în așa fel

<sup>79</sup> Küng, *Freedom Today*, 155

<sup>80</sup> Küng, *Freedom Today*, 160

<sup>81</sup> Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*

încât a rezultat o capodoperă, dacă este să dăm crezare tezei proiecției lui Feuerbach. El scrie: "buddhologia și hristologia s-au dezvoltat asemănător. Omul Gautama a ajuns să fie considerat ca o încarnare a unui Buddha transcendent, preexistent, așa cum omul Iisus a ajuns să fie considerat încarnarea Logosului preexistent sau a Fiului lui Dumnezeu"<sup>82</sup>.

Hick nu dorește să-l coboare pe Iisus la stadiul de ființă umană obișnuită, ci-L consideră "un om al lui Dumnezeu, trăind în prezența nevăzută a Lui, adresându-I-se cu Avva, Părinte. Sufletul său a fost deschis spre Dumnezeu, iar viața Sa a fost un continuu răspuns la iubirea divină, amândouă pline de har și solicitante"<sup>83</sup>. Aceasta înseamnă că a avut o conștiință a lui Dumnezeu intensă cu care a fost de acord. Totuși Hick exclamă "dacă Evanghelia creștină s-ar fi mișcat spre est, în India, în loc de vest, în Imperiul Roman, importanța religioasă a lui Iisus ar fi fost probabil exprimată prin venerarea în cadrul culturii hinduse, ca un avatar divin și în cadrul budismului Mahayana, care se dezvoltă atunci în India, sau ca un Bodhisattva, unul care a atins contopirea cu ultima realitate dar rămâne în lume din milă pentru omenire și pentru a le arăta celorlalți cum să trăiască"<sup>84</sup>. Conceptualitatea dogmatică a semnificației lui Iisus a fost așadar total accidentală, și sinonimă față de ce s-a întâmplat cu Buddha în buddhismul Mahayana.

Hick declină faptul că Iisus ar fi fost chiar Dumnezeu încarnat, că doar prin moartea sa umanitatea mai poate fi salvată, și că doar răspunzându-i lui, umanitatea mai poate obține mântuirea și viața veșnică. Dacă toate acestea ar fi adevărate, obiectează Hick, marea majoritate a rasei umane nu ar mai fi salvată. Hick consideră acest exclusivism legat doar de înțelegerea unui Dumnezeu și tată iubitor al întregii umanități. El susține prin urmare că teologii au dezvoltat teorii, ca de exemplu aceea că o persoană pioasă de o altă credință poate fi un creștin fără să o știe, sau să fie un creștin anonim aparținând unei biserici nevăzute, etc. Dar oricât de bine intenționate sunt aceste teorii, "în cele din urmă nu sunt decât o aderare anacronică la rămășițele vechii doctrine după ce esența ei s-a destrămat."<sup>85</sup> Mântuirea "este lucrarea lui Dumnezeu. Diferitele religii au diferite nume pentru Dumnezeu, Cel care acționează ca un Mântuitor asupra omenirii."<sup>86</sup>

Viața lui Iisus a fost doar o cale prin care Dumnezeu a acționat ca Mântuitor, dar în cele din urmă a mai lucrat în acest chip și pe alte căi. Acest lucru nu face credința creștină inutilă pentru alte religii, deoarece "darul specific creștin față de lume este acela de a ajunge să-L cunoască pe Hristos și să-L poată include în viața lor religioasă, nu pentru a deplasa, ci pentru a mări și adânci relația cu Dumnezeu la care au ajuns deja în cadrul propriei tradiții. Hick îndeamnă la o "revoluție copernicană" în înțelegerea noastră asupra religiilor. Creștinismul nu mai este în centrul universului credinței, în timp ce alte religii sunt judecate în funcție de apropierea sau distanțarea lor de el. Mai degrabă Dumnezeu este în centru și noi trebuie să vedem "atât religia noastră cât și celelalte religii ale lumii rotindu-se împrejurul aceleiași realități divine."<sup>87</sup>

Hick a repetat de nenumărate ori revoluția sa în teologie după modelul lui Copernic, teorie a înlocuirii universului de centru creștin cu un univers al cărui centru este

<sup>82</sup> John Hick, "Jesus and the World Religions", in John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster, 1977), 169

<sup>83</sup> Hick, "Jesus and the World Religions", 172

<sup>84</sup> Hick, "Jesus and the World Religions", 176

<sup>85</sup> Hick, "Jesus and the World Religions", 180

<sup>86</sup> Hick, "Jesus and the World Religions", 181

<sup>87</sup> John Hick, *The Second Christianity* (Londra: SCM, 1983 [1968]), 82

Dumnezeu.<sup>88</sup> Potrivit lui, Dumnezeu este soare de la care pornesc lumina și viața și pe care toate religiile îl reflectă în felul lor. El presupune că Dumnezeu, ultima realitate divină și-a făcut simțită prezența, în ceea ce Karl Jaspers numește perioada axială (800-500 î.Hr.) și o va face în continuare pentru întreaga umanitate "printr-un număr de persoane sensibile care îi vor răspunde."<sup>89</sup> Aceștia au dat naștere diferitelor religii, în conformitate cu istoria, cultura, limba și climatul contextului în care au trăit.

Hick sugerează că diferențele între variatele forme de experiență religioasă, nu ar trebui de fapt să fie înlăturate, ci că ar trebui să realizeze că "marile credințe religioase ale lumii întruchipează diferite concepții și percepții și, bineînțeles, răspunsuri diferite la ceea ce reprezintă Adevărata și Ultima dintre căile culturale majore spre a fi om."<sup>90</sup> Aceasta înseamnă că între tradițiile religioase există fascinante diferențe dar și o complementaritate de bază. Potrivit lui Hick "mântuirea constă în umanizarea deplină a ființei umane și în împlinirea potențialului acordat ei de către Dumnezeu"<sup>91</sup>. Această dezvoltare treptată este "un proces lent și multifacetat care nu e rezervat doar creștinilor ci permis tuturor. Tradiția creștină e doar una dintr-o multitudine de prilejuri de mântuire prin care se petrece trecerea existenței umane de la concentrarea în jurul sinelui la concentrarea în jurul lui Dumnezeu. Nu mai poate fi declarat (împotriva evidenței empirice) că "creștinismul constituie o împrejurare mai favorabilă acestei transformări decât alte religii"<sup>92</sup>. Trebuie să fim mai modești în ceea ce privește pretențiile noastre. Ca și creștini "Îl putem slăvi pe Hristos ca pe Cel prin care ne-am găsit mântuirea, fără a nega alte lucruri prin care contactul mântuitor între om și Dumnezeu ne este adus la cunoștință". Putem lăuda calea credinței creștine fără a discredita căile altor credințe. Putem spune că există mântuire prin Hristos fără a trebui să spunem că nu există altă mântuire decât prin Hristos.<sup>93</sup> Aparent Hristos este o voce printre altele.

Cum ajunge Hick la o pozitivă evaluare a religiilor lumii? În primul rând datorită revoluției copernicane. Un pre-copernican pretinde că centrul universului de credință este creștinismul, în timp ce poziția copernicană susține că Dumnezeu este centrul. În deliberările sale, Conciliul II Vatican susținea că Dumnezeu este în centru, deși Îl înțelegea ca Dumnezeu treimic, și de aceea intim legat de credința creștină. Este clar că Hick operează cu o hristologie redusă sau chiar că a eliminat-o. El confundă de asemenea spiritul divin cu Dumnezeu și în acest fel poate vedea același Dumnezeu trans-creștin lucrător în toate religiile și în întreaga lume. Pentru Hick este important de asemenea că fiecare religie este un amestec al influenței divinității și a unei tradiții umane anume, astfel încât religiile sunt răspunsuri condiționate cultural la prezența divinității.<sup>94</sup> În același timp el poate ajunge la o evaluare pozitivă a religiilor lumii, de vreme ce toate sunt răspunsul oamenilor la același spirit divin.

Spiritul divin sau logosul a lucrat dintotdeauna și lucrează și astăzi când diferitele tradiții religioase interacționează tot mai mult unele cu altele. Hick nu se consideră necredincios revelației iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu în Iisus Hristos atunci când afirmă

<sup>88</sup> Cf. John Hick, *God and the Universe of Faith* (Londra: Collins, Fount Paperbacks, 1977), 131

<sup>89</sup> Cf. John Hick, "Whatever Path Men Choose Is Mine" in *Christianity and Other Religions. Selected Readings*, ed. John Hick și Brian Hebblethwaite (Philadelphia: Fortress, 1980), 182-3

<sup>90</sup> John Hick, *The Second Christianity*, 86

<sup>91</sup> John Hick, *The Second Christianity*, 79

<sup>92</sup> John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (Londra: Macmillan, 1993), 85

<sup>93</sup> John Hick, "Whatever Path Men Choose", 186

<sup>94</sup> A se vedea John Hick, *The Second Christianity*, 88-89

că aceasta nu este decît o singură dezvăluire dintr-o realitate universală. Din contră, Hick crede că "ia în serios realitatea universală a iubirii lui Dumnezeu", de vreme ce această iubire este extinsă asupra întregii umanități într-o multitudine de moduri.<sup>95</sup> Pentru Hick creștinul nu este cel care acceptă că Dumnezeu S-a descoperit pe Sine prin Hristos, ci "unul care își afirmă identitatea religioasă în cadrul tradiției continue care a pornit de la Acesta."<sup>96</sup> Nu mai este un pretins adevăr ontologic care să fie afirmat în termeni de exclusivitate, ci unul relațional în termeni de afinitate. Nu mai este o revelație singulară, ci una multivalentă, iar religiile sunt "răspunsuri omenești condiționate cultural la revelația lui Dumnezeu."<sup>97</sup> Hristos nu este fața umană a lui Dumnezeu ca și cum nu ar mai fi altele, ci o față umană alături de altele dar nu aflată în competiție cu ele.

Pentru Hick religiile sunt "expresii ale diversității tipurilor și temperamentelor umane și a felurilor de gândire."<sup>98</sup> De exemplu, ideile creștine s-au format pe o structură intelectuală oferită de filosofia greacă, iar Biserica creștină a fost modelată ca instituție de către Imperiul Roman și sistemul său de legi. "Gîndirea catolică reflectă ceva din temperamentul latin mediteranean iar gîndirea protestantă ceva din cel nordic german."<sup>99</sup> Observații similare pot fi făcute asupra altor religii ale lumii. Pentru Hick religia nu este doar un fenomen cultural. Este cu siguranță un mod de viață, dar el afirmă: "trebuie să subliniem faptul că religia implică cunoașterea lui Dumnezeu."<sup>100</sup> În diferitele forme ale experienței religioase au loc întâlniri ale omului cu realitățile divine, și există pe de altă parte doctrine teologice sau teorii pe care oamenii le-au dezvoltat pentru a conceptualiza înțelesul acestor întâlniri.

În timp ce Hick are dreptate că fiecare tradiție religioasă "și-a constituit propriul său amestec de bine și rău", el infirmă absolutismul creștinismului.<sup>101</sup> Totuși cu privire la un dialog viu cu celelalte religii el admite: "Trăim în mijlocul unei situații nefinalizate; dar trebuie să credem că, continuând dialogul, acesta se va dovedi unul al adevărului, și că în final toate conflictele doctrinare vor fi depășite într-o descoperire a adevărului ultim."<sup>102</sup> Hick poate doar să spere, și nimic mai mult decît că "fiecare dintre marile religii poate învăța de la celelalte."<sup>103</sup> Într-adevăr, studiind celelalte religii putem învăța mai multe despre propria noastră religie. Totuși Hick trebuie să răspundă la întrebarea: de ce trebuie demontat creștinismul pentru a cîștiga această cunoștință? Probabil ceea ce se ascunde în spatele abordării sale este faptul că din perspectiva iudeo-creștină ne-am format o conștiință istorică, care ne face conștienți de "limitarea istorico-culturală a cunoștințelor și credințelor religioase, și de dificultatea, dacă nu imposibilitatea, de a judeca pretențiile la adevăr ale

<sup>95</sup> John Hick, *The Second Christianity*, 92

<sup>96</sup> Hick, *Disputed Questions*, 55

<sup>97</sup> Gregory H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick* (Lanham, Md.: University Press of America, 1990), 41

<sup>98</sup> John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", in John Hick, ed., *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* (London: Sheldon, 1974), 142.

<sup>99</sup> John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", 141

<sup>100</sup> John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", 148

<sup>101</sup> John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity", in John Hick și Paul Knitter, ed., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987), 30

<sup>102</sup> John Hick, "The Outcome: Dialogue into Truth", 155

<sup>103</sup> John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster, 1982), 136

unei alte culturi sau religii pe baza celei proprii."<sup>104</sup> În timp ce tradiția iudeo-creștină, cel puțin sub forma sa occidentală, a înfruntat Iluminismul, și și-a dezvoltat o conștiință istorică care o face primejdioasă pentru sine și pentru ceilalți, celorlalte religii le lipsește această conștiință. Nu există ediții critice ale scrierilor sfinte din alte tradiții promulgate din interiorul lor, de aceea dialogul, deși imperios necesar, este de obicei propus de partea iudeo-creștină.

Mulți împărtășesc părerea lui Hick și anume că trebuie să reconsiderăm afirmarea unicității creștinismului. Am putea să ne referim aici la istorici ai religiilor, precum Wilfried Cantwell Smith (n. 1916) și Raimundo Panikkar (n. 1918) precum și la teologul indian Stanley J. Samartha (1920-2003) sau la teologul american Rosemary Radford Ruether (n. 1936). Un apărător mai puternic și mai influent al pluralismului religios a fost Paul Knitter (n. 1939), un teolog romano-catolic care din 1975 pînă la pensionarea sa în 2002 a fost profesor de teologie în departamentul religos al Universității Xavier.

În susținerea tezei de doctorat la Facultatea de Teologie Protestantă a Universității din Marburg, Knitter a subliniat importanța unui dialog mai deschis și a unui studiu al celorlalte religii pentru a contracara atitudinea negativă față de posibilitatea mântuirii în aceste religii.<sup>105</sup> Mai mult, el a avansat ideea unei teologii pluraliste a religiilor.

În 1963, fostul secretar general al Consiliului Mondial al Bisericii, Willem A. Visser't Hooft (1900-1985) scria într-o publicație intitulată *No Other Name*:

"Noul Testament nu este nepăsător față de faptul că această concentrare a întregii istorii a mântuirii într-un singur individ nu se înscrie în categoriile acceptate de evrei și greci, ale religiei și filosofiei. Dar consideră acest adevăr central atât de important încât nu poate fi declarat prea des și prea emfatic. În fiecare parte a Noului Testament, în fiecare etapă a tradiției timpurii, aflăm că venirea Mântuitorului a transformat complet condiția omului. Destinul veșnic al omului depinde de decizia sa cu privire la relația cu acest Iisus din Nazaret."<sup>106</sup>

După cum a subliniat Visser't Hooft, credința creștină nu a apărut pe o insulă. Existau multe alte religii, unele din ele bine înrădăcinate și organizate. Totuși creștinismul pretindea unicitatea lui Iisus Hristos ca Mântuitor. Acest lucru nu a fost înțeles ca o excludere a restului omenirii de la mântuire. Dimpotrivă, ceilalți erau invitați să devină membri și beneficiari ai lucrării mântuitoare în Hristos.

Peste nici douăzeci de ani Knitter a pus un mare semn de întrebare după titlul cărții *Nici un alt nume? O privire critică asupra atitudinii creștinismului față de religiile lumii*. În această publicație Knitter admite că numele lui Iisus Hristos presupune mai mult un limbaj de angajare personală mai degrabă decât un adevăr fundamental. El propune un "model teocentric" de hristologie și afirmă o unicitate relațională prin care Iisus este unic în relația sa cu noi și de aceea nu este normativ sau exclusiv.<sup>107</sup> Knitter consideră această hristologie teocentrică justificată, de vreme ce mesajul original al Mântuitorului era de asemenea teocentric. După moartea și învierea Sa, viziunea s-a schimbat din una teocentrică în una hristocentrică deoarece propovăduitorul a devenit propovăduit. Dar

<sup>104</sup> Paul Knitter în prefata la *The Myth of Christian Uniqueness*

<sup>105</sup> Cf. Paul Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes* (Marburg: N.G. Elwert, 1974), 209

<sup>106</sup> W.A. Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism* (Philadelphia: Westminster, 1963), 96

<sup>107</sup> Cf. Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985), 171-72.

"Hristos nu ne-a dat vreo hristologie"<sup>108</sup>. Totuși, părea să pretindă o intimitate specială cu Dumnezeu, o filiație deosebită, avea conștiința profundă că Dumnezeu este Tatăl Său, ceea ce corespunde tradiției iudaice. Când scriitorii Noului Testament și-au exprimat convingerea că Iisus este exclusiv, sau cel puțin normativ, spunând că "nu există un alt nume" prin care vine mântuirea (F.Ap. 4, 12) sau că Iisus este "singurul născut al lui Dumnezeu" (Ioan 1, 14), aceste afirmații trebuie înțelese conform lui Knitter, în contextul lor istoric și cultural. În cultura clasică a acelor timpuri, orice lucru trebuia să aibă calități normative și neschimbabile pentru a fi adevărat și demn de încredere.<sup>109</sup> Mai mult, datorită preponderenței eshatologiei iudaice și viziunii apocaliptice în creștinism, credincioșii, trebuiau să-și interpreteze experiența lui Dumnezeu în Hristos ca finală și insurmontabilă. De asemenea, trebuie să avem în vedere și statutul minoritar al creștinismului în cadrul comunității iudaice și al vastului Imperiului Roman. Pentru a se apăra, comunitatea avea nevoie de o identitate clară și supunere totală. Limbajul doctrinar al Noului Testament care pune bazele unei hristologii exclusiviste și normative, trebuie considerat "limbaj de supraviețuire", care era necesar pentru supraviețuirea comunității. Definindu-L pe Hristos în termeni absoluți, propovăduindu-L ca unic Mântuitor, primii creștini își croiau o identitate diferită de cea a celorlalte religii. "Un asemenea limbaj evocă și totala supunere care i-ar întări în fața persecuțiilor și a ridicolului."<sup>110</sup> Knitter concluzionează că, de vreme ce acest context diferă de cel actual, putem reveni la o hristologie teocentrică care nu este normativă sau exclusivistă.

În cele din urmă, Knitter trece de la non-normativism și non-exclusivism la pluralism. După părerea sa, această trecere se datorează experienței unei "bogății religioase incredibile și copleșitoare...unei multitudini de religii care au conviețuit timp de secole comunicând unele cu altele (la un nivel practic)."<sup>111</sup> Pentru Knitter determinantul schimbării convingerilor sale este întreit: în primul rând, experiența sa cu privire la mai multe religii conviețuind împreună, apoi adâncă sa convingere referitoare la autenticitatea altor tradiții religioase, și, în sfârșit propria sa credință creștină pe care nu este dispus să o abandoneze. De aceea vrea să propună un dialog menținând "bogăția pluralismului fără a permite dezintegrarea acestuia în relativism."<sup>112</sup> Pentru a obține un asemenea dialog, Knitter consideră că trebuie adoptată o hermeneutică a suspiciunii față de poziția creștină privind pe cei de alte religii, deoarece prea des interpretările Scripturii și formularea doctrinei au devenit ideologie, "un mijloc de promovare a propriilor interese în detrimentul intereselor celorlalți."<sup>113</sup>

Knitter sugerează că poate ar trebui să renunțăm la a căuta un "fond comun" al diferitelor religii. Se poate să nu fie adevărat că avem același ideal sau același Dumnezeu. Dacă încercăm să stabilim un centru, o esență comună, "cu toții pierdem din vedere ceea ce este diferit, ceea ce este provocator sau înspăimântător în celelalte religii."<sup>114</sup> Se poate chiar să nu fie doar un sens ultim în spatele tuturor religiilor, ci mai multe. Împotriva unor

<sup>108</sup> Knitter, *No Other Name?*, 174.

<sup>109</sup> Pentru următoarele a se vedea Knitter, *No Other Name?* 182-83.

<sup>110</sup> Knitter, *No Other Name?* 184.

<sup>111</sup> Paul Knitter în notițele sale autobiografice edificatoare, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, ed. Bernd Jaspert (Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1997), 22.

<sup>112</sup> Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, în *The Myth of Christian Uniqueness*, 181.

<sup>113</sup> Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, 182.

<sup>114</sup> Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, 184.

pluraliști radicali ca John Cobb sau Raimundo Panikkar, Knitter nu este încă dispus să renunțe la ideea unui fond comun sau a unui unic punct de plecare. Dar mută noțiunea de "comun" de la *theos* (*dumnezeire*) la *sotheria* (*mântuire*). Pentru aceasta se întoarce la publicația sa *Nici un alt nume?* unde vorbește despre limbajul de supraviețuire. Acest limbaj este, conform lui Knitter, un limbaj al acțiunii. El afirmă că Iisus "a fost numit unicul sau Unul-născut nu pentru a ne da unele noțiuni teologico-filosofice, nici pentru a exclude pe alții, ci pentru a forța adeziunea totală sau viziunea sa."<sup>115</sup> Asta înseamnă că presupusul limbaj ontologic este de fapt un limbaj practic. Iisus ne cheamă la lucrare. Deci, în centrul credinței nu este ontologicul, ci activitatea. Această schimbare de accent se produce pe fondul preocupării crescânde a lui Knitter pentru responsabilitatea globală, noțiune care arată influența lui Hans Küng (n. 1928) și a ethosului global.<sup>116</sup>

Am mai putea cita multe puncte de vedere legate de credința creștină și alte religii ale lumii. Dar ideile ar rămâne aceleași. Lumea a devenit mai mică. Nu mai trăim în splendida izolare cu privire la rasă, naționalitate sau religie. Această coabitare necesită dialog și cooperare. De asemenea, este necesar să ne întrebăm până în ce punct creștinismul nu este numai expresie a unei culturi, a celei iudeo-creștine, ci a devenit victima unei anumite culturi, fie ea germană sau latino-americană, dominată de bărbați sau liberalistă. Prin dialog devenim conștienți că nu orice numim creștin poartă cu adevărat pecetea creștinismului. De multe ori, aceasta ar putea fi expresia propriilor noastre preferințe sau neglijențe. Cum îl putem discerne pe Dumnezeu din spatele tuturor manifestărilor reale și imaginare ale divinului?

#### 4. O diferență decisivă: Iisus, Hristosul

Într-o determinare adecvată a relațiilor dintre revelația întâlnită în credința creștină și cea întâlnită în alte religii, ar fi o simplificare grosolană să ignorăm toate particularitățile istorice și să căutăm un numitor comun. Spre deosebire de adevărul filosofic, adevărul existențial este întotdeauna îmbrăcat în forme istorice și nu se găsește niciodată în idei abstracte. De aceea, o abordare strict fenomenologică este incapabilă să facă dreptate complicațiilor istoriei.<sup>117</sup> De exemplu, Zeus și Iahve sunt amândoi, fenomenologic vorbind, mari zei, dar cu greu pot fi comparați. De aceea ar fi foarte greu să demonstrăm empiric că toate religiile converg către un crez comun. Până și faptul că credințele primitive, politeism și monoteism, există pe același nivel temporal și până la un punct în aceeași religie face dificilă încercarea noastră de a vorbi despre un progres religios în sens evoluționist. Deoarece marile religii sunt universale, ele au încorporat multe elemente eterogene asimilându-le în propriile tradiții pe parcursul evoluției și expansiunii lor istorice. De multe ori aceste adoptări și adaptări au fost făcute de alte mari religii.<sup>118</sup> De aceea încercarea noastră de a înțelege religiile lumii ne-a condus la descoperirea unor elemente comune și a unui remarcabil schimb între ele, în parte datorat crescânde aglomerări a populației.

Oare acest împrumut dintr-o religie în alta indică faptul că toate religiile vor trece treptat peste diferențele referitoare la mântuire și vor converge spre un corp religios de

<sup>115</sup> Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, 196.

<sup>116</sup> Cf. Paul Knitter, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue & Global Responsibility*.

<sup>117</sup> Cf. Excelentul eseu al lui Wolfhart Pannenberg, "Toward a Theology of the History of Religions", în *Basic Questions in Theology*, trad. George H. Kehm (Philadelphia: Fortress, 1971)

<sup>118</sup> Wolfhart Pannenberg, "Toward a Theology of the History of Religions", 86-88

dimensiuni globale? Nu există indicii în acest sens.<sup>119</sup> Chiar și cele mai sincretiste religii ca budismul, adaptează doar elemente eterogene în propria tradiție, dar prin natura lor nu doresc să-și supună tradiția unor idei străine. Contrar convingerii lui Toynbee, nu este numai o particularitate a credinței creștine de a afirma cu convingere pretenția la adevăr a propriei religii. Ar trebui să ne amintim că în fiecare țară unde creștinismul este majoritar, totuși nu mai este religie de stat. Începând cu Revoluția Franceză s-a produs o decădere a creștinismului în aproape toate țările. Dar în țări unde alte religii erau majoritare, exista un tip de naționalism religios. Dacă fiecare din aceste religii își susține propriul adevăr, oare trebuie să admitem că fiecare religie are propria viziune a adevărului și este egală cu celelalte? O asemenea poziție este de obicei respinsă de majoritatea religiilor. Fie budismul, hinduismul, islamismul, fiecare pretinde că deține răspunsul pentru viața aceasta și cea viitoare. Atunci cum am putea obține o corelație între aceste pretenții la adevăr?

Deoarece nici credincioșii, nici necredincioșii nu-și pot abandona poziția din proprie voință pentru a privi obiectiv scena religioasă, cea mai bună cale de evaluare a relației dintre credința creștină și celelalte religii cu privire la felul în care este înțeleasă revelația, ar fi să căutăm un criteriu în propria noastră tradiție, fiind totuși conștienți de faptul că nu putem avea o poziție neutră sau obiectivă. În aceste limite putem concluziona de pe poziția iudeo-creștină: dacă revelația înseamnă descoperire de Sine a lui Dumnezeu, asemenea descoperire se poate realiza mai eficient într-o întâlnire eu-Tu. O asemenea întâlnire este confirmată de relatările paradisiace din cartea Facerii. Dar aghiografii ne spun că o întâlnire cu Dumnezeu, față către față, nu mai este posibilă pentru noi.

După cum vom discuta mai târziu, istoria revelației în credința iudeo-creștină are începuturi mult mai modeste. Inițial, Iahve a fost întâlnit prin intermediul unor obiecte neînsuflețite, în teofania rugului aprins din Sinai. Desigur, Dumnezeu a trebuit să interpreteze sensul acestor descoperiri. În cele din urmă s-a folosit de profeți ca Moise, Amos, Isaia pentru a vorbi despre Dumnezeul lui Israel. Apoi, întâlnim revelația sub forma Torei, și în sfârșit, deși neacceptat de toți evreii, în Iisus din Nazaret întrupat. Nu întâmplător această întrupare este introdusă ca o analogie la starea paradisiacă. Nu avem aici o repetare a trecutului. Sf. Ap. Pavel l-a înțeles pe Hristos nu ca și corespondentul, ci ca antiteticul lui Adam.<sup>120</sup> Făcând aceasta, Sf. Pavel vrea să ne arate că ceea ce inițial nu puteam și nu doream să facem (să trăim în comuniune cu Dumnezeu) s-a realizat acum prin Hristos, Dumnezeu întrupat în persoană reală. Mântuitorul a fost capabil și dornic să trăiască în supunere și comuniune cu Dumnezeu până la sfârșit. Deoarece Hristos a făcut aceasta în interesul nostru, *pro nobis*, ne putem împropria această realizare chemând numele Lui, care a făcut acestea pentru noi. Mai mult, putem deja anticipa această realizare. Așadar putem privi viitorul încredințat, de vreme ce unirea noastră veșnică cu Dumnezeu ne-a fost făgăduită.

Practic toate religiile recunosc că discordia pe care o experimentăm zilnic nu poate fi rezolvată de noi înșine. În timp ce Islamul este foarte explicit în a ne arăta că nu ne putem mântui fără călăuzire și ajutor, budismul este mai reținut în a afirma că suntem dependenți de puteri superioare și exterioare nouă. Totuși, viața lui Buddha, după cum e relatată în legendă, arată că a avut loc o convertire în urma căreia a renunțat la viața sa princiară. Chiar iluminarea de care s-a bucurat se datorează tot unei intervenții exterioare. Necesitatea unei asemenea intervenții este punctul de întâlnire al tuturor religiilor cu creștinismul.

<sup>119</sup> Cf. Friedrich Heiler, "Vessuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion" in *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart: Reclam, 1959), 877-889

<sup>120</sup> Cf. Howard N. Wallace, "Adam", in *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 1:64



În Iisus Hristos întâlnim culmea revelației, așa cum a evoluat de-a lungul secolelor. Această revelație s-a produs într-un om care nu a fost înțeles doar ca o manifestare divină printre altele, ci ca Manifestarea prin excelență a Divinului. De aceea creștinismul primar a ales ca simbol peștele, cuvântul grecesc *ICHTHYS*, abrevierea sintagmei *Jesous Christos Theou Hyios Sother*, sau Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul. Apostolii au fost numiți pescari de oameni (Mc. 1, 18), scoțând oamenii din văltoarele acestei lumi, aducându-i la liman, dându-le o perspectivă de viitor. Această viziune pozitivă asupra lumii, dobândită într-o viață nouă, era facilitată de convingerea că Hristos mijlocește, oferind oamenilor acces la Dumnezeu, Creatorul lor și al întregii lumi, care le poartă de grijă, călăuzindu-i spre un nou viitor. Deși învățătura despre Treime este mai târzie, totuși identitatea originală este indiscutabilă, adică Iisus Hristosul, prin puterea Duhului, arată calea spre Dumnezeu Tatăl.

Această recunoaștere a lui Dumnezeu ca și Creator, Proniator și Mântuitor a avut consecințe imense dincolo de sfera strictă a religiosului. Nu greșim afirmând că viziunea occidentală asupra lumii, tipicul ei optimism și spirit progresist, nu poate fi conceput fără tradiția iudeo-creștină ca sursă de inspirație și sens.<sup>121</sup> Chiar și înțelegerea occidentală a omului ca persoană cu drepturi inalienabile este greu de conceput fără convingerea creștină că toți oamenii au fost creați de Dumnezeu ca persoane distincte în veșnică comuniune cu El, și că omenirea poate pregusta deja din experiența făgăduită.

Ar fi greșit să concluzionăm că religiile necreștine sunt doar o minciună în comparație cu creștinismul. Nu are temei biblic ideea că religiile necreștine nu conțin nici un adevăr, că sunt simple plagieri ale creștinismului, și că exprimă doar nevoia omului de Dumnezeu. Suntem de acord cu ecumenistul și istoricul religiilor Friedrich Heiler (1892-1967) că religiile necreștine mărturisesc faptul că "Dumnezeu e în căutarea omenirii,"<sup>122</sup> și nu doar omul este în căutarea lui Dumnezeu. Esența oricărei religii, primitive, politeiste, monoteiste sau creștine este comuniunea umanității cu realitatea transcendentă. Istoricul religiilor Gustav Mensching (1901-1978) are dreptate când aderă la cuvintele lui Rudolf Otto conform căruia în toate religiile există "posibilitatea reală a întâlnirii cu Divinitatea."<sup>123</sup> Nici Biblia și nici chiar Luther nu au învățat că Dumnezeu este limitat doar la înțelegerea din Noul și Vechiul Testament. Mai mult, multitudinea de religii mărturisește păcătoșenia umanității în general, iar pluralismul păcătoșenia creștinilor în particular. De aceea trebuie să depășim recunoașterea dialectică a unei revelații primare dată tuturor oamenilor.<sup>124</sup> O noțiune primară de Dumnezeu, atestată de natură, existență, istorie și intelect uman, nu reflectă în mod adecvat realitățile întâlnite în religiile necreștine. Am văzut deja în investigarea argumentelor pentru existența lui Dumnezeu că este o abstracțiune filosofică care presupune o supunere religioasă. Astfel, istoricul religiilor, Nathan Söderblom (1866-1931) unul dintre pionierii mișcării ecumenice, avea dreptate spunând că "nici o religie nu este produsul unei culturi, toate religiile depind de Revelație."<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Bernard Towers, "The Scientific Revolution and the Unity of Man", in *No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind*, ed. de Robert Nelson (Lieden: E. J. Brill, 1971), 166-68

<sup>122</sup> Astfel Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1979), 563;

<sup>123</sup> Astfel Gustav Mensching, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Munich: Wilhelm Goldmann, 1962), 357. Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper, 1952), 22

<sup>124</sup> Cf. Paul Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, 5<sup>th</sup> ed. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1959), 37-94

<sup>125</sup> Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, ed. Edgar M. Carlson, trad. Frederic E. Pamp (Philadelphia: Fortress, 1966), 42

Trebuie să recunoaștem că și în afara creștinismului, poate fi experimentată Judecata de Apoi și Mântuirea. Un egoism cu privire la posibilitatea de mântuire doar a creștinilor, nu are teme nici în Vechiul și nici în Noul Testament. Biserica primară deja se întreba care va fi fost destinul ultim al celor morți înainte de venirea mântuitoare a lui Hristos. Când Biserica a inclus în Simbolul credinței expresia "și S-a îngropat", mulți teologi au interpretat aceasta astfel: "cei care erau dezavantajați din punct de vedere geografic sau temporal, neputând trăi după preceptele creștine, s-ar putea întâlni în timpul vieții cu chemarea Sa la mântuire sub o altă formă."<sup>126</sup> Nu s-ar potrivi cu ceea ce știm despre Dumnezeu ca El să permită acelor nenumărate milioane de oameni cărora nu li s-a oferit șansa de a-L primi pe Hristos ca Dumnezeu, să trăiască în veșnică depărtare de El. Poate pentru că Evanghelia nu le-a fost predicată niciodată sau le-a fost predicată în mod necorespunzător, au preferat aceștia să rămână în religia lor decât să se convertească. Cum ne-am putea aștepta ca ei să sufere consecințele veșnice ale neglijenței altora? Oricum, încercarea de a afirma că acei care nu au auzit de Hristos vor fi mântuiți, se bazează încă pe simple supoziții.

Când afirmăm că mântuirea există și în afara creștinismului, nu deschidem porțile unei atitudini liber-cugetătoare sau bunului-plac. Pentru Vechiul și Noul Testament nu există îndoială că membrilor comunității mântuirea le este asigurată doar în măsura în care aceștia se supun lui Dumnezeu, fiind în strânsă legătură cu El. Situația celor din afară a fost exprimată de Wilfred Cantwell Smith astfel: un buddhist, hinduist sau musulman este mântuit numai fiindcă Dumnezeu este Acel Dumnezeu pe care L-a revelat Iisus Hristos.<sup>127</sup> După cum vom vedea, fără Iisus Hristos nu am fi știut niciodată (deși poate am fi ghicit), că Dumnezeu este un Dumnezeu al iubirii și al milostivirii. Trebuie să fim de acord cu Luther că fără Hristos nu am ști sigur cum este El. De aceea această afirmație aparent exclusivistă "Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine"(In. 14, 6) țintește de fapt dincolo de granițele creștinismului. Ne conduce spre recunoașterea faptului că oricare om mântuit, creștin sau necreștin este mântuit de singura posibilitate de mântuire, și anume dragostea lui Dumnezeu arătată nouă prin Hristos. Astfel porunca Noului Testament "Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"(Mt. 28, 19) nu-și pierde relevanța și actualitatea. Dar recunoașterea posibilității de mântuire a necreștinilor ne eliberează de ciudata idee că mântuirea lor depinde de noi și de eficiența noastră. Ne eliberează de obligația de a repurta "victorii" pe câmpul misionar pentru a asigura mântuirea lumii. Dimpotrivă, asemenea Sf. Pavel ar trebui să mărturisim ce avem în comun cu aceste religii necreștine și apoi să purcedem la propovăduirea Revelației divine în Hristos.

Admițând însă că și necreștinii se pot mântui, nu înseamnă că trebuie să-i îmbrățișăm cu dragoste pseudo-frățească, amăgindu-i pe ei și pe noi și numindu-i creștini anonimi. Am observat că până și în așa-numitele religii primitive există noțiunea unui Dumnezeu atotputernic. Dar realizăm, de asemenea, că numai în religiile monoteiste există o descoperire de Sine a lui Dumnezeu, o revelație a Sa, în cadrul unei întâlniri personale de tipul eu-Tu. Această revelație pare să culmineze totuși în Hristos, singurul Dumnezeu Îtrupat. Am mai văzut că ideea chemării lui Dumnezeu la care omul răspunde este prezentă și în alte religii. Acestea pun accentul încă pe supunerea rituală, legală și

<sup>126</sup> Hans Schwarz, *Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 349

<sup>127</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper Torchbook, 1972), 139-40

devoțională a omului ca fiind constitutivă pentru lucrarea lui Dumnezeu.<sup>128</sup> Iudeo-creștinismul accentuează tocmai contrariul, totala supremație a invitației lui Dumnezeu la mântuire, după care vine răspunsul omului.

Deoarece înțelegerea noastră despre Dumnezeu implică totodată și unele idei privitoare la oameni, propovăduirea creștină trebuie și va include nivelul practic și antropologic. O elaborare adecvată a fondului comun și a diferențelor dintre creștinism și celelalte religii, pe care o presupune oricare propovăduire eficientă, necesită un dialog care nu trebuie să devină "cu sens unic". Prin dialog nu numai că vom învăța mai mult despre credința celuilalt, dar vom fi și mai conștienți de caracteristicile proprii creștinismului, care va avea un efect stimulator asupra atitudinii față de viață.<sup>129</sup> De exemplu, în dialog cu un budist vom deveni mai conștienți de modul lui unic de înțelegere a solidarității lui Dumnezeu cu omul prin jertfa Fiului. Dar ne vom putea întreba de asemenea dacă atitudinea noastră agresivă față de natură, absentă în budism, este chiar în conformitate cu porunca lui Dumnezeu de "a stăpâni pământul". Cea mai mare contribuție a unui asemenea dialog poate fi măsurată de gradul în care ne provoacă, clarifică, poate chiar modifică propriile idei și practici. Deci nu avem voie să intrăm într-un asemenea dialog cu ideea că nu putem învăța nimic bun din el.

Pe când revelația dumnezeiască ne va lumina înțelegerea celorlalte religii, ele în schimb vor forma orizontul extins în care tradiția iudeo-creștină își găsește locul. Raimundo Panikkar are dreptate când pretinde intrarea într-un dialog care presupune "că nimeni nu are acces la orizontul universal al experienței umane."<sup>130</sup> Poate că ar trebui să ne amintim de preceptul paulin (Filip. 3, 12). Abia apoi vom avea șansa de a împlini menirea Bisericii creștine descrise atât de elocvent de J. Robert Nelson (n. 1920), "a face mai credibile pretențiile istorice pe care le predică privitor la rolul său în reconcilierea finală a omenirii."<sup>131</sup>

"Religia este baza culturii și determină formele acesteia", felul în care înțelegem familia, statul, economia, arta, știința.<sup>132</sup> Adică fiecare religie are propriul mod de formare a vieții aderenților săi. În același timp, totuși observăm un fenomen numit globalizare dictat mai mult de factorii economici care tinde să impună întregii umanități, indiferent de convingerile religioase sau mai puțin religioase, modele asemănătoare de conduită. Fie că cineva lucrează într-o corporație multinațională în India, Germania sau Sierra Leone, fie că este hindus, musulman ori creștin, standardele de lucru sunt practic aceleași. Același lucru se întâmplă cu folosirea produselor. Dacă cineva pilotează un avion de tip Boeing, procedurile sunt standardizate indiferent de religie sau naționalitate. Deoarece globalizarea influențează viața noastră de zi cu zi într-un grad tot mai ridicat, de la fructul pe care îl mâncăm, hainele cu care ne îmbrăcăm și mijloacele de comunicare, religia devine tot mai mult o problemă personală. Globalizarea are ca rezultat extinderea secularizării vieții. Acest lucru este valabil și pentru religie care devine un amestec de credințe, în care particularitățile sunt evitate. Adesea religia se orientează în așa fel încât să ne facă să ne simțim bine și să ne ofere "binecuvântarea" lui Dumnezeu.

<sup>128</sup> Cf. interesantul eseu al lui Carl Heinz Ratschow, (Die Religionen und das Christentum", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, (1967), 9:126

<sup>129</sup> Astfel Robert D. Young, *Encounter With World Religions* (Philadelphia: Westminster, 1970), 164

<sup>130</sup> Raimundo Panikkar, "Sunyata and Pleroma: The Buddhist and Christian Response to the Human Predicament", in *Religion and the Humanizing Man*, ed. James M. Robinson (Council on the Study of Religion, 1973), 77

<sup>131</sup> J. Robert Nelson, "Signs of Mankind's Solidarity", in *No Man Is Alien*, 13

<sup>132</sup> Lucrul a fost aratat foarte bine de Owen C. Thomas, ed., *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations* (Londra: SCM, 1969), 2

Întâlnim situația paradoxală în care pe de-o parte, religia se bucură de popularitate crescândă, nu numai prin naționalismul religios, dar și prin faptul că oamenii devin tot mai conștienți că au nevoie de o bază spirituală pe care să-și ordoneze viața. Pe de altă parte, mai ales în mediul urban, viața decurge ca și când religia ar fi practic inexistentă. Prin accentuarea unui Dumnezeu distinct de lumea creată, tradiția iudeo-creștină a facilitat desacralizarea lumii, în același timp menținându-i dispoziția pentru sacru, pentru Dumnezeu – Creator, Proniator și Mântuitor. Procesul modern al secularizării tinde să fie strict mono-dimensional. El nu permite un dialog între creator și creație, ci își îndreaptă atenția spre aspectul material al celor create. Materialismul practic care rezultă amenință să submineze impactul spiritual al fiecărei religii și va avea urmări periculoase în viitor.

Umanitatea are nevoie întotdeauna și caută o bază în care să se încreadă și de la care să poată porni în viață. Noul materialism practic, cu toate acestea, încearcă să preia direcția spirituală oferită cândva de religie. Cât de amenințătoare și de destabilizatoare a devenit această mișcare, se observă, spre exemplu, în contextul japonez. În rînd cu tradiția religioasă confuciană patronul era privit ca un fel de patriarh, care se îngrijea de binele angajaților săi, iar aceștia, în schimb, depuneau toate eforturile în slujba companiei. Cu toate acestea, datorită constrîngerilor economice, angajarea pe viață nu mai este asigurată și oamenii se confruntă cu posibilitatea disponibilizării în orice moment. Aici întregul sistem social este amenințat. Multe alte exemple ar putea fi adăugate care arată că această predominanță a materiei încurajează dezumanizarea în loc să sporească binele oamenilor.

Tradiția iudeo-creștină nu poate permite acestei globalizări materialiste să continue fără opreliști. În timp ce mărturisește pe singurul Dumnezeu Creator și Proniator a toate, globalizarea poate fi considerată un ajutor înspre unitatea lumii și a omenirii. Dar suntem conștienți de avertismentul Mântuitorului împotriva tentației materialiste: "Nu numai cu pâine va trăi omul." (Mt. 4, 4). De vreme ce globalizarea privește cele materiale fără legătura lor cu Creatorul a toate, direcția și scopul ei rămân în cadrul materiei, maximalizând beneficiile materiale, eliminarea competiției și creșterea eficienței tuturor proceselor. Din nou ar trebui să economisim eforturile, nu să ne risipim resursele în încercarea de a obține cele mai mari beneficii. Dar muncitorii care fac posibil procesul de producție nu sunt priviți ca ființe umane. Ei sunt considerați factor care crește productivitatea sau un obstacol împotriva acestei creșteri. Dacă, în orice caz, ființele omenești sunt ființe vii, așa cum ne asigură relațiile Facerii (2, 7), nu putem lăsa pe dinafară spiritul dător de viață. Trebuie să existe și o altă dimensiune, o latură spirituală, a bazei materiale a globalizării.

Ca nu cumva să evoluăm într-o civilizație mondială fără umanitate și fără simțul orientării în spatele progresului și spre binele progresului, trebuie să amintim forțelor din spatele acestei mișcări de globalizare că efortul său progresiv este preluat din tradiția iudeo-creștină. Din moment ce acest proces rănește omenirea prin importanța excesivă acordată materiei, el nu-și poate păstra vitalitatea decât dacă se deschide înspre înțelegerea iudeo-creștină inițială a omului ca ființă limitată, dăruită cu o valoare infinită. Mai mult, trebuie să prevenim alte religii, care se află și ele în primejdie din cauza acestui materialism foarte răspândit. Spiritul naționalist al acestor religii va sprijini numai formal dimensiunea spirituală a umanității, dar nu va exercita nici o influență formativă asupra vieții credincioșilor. Chiar acolo unde a existat o întoarcere la valorile tradiționale, precum în Iran, oamenii au fost nesatisfăcuți de vechile tradiții și au făcut presiuni asupra conducătorilor lor pentru a se înscrie în mișcarea de globalizare. De aceea, cei proveniți din tradiția iudeo-creștină trebuie să nu înceteze a oferi oamenilor de pretutindeni, în America, Europa, Asia și Africa, un cadru de referință în care pot înțelege, modifica și integra materialismul practic al acestei mișcări de globalizare. Pentru a împlini această sarcină este necesară o înțelegere adecvată a acestui Dumnezeu întâlnit în tradiția iudeo-creștină.

## THEOLOGIE DE LA LITURGIE «POUR LA GLOIRE DE DIEU ET LE SALUT DU MONDE»

PAUL DE CLERCK

**REZUMAT.** Teologia liturghiei “pentru slava lui Dumnezeu și mântuirea lumii”. Autorul observă distincția care se face în teologia modernă, pe urmele lui Alexander Schmemmann, între o “teologie liturgică”, exprimată prin celebrarea liturgică, și numită și “theologia prima”, și, pe de altă parte, o “teologie a liturghiei”, ca reflexie instituită pe această bază, numită și “theologia secunda”. El își va exprima preferința pentru aceasta din urmă, pentru că, pe lângă că o presupune pe prima, permite în plus aprofundarea bogăției de sens conținute în celebrare. Va fi vorba deci despre relația Liturghiei cu cele trei persoane divine, despre dimensiunea eshatologică a Liturghiei și despre experiența lui Dumnezeu pe care o prilejuiește.

La réflexion sur la théologie de la liturgie apparaît de plus en plus importante. Si de grands noms du Mouvement liturgique n'ont pas manqué d'y réfléchir - pensons à Dom Guéranger et notamment à la Préface de son *Année liturgique* (1841), à *La piété de l'Eglise* de Dom Lambert Beauduin (1914), à *Vom Geist der Liturgie* de Romano Guardini (1918) ou à *Il senso teologico della Liturgia* de Dom Cyprien Vagaggini (1957) - il faut reconnaître que nos prédécesseurs ont consacré plus d'efforts à l'histoire de la liturgie qu'à la réflexion théologique sur son statut, sa nature et ses ressources. Aujourd'hui, dans le catholicisme du moins - je ne puis parler que du lieu où je me trouve, même si je m'efforce d'élargir mon regard - trente ans après la réforme liturgique décidée par le IIe concile du Vatican, on perçoit une demande nouvelle en ce domaine. On ne peut plus se contenter d'appliquer de nouvelles règles liturgiques; on veut, très heureusement, comprendre plus profondément ce qu'est la liturgie, quelle est sa nature et sa visée. On souhaite réfléchir théologiquement à l'importance de la liturgie dans la vie chrétienne.

### **Liturgie, «théologie liturgique» et «théologie de la liturgie»**

Selon les différentes langues et cultures, on utilise aujourd'hui des expressions variées pour traiter du sujet qui nous occupe. La *Newsletter* n° 19 qui annonçait le thème du congrès en signalait déjà la difficulté, et l'adresse présidentielle que nous venons d'écouter a largement fait écho aux vues développées par A. Schmemmann et ses disciples. Après l'exposé de notre président indien, vous entendrez celui d'un liturgiste occidental; ils inaugurent ainsi le dialogue Orient-Occident qui est un des enjeux de notre rencontre.

En guise d'introduction, je propose donc une réflexion sur le contenu du terme liturgie, et une précision sur l'expression «théologie liturgique».

*La liturgie prescrite et la liturgie célébrée*

Les liturgistes n'identifient plus aujourd'hui la liturgie aux rubriques. Dans la plupart des traditions chrétiennes, la liturgie se célèbre cependant à l'aide de *textes*, réunis dans des livres. On touche ici à la liturgie comme donnée instituée, prescrite par une Eglise, consignée dans un livre tel le *Missel romain*, lui-même commenté par la *Présentation générale du Missel romain*. Ce sont des documents officiels, qui portent d'ailleurs dans l'Eglise catholique l'approbation des autorités ecclésiastiques; ils offrent une garantie ecclésiale contre les caprices d'un groupe ou d'un individu. C'est l'aspect objectif de la liturgie, base de la *Liturgiewissenschaft*.

Cependant, la finalité de ces textes et de ces livres consiste à réaliser une *célébration*, rassemblant une portion du peuple chrétien pour un acte de culte. C'est l'aspect instituant de la liturgie, qui suscite une assemblée célébrante. Ces réalisations liturgiques sont toujours particulières, modulées par les caractéristiques du groupe qui en est le sujet. Elles ne sont donc pas l'objet d'une science, mais d'un art. Les études liturgiques accordent de plus en plus d'importance à cette dimension de la liturgie. On se plaît d'ailleurs à souligner ici l'intérêt des liturgistes et des théologiens pour la ritualité, si bien illustrée par des chercheurs comme J.-Y. Hameline en France ou R. Grimes aux USA, ou par l'Institut de Santa Giustina à Padova (Italie).

D'une part, la liturgie est donc faite de textes, réunis dans des livres qui garantissent l'exactitude de son énoncé, et la présentent sous son aspect institué. Mais d'autre part elle est destinée à devenir instituante d'une assemblée d'Eglise, à assurer des célébrations riches, où les textes seront l'objet d'une énonciation vive; les textes bibliques notamment y redeviendront Parole, adressée par Dieu à son peuple assemblé, qui l'acclamera en chantant «Gloire à toi, Seigneur!». Les deux dimensions sont toutes deux essentielles à la liturgie. La langue française ne dispose malheureusement que d'un seul terme pour les désigner l'une et l'autre, ce qui contribue souvent à la confusion.

Le rapport entre ces deux dimensions est du même ordre que la relation entre une partition de musique et son exécution; tout musicien sait qu'une partition de qualité peut être mal interprétée, et que d'une partition médiocre un grand artiste peut tirer une très belle musique.

Il est donc indispensable, quand on parle de théologie de la liturgie, de distinguer la science liturgique et l'art de la célébration. D'une part, l'histoire de la liturgie, et la liturgie comparée, même si elles ne sont plus les seules disciplines des études liturgiques, restent indispensables, car elles relisent sans cesse la tradition de l'Eglise pour en présenter nouvellement les richesses. Qui pourrait nier, par exemple, l'intérêt des recherches sur les prières eucharistiques, leur origine et leur développement, et sur la théologie sacramentaire archaïque véhiculée par les «paléo-anaphores», dans la ligne de la typologie biblique et patristique? L'histoire, mais aussi les sciences humaines, psychologie religieuse, sociologie des assemblées, ritologie...; chacune apporte sa pierre à la construction d'une science liturgique ample. Ce qui rend aussi le métier de liturgiste de plus en plus complexe, et oblige, concrètement, à travailler en équipes.

Mais un des buts principaux de cette science liturgique, d'autre part, est de contribuer à des célébrations vivantes. C'est l'art d'introduire une assemblée dans le mystère célébré, dimension qui n'a pas été suffisamment prise en compte dans les travaux liturgiques de ce siècle. Cet art ne consiste pas seulement à bien connaître les livres, mais aussi à savoir les utiliser, dans tel espace, en fonction de la taille d'une assemblée particulière, en un temps donné (qui est à la fois une durée et un rythme), avec une musique appropriée...et les participants du congrès de

Turku se souviendront de la constatation qui y a été faite: les données musicales restent encore trop souvent hors du champ d'intérêt des liturgistes.

L'essentiel, en cet art liturgique, est la considération de l'assemblée. Elle est le peuple de Dieu convoqué, *l'ek-klèsia* appelée à se réunir particulièrement le dimanche, car c'est le jour de la résurrection et du renouvellement de toutes choses. Au-delà d'une conception seulement morale du «précepte dominical», on retrouve ici la perspective de la mystagogie, de l'entrée dans le mystère.

### ***Théologie de la liturgie, ou théologie liturgique?***

Dans la ligne des travaux d'A. Schmemmann, des liturgistes américains comme A. Kavanagh ont distingué la «théologie liturgique», celle qui est exprimée par la célébration et qu'ils désignent par l'expression *theologia prima*, et la «théologie de la liturgie», ou la réflexion instituée sur cette base, qu'ils nomment *theologia secunda*. Ces vues ont été systématisées par l'étudiant d'A. Kavanagh, D. Fagerberg, pasteur luthérien devenu orthodoxe en fréquentant son maître catholique.

Je crains pour ma part que ces vues n'entretiennent une confusion de niveaux. J'espère que la distinction que je vais proposer ne relève pas d'un rationalisme étroit; je souhaite plutôt qu'elle apporte au débat les ressources de la pensée occidentale. La célébration liturgique peut mener à une expérience chrétienne forte; elle véhicule un potentiel religieux de première valeur. Mais est-elle proprement théologique? Oui à la manière dont sont Matthieu, Marc, Luc ou Jean sont des théologiens; non si l'on considère ce que cette discipline est devenue avec Basile, Augustin, Thomas, Luther ou Calvin. La célébration, comme les évangiles, se situe au niveau de l'expérience ou du théologal; la théologie s'en nourrit pour opérer un effort de communication et développer un discours rationnel qui en assurera l'intelligence. Autrement dit, il faut distinguer entre le langage symbolique de la célébration, de nature existentielle, et le langage rationnel de la théologie. Tous deux ont leurs avantages et leurs inconvénients; mais ils ne sont pas de même nature. Notons que la confusion tient peut-être au fait que la langue anglaise ne connaît pas la distinction entre *théologal* et *théologique*; le premier terme désigne, en français, le niveau de l'expérience et qualifie ce qui a rapport à Dieu, comme les «vertus théologiques»; le second désigne la formulation rationnelle de ces réalités.

Des liturgistes comme nos collègues D. Power et K. Irwin utilisent l'expression «théologie liturgique» dans un sens plus acceptable, qui évite les équivoques. Pour ma part, je préfère toutefois parler de «théologie de la liturgie»: il s'agit d'une théologie, c'est-à-dire d'un effort intellectuel destiné à la communication de l'expérience vécue, et d'une théologie dont l'objet propre est la liturgie, comme on peut faire une théologie de la Révélation ou une théologie de l'Eglise.

Nous avons ainsi procédé à deux précisions. La première a noté que le terme liturgie doit englober à la fois les textes, en leurs énoncés, et leur énonciation dans la célébration. La seconde a voulu éviter une confusion intellectuelle, et indiquer le sens dans lequel nous privilégions l'expression «théologie de la liturgie». Nous pouvons maintenant approfondir la richesse de sens contenue dans ce qui est énoncé dans les célébrations. Celles-ci se réalisent «au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit», par un groupe d'hommes et de femmes, d'enfants ou de vieillards qui se trouvent constitués en Eglise. Nous développerons donc successivement la relation de la liturgie aux trois personnes divines, puis à l'Eglise qui en est le sujet. Nous soulignerons cependant particulièrement la dimension eschatologique de la liturgie, si importante

pour en percevoir la vraie nature. Nous nous efforcerons de montrer chaque fois comment la liturgie nous introduit concrètement dans cette face du mystère.

### **1. La liturgie, célébration du mystère du Christ**

Ce titre énonce l'aspect le plus évident de la liturgie chrétienne, depuis que «les adeptes de la Voie» (Ac 9,2) ont, pour la première fois à Antioche, été appelés «chrétiens» (Ac 11,26), à partir du nom de leur Maître.

C'est sans conteste le théologien allemand Odo Casel qui a le plus approfondi en ce siècle cette dimension de la liturgie. Même si les formulations qu'il a utilisées ont dû être précisées du point de vue philosophique, il reste que, selon l'avis du père Gy, c'est Casel qui a donné la plus forte impulsion à la théologie sacramentaire du 20<sup>e</sup> siècle. Son affirmation principale est celle de la *Mysteriengegenwart*, de la présence en mystère (en sacrement, ou sacramentellement) des actes sauveurs eux-mêmes.

Cette théologie de la célébration, il l'a trouvée excellemment exprimée dans l'oraison sur les offrandes du 9<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte (à son époque), qui est ainsi formulée:

Seigneur, accorde-nous la grâce de vraiment participer à cette eucharistie; car chaque fois qu'est célébré ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit.

Comme Jésus lui-même l'a indiqué à la Dernière Cène, il s'agit en effet dans l'Eucharistie d'un mémorial; le sens biblique de ce terme le fait pencher davantage vers l'actualisation de l'événement que vers l'évocation sentimentale du passé. La seconde phrase de l'oraison précise cette signification. Il s'agit bien, dans la célébration, de l'œuvre de Dieu elle-même; c'est lui l'acteur premier. Le verbe *s'accomplir* traduit, dans la version actuelle, le latin *exercetur*, mais plus probablement, pour des raisons de rythme, *exseritur*, dont le sens oscille entre manifester et produire. Cette oraison, déjà citée par Thomas d'Aquin, a été promue par Vatican II, qui la cite non seulement deux fois dans la Constitution sur la Liturgie, mais encore en trois autres passages. On peut donc dire qu'elle exprime admirablement la conception de la liturgie dans laquelle l'Église se reconnaît aujourd'hui: une action de l'Église, dans et par laquelle s'accomplit l'œuvre de Dieu, et son œuvre par excellence, réalisée en son Fils Jésus. La liturgie, et singulièrement l'Eucharistie, permet donc aux chrétiens de suivre leur Seigneur, de passer avec lui à travers la mort jusqu'à la résurrection, pour être bénéficiaires du don de l'Esprit; en y participant, ils peuvent cultiver en eux «les sentiments qui sont dans le Christ Jésus» (Ph 2, 5), et devenir disciples. Nulle surprise que cette œuvre soit dite rédemptrice, ou salvatrice, puisqu'elle entraîne dans la communion au Dieu trinitaire.

Il n'est donc pas étonnant que dom Casel ait tant insisté sur l'actualité de l'action liturgique, mettant en relief l'*Hodie* qui caractérise tant de formules liturgiques, depuis le psaume 94 et He 3-4 jusqu'aux antiennes des vêpres de Noël et de l'Épiphanie. La liturgie n'est pas à vivre dans un esprit doloriste, où l'on s'imaginerait transporté aux pieds de la croix, ni dans une mentalité romantique, qui nous rapporterait en songe à la Cène ou au Calvaire. C'est dans l'aujourd'hui de nos existences, avec leurs conditions historiques et leurs défis, que l'œuvre de Dieu se réalise, pour nous, et pour le salut du monde. C'est tout spécialement à Pâques, et à la Pâques hebdomadaire du dimanche que le Ressuscité nous convie à le rejoindre, aux paroles du même psaume 94: «Venez, crions de joie pour le Seigneur». Cette théologie de la liturgie est donc fondée sur la Résurrection du Seigneur; c'est dans la présence du Ressuscité, et le don de l'Esprit, que l'idée même de sacrement peut se comprendre, s'il s'agit bien d'un acte du Christ pour nous, aujourd'hui.



Ce mystère du Christ dans lequel nous sommes conviés d'entrer, la liturgie le met en œuvre de multiples façons. L'Année liturgique, tout d'abord, est une manière de proposer aux chrétiens les diverses facettes du mystère du Christ, de son incarnation et de son baptême à sa passion et à la résurrection, jusqu'au don de l'Esprit et à sa seconde venue.

Mais très simplement aussi, de nombreuses célébrations commencent par le souhait «Le Seigneur soit avec vous»; le Seigneur ressuscité se présente à l'assemblée, en signe de l'Alliance. Ce sont les premières paroles de la célébration, mais déjà tout est dit, mieux: tout est donné; c'est la «présence réelle» du Seigneur pour l'assemblée, énoncée dans les termes même que l'ange adressa à Marie (Lc 1, 28).

La liturgie de la Parole est évidemment un haut-lieu de la rencontre du Christ avec l'assemblée, puisque, selon les mots de la Constitution sur la liturgie (n° 7), «c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Eglise les Saintes Ecritures», Sa restauration, dans le catholicisme, marque un progrès considérable; et le succès du nouveau lectionnaire en trois ans est un événement œcuménique non prévu, mais de toute première importance.

L'entrée la plus profonde dans le mystère du Christ se réalise bien sûr dans la communion eucharistique. Les traditions occidentales ont connu durant des siècles une communion assez rare; le catholicisme a retrouvé au début du siècle, avec Pie X, la communion fréquente. Ce fut un progrès décisif, bien qu'il faille reconnaître que ces retrouvailles se soient opérées davantage au niveau de la piété individuelle que de la dimension ecclésiale de la communion. Depuis lors, heureusement, on a entendu à nouveau les textes si forts d'Augustin, affirmant que nous disons «Amen» à ce que nous sommes, puisque, effectivement, nous sommes le corps du Christ et ses membres. Nous recevons le corps eucharistique du Christ en vue de constituer son Corps ecclésial. On peut souligner ici un aspect intéressant de la théologie de tradition calviniste, qui insiste sur le fait que c'est le Christ qui invite et qui se donne en communion: qui donc, dès lors, pourrait y poser des conditions? Cet accent christologique est à mettre en tension avec la dimension ecclésiologique soulignée à l'instant; mais il reste que c'est le Christ qui fait l'unité de l'Eglise.

## 2. La liturgie, œuvre de l'Esprit

On constate que la prière liturgique n'est pas adressée au Saint Esprit, sauf exception, comme le *Veni sancte Spiritus* qui sert de séquence au jour de Pentecôte, et le *Veni creator Spiritus* qui en est l'hymne de vêpres. Pas plus d'ailleurs que les anamnèses des anaphores ne mentionnent la venue de l'Esprit parmi les événements dont l'Eucharistie fait mémoire. C'est que le don de l'Esprit Saint est moins un événement historique, lié à un moment du temps, que l'ouverture des derniers temps, et la condition de possibilité du culte chrétien. L'Eglise célèbre moins l'Esprit qu'elle ne célèbre dans l'Esprit, grâce à son souffle divinisateur.

On pense d'emblée ici à la dimension épiclétique de la liturgie, connaturelle aux traditions orientales. L'Occident n'est pas sans la connaître; les grandes bénédictions, comme celle de l'eau baptismale ou les prières d'ordination, connaissent depuis bien longtemps une épiclèse. Mais il est vrai que le Canon romain ne comporte pas d'«épiclèse pneumatologique», selon la précision de langage d'E. Mazza; ce fait a entraîné, au fil des siècles, une moins grande attention à l'œuvre de l'Esprit, en Occident. On la repère ici, à propos de l'Eucharistie; elle est encore plus flagrante dans les discussions concernant la confirmation.

La présence d'une épiclèse dans la prière chrétienne ne se résume pas à l'existence d'une strophe dans un texte. Invoquer la venue de l'Esprit, c'est faire place à une autre personne divine, et donc modifier fondamentalement la compréhension de l'action qui

s'accomplit. L'introduction assez récente des épicleses dans les prières eucharistiques d'Occident invite donc à repenser la théologie de l'Eucharistie, formulée quasi exclusivement en termes christologiques, en vue de la rééquilibrer pneumatologiquement.

Une théologie pneumatologique de l'Eucharistie devrait avoir pour le moins deux conséquences majeures. La première est de conférer à l'Eucharistie un plus grand dynamisme spirituel, en considérant qu'elle célèbre le renouvellement de toutes choses, comme en une nouvelle Pentecôte, ainsi que les Orientaux aiment à le souligner. A quelles réalités chrétiennes mieux qu'à l'Eucharistie s'appliquent en effet ces paroles de Paul?

La création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule: nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car nous sommes sauvés, mais c'est en espérance...L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables (Rm 8, 22-26).

D'autre part, l'attention plus grande à l'oeuvre de l'Esprit pourrait être très utile à la théologie des ministères ecclésiaux. N'est-il pas piquant de constater que les prières d'ordination d'Occident comportent une épiclese au moins depuis le 5<sup>e</sup> siècle, mais que le rôle de l'Esprit dans l'oeuvre ministérielle n'a guère été développé dans la théologie occidentale? Une insistance plus forte sur l'action de l'Esprit devrait comporter, symétriquement, une plus grande déprise de la part de la personne du ministre. On aime citer, à ce propos, les paroles de Jean Chrysostome:

«Lorsque le prêtre prononce sur l'intéressé: 'Est baptisé un tel au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit', il lui plonge à trois reprises la tête dans l'eau et la relève, le disposant par ce rite mystérieux à recevoir la visite de l'Esprit Saint. Car ce n'est pas le prêtre seulement qui touche sa tête, mais aussi la droite du Christ. Cela ressort des paroles mêmes de l'officiant: il ne dit pas: 'Je baptise un tel', mais 'Est baptisé un tel', montrant qu'il est seulement le ministre de la grâce et qu'il ne fait que prêter sa main, parce qu'il a été ordonné à cette fonction de la part de l'Esprit. Celui qui accomplit tout, c'est le Père, le Fils et le Saint Esprit, l'indivisible Trinité».

Pareil commentaire permet de mieux distinguer le ministre liturgique et l'auteur de la grâce, et de reconnaître à chacun son juste rôle.

### **3. La liturgie, ou le plus haut degré de réalisation de l'Eglise**

La réflexion sur la dimension ecclésiologique de la liturgie s'inscrit bien à la suite de ce qui vient d'être dit du rôle de l'Esprit, comme dans le Symbole de la foi où les affirmations sur l'Eglise font partie de l'article pneumatologique. Mentionnons d'abord les divers types de relations qui existent entre la liturgie et l'Eglise: liturgie de l'Eglise, célébrée par l'Eglise, et pour elle.

Liturgie de l'Eglise. Elle constitue en effet son bien propre, et sa régulation dépend, de manière plus ou moins stricte selon les confessions, des autorités ecclésiales. A considérer d'ailleurs l'histoire des liturgies, leurs évolutions et leurs réformes, on peut définir les liturgies comme des variables de la vie des Eglises; les modifications ecclésiales se répercutent tôt ou tard dans la manière même dont les Eglises célèbrent.

Liturgie célébrée par l'Eglise. Celle-ci en est en effet le sujet, le «porteur» comme disent les Allemands; et ces expressions ont permis d'approfondir la notion de participation, si importante dans le Mouvement liturgique et la Constitution sur la Liturgie de Vatican II, mais qui peut être comprise de façon réductrice ou même seulement activiste. Affirmer que

la liturgie est célébrée par l'Église, c'est accorder toute son importance au «nous» des prières liturgiques, sans négliger pour autant le rôle du ministère ecclésial. C'est reconnaître que la première donnée liturgique est l'assemblée, particulièrement l'assemblée dominicale, déjà mentionnée ci-dessus.

Liturgie célébrée pour l'Église. Car si elle est accomplie «pour la gloire de Dieu», elle a aussi pour fin «le salut du monde». On se trouve ici confronté à l'immense chantier de ce qu'on appelle «l'inculturation». Lors d'un congrès international et oecuménique qui se tient en Inde, pays où se mêlent tant de traditions différentes, il convient de souligner l'énorme tâche devant laquelle on se trouve aujourd'hui; elle constitue, à n'en pas douter, le défi liturgique majeur du 21<sup>e</sup> siècle. Du point de vue de l'histoire de la liturgie, les Églises orientales et occidentales n'affrontent pas le problème avec la même tradition. Les Églises d'Orient ont gardé leurs liturgies particulières; ce fait leur permet de travailler à l'inculturation de manière plus sereine, grâce à une histoire qui a intégré le fait de la diversité. On peut seulement leur suggérer de reconnaître plus franchement le développement historique de leurs traditions, de manière à rendre l'idée même de réforme plus plausible à leurs propres yeux. En Occident par contre, depuis les Carolingiens (8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles), l'évolution a été marquée par la diffusion de la liturgie de la ville de Rome dans toute l'Europe occidentale, puis dans les pays dits de mission; la même langue latine a contribué au règne de l'uniformité. Les «chrétiens de saint Thomas» en furent eux-mêmes victimes, lors du Synode de Diamper (1599), de sinistre mémoire. Depuis le temps de la décolonisation et, en catholicisme, du concile Vatican II, le mouvement va dans le sens de la diversité, même s'il est encore lent. Il nous reviendra, à nous et à nos successeurs, de gérer intelligemment ce défi. Car l'inculturation, de quelque manière qu'on la définisse, touche aux cultures, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus ancré dans la mentalité des peuples. Même si elle exige beaucoup de réflexion, ce n'est pas une œuvre de bureaux, fussent-ils dirigés par des docteurs en liturgie. Elle correspond à un processus de réception ecclésiale; elle s'inscrit nécessairement dans le temps long.

Mais les relations entre la liturgie et l'Église sont encore plus intérieures, et plus constitutives, comme l'a bien souligné notre président en reprenant les formules d'H. de Lubac et de J. Zizioulas. C'est effectivement en célébrant la liturgie que l'Église atteint son plus haut degré de réalisation. Le terme Église désigne ici son mystère, et *l'événement* que constitue le rassemblement de personnes qui professent leur foi en Christ ressuscité. L'Église advient, en ce sens, quand une assemblée de chrétiens prie le Notre Père ou chante le Magnificat. L'Église ne correspond jamais si intensément à son être le plus profond que lorsqu'elle s'exclame, le matin: «Venez, crions de joie pour le Seigneur» (ps 94), ou qu'elle chante l'alléluia, ou qu'elle déclare: «Je te baptise...», ou qu'elle invoque le Saint Esprit pour la sanctification des dons et de ceux qui y participeront, ou enfin qu'elle communie au corps eucharistique de son Seigneur pour devenir son Corps ecclésial. C'est alors la voix de l'Épouse qui s'adresse à son Époux, c'est le dialogue où Dieu et l'homme se (re)parlent, c'est la glorification de Dieu et le salut du monde.

#### **4. La liturgie, qui fait accéder aux derniers temps**

La théologie de la liturgie se doit d'insister aujourd'hui avec force sur la dimension eschatologique de la liturgie, si caractéristique du christianisme, au sens où elle met en relief la nouveauté chrétienne. Les derniers temps sont inaugurés (He 1,1), l'Esprit est

répandu sur toute chair (Ac 2,17), la face de la terre est renouvelée (Ps 103,30, cité dans la liturgie de Pentecôte)!

L'eschatologie ne va pas sans l'espérance. Effectivement, dans ses textes mais tout simplement par son orientation vers Dieu, la liturgie ouvre un avenir; elle proclame qu'un futur est possible, et qu'il existe une vie après la mort. En ce sens, le simple fait que les chrétiens connaissent une célébration de funérailles est une proclamation de la foi en un avenir, sinon en une résurrection.

Mais eschatologie et espérance ne s'identifient pas. La dimension eschatologique du christianisme, et donc de sa liturgie, lui est essentielle dans la mesure où il tient à son être même de proclamer qu'en ressuscitant son Fils, Dieu a inauguré les derniers temps, et que toutes choses peuvent être renouvelées par le souffle de son Esprit. La liturgie a la responsabilité, dans le registre symbolique qui est le sien, de rappeler sans cesse que «Dieu est à l'œuvre en cet âge». Elle le fait de deux façons: par l'affirmation claire de l'œuvre de Dieu, qui travaille ce monde à la manière d'un ferment, et symétriquement par la contestation d'une vie bornée aux horizons de ce monde qui passe.

La liturgie ne cesse de proclamer le renouvellement de toutes choses de par la résurrection de Jésus, lui qui est venu en ce monde pour lui donner la vie, en abondance (Jn 10,10); lui qui, une fois élevé de terre, attire à lui tous les hommes (Jn 12,32); lui qui prie le Père pour qu'il nous donne un autre Paraclet, que le monde est incapable d'accueillir, mais que nous connaissons, car il demeure auprès de nous, et est en nous (Jn 14,16-17). Cette nouveauté, la liturgie y introduit ses participants de bien multiples façons.

D'abord en les rassemblant le dimanche, que les sources de la foi présentent comme le 8<sup>e</sup> jour, figure de tout accomplissement.

A de nombreuses occasions, mais surtout lors de la communion eucharistique, retentit le souhait «La paix soit avec vous»; et nous savons que cette paix ne se réduit pas à l'absence de guerre. Elle est la *shalom* biblique, le don messianique par excellence (Lc 2,14), et la salutation pascalle du Ressuscité (Jn 20,19.21).

Au début de l'anaphore, retentit l'injonction *Sursum corda - Haut les coeurs*, appel à «rechercher ce qui est en haut» (Col 3,1) et, comme le fait comprendre la réponse de l'assemblée, à «tourner nos coeurs vers le Seigneur».

C'est bien sûr dans la communion eucharistique que la dimension eschatologique atteint son intensité maximale, car le Seigneur se donne lui-même en partage. Cette communion est loin de n'être que le constat de notre bonne entente; même là où les relations humaines sont tendues, elle proclame prophétiquement que la communion est possible, grâce à Dieu, car la promesse nous en est faite et elle se réalise déjà, d'une certaine manière, par cette action liturgique.

C'est dans la même ligne que l'on peut comprendre l'existence, en certaines traditions chrétiennes, d'un sacrement de la réconciliation. Actualisation du baptême qui renouvelle toutes choses dans la résurrection du Christ, il proclame que l'Amour de Dieu est plus fort que toute forme de mort et de péché, et cela au tréfonds de notre propre histoire d'homme et de femme, «assujettis par l'intelligence à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché» (Rm 7,25).

N'est-ce pas en cette dimension eschatologique que s'enracine au mieux l'exigence de beauté dans la liturgie? Car elle est une des manifestations de l'œuvre de Dieu. Ainsi justifiée, il n'y a aucune crainte de la confondre avec un quelconque esthétisme, ou avec la recherche d'une mode.

Si la liturgie donne donc une forme d'existence, symbolique et prophétique, aux réalités du monde nouveau, elle conteste par le fait même l'état caduc de notre monde ancien. C'est l'autre face de la même réalité eschatologique; si l'Eucharistie entraîne dans la communion que Dieu est en train d'accomplir, les divisions et exclusions n'en deviennent que plus intolérables. A la fin de ce siècle où les forces du mal semblent s'être déchaînées plus encore que de coutume; à la fin de ce millénaire où les formes de vie se modifient si profondément; au cours d'un congrès réuni dans un pays aux cultures les plus anciennes et entraîné dans l'aventure du «développement», n'est-il pas indispensable de mettre en relief les contradictions entre le monde auquel introduit la liturgie, et les forces qui dominent les modes de vie actuelle, avec le primat accordé à l'économie, et l'état des relations Nord-Sud? Le théologien ne peut en effet échapper au piteux constat que l'esclavage n'a disparu, comme réalité sociale reçue, que dix-huit siècles après la proclamation de l'Evangile, et que les relations hommes-femmes ne se sont mises à devenir plus égalitaires, en Occident, qu'en la seconde moitié de ce siècle. Le constat ne doit pas mener à la désespérance, mais à la conscience renouvelée de la puissance eschatologique de la liturgie, elle qui actualise le mystère du Christ dans la force de l'Esprit, elle qui agit comme une graine de moutarde ou un peu de levain dans toute la pâte (Mt 13, 31-33), elle qui invite inlassablement à se rassembler, et à élever nos cœurs. La constatation de l'influence minimale de l'Evangile dans les réalités socio-économiques ne doit pas nous inciter au silence, mais nous faire prendre conscience de la différence entre les intérêts des enfants de ce monde, et ce que Dieu promet à ceux qui l'aiment.

### 5. La liturgie et l'expérience de Dieu

Cet aspect de la liturgie est situé délibérément en fin d'exposé. D'un côté, il apparaît comme l'aboutissement de tout ce qui précède, en le recentrant dans un discours théo-logique. De l'autre, il voudrait aussi indiquer comment des chercheurs de Dieu, qui ne trouvent plus leur place dans nos églises ou ne les fréquentent plus guère, sont aussi invités à y faire, fût-ce occasionnellement, une expérience de Dieu.

«Comment cela se fera-t-il?» nous demandons-nous avec Marie (Lc 1,34). Pas autrement qu'à l'aide des ressources liturgiques exposées ci-dessus, et de la signification théologique dont elles sont porteuses. Songeons d'abord aux textes liturgiques et à leur contenu. Les lectures bibliques sont proposées comme Parole de Dieu; le *Cantique des cantiques* ou les béatitudes ne sont-ils pas capables de toucher le cœur de nos contemporains? Les prières, principalement adressées au Père lui-même, expriment avec une surabondante diversité ce que nous attendons de Dieu, et ce qu'il promet lui-même de nous donner. (On pourrait souhaiter, à ce propos, que les termes de l'adresse à Dieu soient enrichis et plus variés, dans le *Missel romain*). Et les hymnes, pour leur part, font retentir l'expérience de Dieu vécue par des générations de poètes, dans la diversité des cultures et des sensibilités.

Mais considérons aussi l'intérêt, pour l'expérience spirituelle, de tout ce que la liturgie donne à voir et à faire. Songeons aux déplacements d'un lieu à un autre, au cours d'une célébration comme le baptême, qui peuvent exprimer si profondément les déplacements à opérer pour devenir chrétiens et entrer dans l'Eglise. La musique et la disposition de l'espace liturgique, les attitudes corporelles et les gestes à poser, tout cela, qui est d'ordre corporel, joue très profondément quand il s'agit précisément de faire une expérience. Deux exemples vont illustrer cette conviction.

La liturgie chrétienne, en tant que prière officielle de l'Eglise, suppose une assemblée. Ce simple fait, auquel nous sommes tellement habitués, est riche de sens théo-

logique. Il suffit, en ce pays, de considérer comme prient les hindous pour que la différence saute aux yeux. Car les temples hindous, dont certains sont magnifiques, et que vous ne manquerez pas de visiter après le congrès, présentent de larges espaces où l'on peut agréablement se promener, et faire sa prière en divers petits sanctuaires. Mais ils n'offrent pas de lieu de rassemblement; la prière, la relation à Dieu, se fait individuellement. Le chrétien qui est témoin de ce fait ne peut pas, physiquement même, ressentir la différence avec l'approche de Dieu qui lui est proposée par sa liturgie. Et il comprend, nouvellement, que «Nul n'a jamais contemplé Dieu. Mais si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli» (1 Jn 4,12). Et il redécouvre la théologie de l'assemblée chrétienne, convocation du Peuple de Dieu réuni dans l'Esprit.

Second exemple, à propos du geste de paix. Les liturgistes savent que la tradition romaine l'a déplacé après l'anaphore; à cette place, il devient un geste de communion. Non plus condition de participation à l'Eucharistie qui va suivre, mais premier fruit de l'action qui vient d'être accomplie. Sa signification est appuyée par la parole du prêtre, qui dit: «Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous». Ainsi, au moment même de communier au corps rompu et au sang versé du Seigneur Jésus, ses disciples sont-ils invités à recevoir la paix et à se la donner. Ils jouent ici, au sens théâtral du terme, l'unité des deux commandements, et sont invités à comprendre, par l'acte qu'ils posent et par la mystagogie qui en sera faite, qu'on ne sera jamais plus près de Dieu que de son frère ou de sa sœur.

C'est là, dans ces gestes qui risquent de devenir banals à force d'être répétés, que la révélation du Dieu de Jésus Christ peut s'accomplir, et mener à une connaissance existentielle de Dieu, à une expérience corporelle et kinesthésique. Celle-ci est différente du savoir rationnel, exactement comme la liturgie se différencie de la théologie. Expérience théologale, fondement voire aiguillon d'une connaissance théologique.

A la fin d'un article sur l'expérience de Dieu dans la liturgie, où elle exprime des convictions fortes, Susan Wood écrit: «Inévitablement la question se pose de savoir si, en pareilles discussions, nous ne devenons pas romantiques et n'idéalisons pas la liturgie, ou si nous ne développons pas à son propos des revendications qui ne peuvent être justifiées...Est-ce que pareille vue sur la liturgie ne reflète pas plus les vœux de l'auteur que la réalité?» La réponse, à ses yeux, se situe à deux niveaux: l'acceptation d'une épistémologie qui accorde une place à l'expérience, et plus encore les comportements éthiques des participants, marqués par l'expérience qu'ils font dans la liturgie. A ces deux conditions essentielles, j'ajouterais la responsabilité des liturgistes que nous sommes. En ces temps que connaissent le monde et l'Eglise, il nous est demandé de croire suffisamment dans les ressources de notre discipline, de l'étudier avec toujours plus de perspicacité, de devenir nous aussi des liturges faisant l'expérience toujours plus profonde des mystères de Dieu, et de former, enfin, des disciples.

\* \*

Nous avons ainsi pleine assurance d'accéder au sanctuaire par le sang de Jésus. Nous avons là une voie nouvelle et vivante, qu'il a inaugurée à travers le voile, c'est-à-dire par son humanité. Et nous avons aussi un prêtre éminent établi sur la maison de Dieu. Approchons-nous donc avec un cœur droit et dans la plénitude de la foi, le cœur purifié de toute faute de conscience et le corps lavé d'une eau pure; sans fléchir, continuons à affirmer notre espérance, car il est fidèle, celui qui a promis. Veillons donc les uns sur les autres, pour nous exciter à la charité et aux oeuvres bonnes. Ne désertons pas nos assemblées,

comme certains en ont pris l'habitude, mais encourageons-nous et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le Jour (He 10,19-25).

### **Version 1**

Je me réjouis beaucoup que notre congrès soit consacré à la théologie de la liturgie. Si de grands noms du Mouvement liturgique n'ont pas manqué d'y réfléchir - pensons à Dom Guéranger et notamment à la Préface de son *Année liturgique* (1841), à *La piété de l'Eglise* de Dom Lambert Beauduin (1914) ou à *Vom Geist der Liturgie* de Romano Guardini (1918) - il faut reconnaître que nos prédécesseurs ont consacré plus d'efforts à l'histoire de la liturgie qu'à la réflexion sur son statut théologique. Aujourd'hui, dans le catholicisme du moins - je ne puis parler que du lieu où je me trouve, même si je m'efforce d'élargir mon regard - trente ans après la réforme liturgique décidée par le IIe concile du Vatican, on perçoit une demande nouvelle en ce domaine. On ne peut plus se contenter d'appliquer de nouvelles règles liturgiques; on veut, très heureusement, comprendre plus profondément ce qu'est la liturgie, quelle est sa nature et sa visée. On souhaite réfléchir théologiquement à la place de la liturgie dans la vie chrétienne.

Cependant, «Comme on le sait, l'expression «théologie de la liturgie» est difficile à définir. Elle est utilisée aussi bien à propos d'une théologie dogmatique des sacrements que d'une réflexion théologique sur la nature de la liturgie. Elle résonne autrement selon les différentes langues; ainsi, dans le monde anglophone, la «théologie liturgique» désigne la liturgie, considérée en ses paroles et en ses actes comme une, sinon la source de la théologie. On distingue ainsi une *theologia prima* et une *theologia secunda*: une théologie qui jaillit de l'acte de culte, d'une part, et d'autre part le niveau de la réflexion systématique qui a dominé le champ des études théologiques depuis le moyen âge». Ces lignes, qui ouvraient la présentation du thème dans la *Newsletter* n° 19, 1998, signalent d'emblée la difficulté de l'entreprise, et la nécessité de clarifier le propos.

Je proposerai donc, en guise d'introduction, une réflexion sur le contenu du terme liturgie, et une précision sur l'expression «théologie liturgique».

### **La liturgie prescrite et la liturgie célébrée**

Les liturgistes n'identifient plus aujourd'hui la liturgie aux rubriques. Dans la plupart des traditions chrétiennes, la liturgie se célèbre cependant à l'aide de *textes*, réunis dans des livres. On touche ici à la liturgie comme donnée instituée, prescrite par une Eglise, comme par exemple le *Missel romain*, commenté par la *Présentation générale du Missel romain*. Ce sont des documents officiels, qui portent d'ailleurs dans l'Eglise catholique l'approbation des autorités ecclésiastiques; ils offrent une garantie ecclésiale contre les caprices d'un groupe ou d'un individu. C'est l'aspect objectif de la liturgie, base de la *Liturgiewissenschaft*.

Cependant, la finalité de ces textes et de ces livres consiste à réaliser une *célébration*, rassemblant une portion du peuple chrétien pour un acte de culte. C'est l'aspect instituant de la liturgie, qui suscite une assemblée célébrante. Ces réalisations liturgiques sont toujours particulières, modulées par les caractéristiques du groupe qui en est le sujet. Elles ne sont donc pas l'objet d'une science, mais d'un art. Les études liturgiques accordent de plus en plus d'importance à cette dimension de la liturgie; on se plaît à souligner ici l'intérêt des liturgistes pour la ritualité, si bien illustrée par des chercheurs comme J.-Y.

Hameline en France ou R. Grimes aux USA, ou par l'Institut de Santa Giustina à Padova (Italie).

La liturgie est faite de textes, réunis dans des livres qui garantissent l'exactitude de son énoncé, et la présentent sous son aspect institué. Mais elle est destinée à devenir instituante d'une assemblée d'Eglise, à assurer des célébrations riches, où les textes seront l'objet d'une énonciation vive; les textes redeviendront parole, adressée par Dieu à son peuple assemblé, qui l'acclamera en chantant «Gloire à toi, Seigneur!». Les deux dimensions sont toutes deux essentielles à la liturgie. La langue française ne dispose malheureusement que d'un terme pour les désigner l'une et l'autre, ce qui contribue souvent à la confusion.

Le rapport entre ces deux dimensions est du même ordre que la relation entre une partition de musique et son exécution; tout musicien sait bien qu'une partition de qualité peut être mal interprétée, et que d'une partition médiocre un grand artiste peut tirer une très belle musique.

Il est donc indispensable, quand on parle de théologie de la liturgie, de distinguer la science liturgique et l'art de la célébration. D'une part, l'histoire de la liturgie, et la liturgie comparée, même si elles ne sont plus les seules disciplines liturgiques, restent indispensables, car elles relisent sans cesse la tradition de l'Eglise pour en présenter les richesses. Qui pourrait nier, par exemple, l'intérêt des recherches sur les prières eucharistiques, leur origine et leur développement, et sur la théologie sacramentaire archaïque véhiculée par les «paléo-anaphores», dans la ligne de la typologie biblique et patristique? L'histoire, mais aussi les sciences humaines, psychologie religieuse, sociologie des assemblées, ritologie...; chacune apporte sa pierre à la construction d'une science liturgique ample. Ce qui rend aussi le métier de liturgiste de plus en plus complexe, et oblige, concrètement, à travailler en équipes.

Mais cette science liturgique, d'autre part, n'a pour but que de contribuer à des célébrations vivantes. C'est l'art d'introduire une assemblée dans le mystère célébré, dimension qui n'a pas été suffisamment prise en compte dans les travaux liturgiques de ce siècle. Cet art ne consiste pas seulement à bien connaître les livres, mais aussi à savoir les utiliser, dans un espace, en fonction de la taille de l'assemblée, en un temps donné (qui est à la fois une durée et un rythme), avec une musique appropriée...et les participants de notre congrès de Turku se souviendront de la constatation qui y a été faite: les données musicales restent encore trop souvent hors du champ d'intérêt des liturgistes.

L'essentiel, en cet art liturgique, est la considération de l'assemblée. Elle est le peuple de Dieu convoqué, l'ek-klèsia appelée à se réunir particulièrement le dimanche, car c'est le jour de la résurrection et du renouvellement de toutes choses. Au-delà d'une conception seulement morale du «précepte dominical», on retrouve ici la perspective de la mystagogie, de l'entrée dans le mystère.

### **Théologie de la liturgie, ou théologie liturgique?**

Dans la ligne des travaux d'A. Schmemmann, des liturgistes américains comme A. Kavanagh et D. Fagerberg ont distingué la «théologie liturgique», celle qui est exprimée par la célébration et qu'ils désignent par l'expression *theologia prima*, et la «théologie de la liturgie», ou la réflexion instituée sur cette base, qu'ils nomment *theologia secunda*. A. Kavanagh écrit: «Il faudrait se demander si la théologie que nous identifions sans hésiter et pratiquons n'est pas en fait ni première ni séminale mais seconde et dérivée: *theologia secunda*. Il faudrait également se demander si faire de la théologie liturgique ne se



rapproche pas plus de la *theologia prima* que de la *theologia secunda* ou «théologie de la liturgie», et si faire de la théologie première n'exige pas du théologien une série d'exigences qui ne sont pas tout à fait les mêmes que pour le théologien qui ne s'adonne qu'à la théologie seconde». Ces vues ont été systématisées par D. Fagerberg, étudiant d'A. Kavanagh, pasteur luthérien devenu orthodoxe en fréquentant son maître catholique.

Je crains que ces vues ne soient grevées par une confusion de niveaux. La célébration liturgique peut mener à une expérience chrétienne forte; elle véhicule un potentiel religieux de première valeur. Mais est-elle proprement théologique? Oui à la manière dont le sont Matthieu, Marc, Luc ou Jean; non à celle de Basile, Augustin, Thomas, Luther ou Calvin. La célébration se situe au niveau de l'expérience ou du théologal; la théologie se nourrit de ces semences pour opérer un effort de communication et développer un discours rationnel qui en assurera l'intelligence. Autrement dit, il faut distinguer entre le langage symbolique de la célébration, de nature existentielle, et le langage rationnel de la théologie. Tous deux ont leurs avantages et leurs inconvénients; mais ils ne sont pas de même nature. Notons que la confusion tient peut-être au fait que la langue anglaise ne fait pas la distinction entre le théologal et le théologique; le premier relève du niveau de l'expérience et qualifie ce qui a rapport à Dieu, comme les «vertus théologiques»; le second désigne la formulation rationnelle de ces réalités.

Des liturgistes comme nos collègues D. Power et K. Irwin utilisent l'expression «théologie liturgique» dans un sens moins critiquable. Pour ma part, je préfère toutefois parler de «théologie de la liturgie»: il s'agit d'une théologie, c'est-à-dire d'un effort intellectuel destiné à la communication de l'expérience vécue, et d'une théologie dont l'objet propre est la liturgie, comme on peut faire une théologie de la Révélation ou une théologie de l'Eglise.

Nous avons ainsi procédé à deux précisions. La première a noté que le terme liturgie doit englober à la fois les textes, en leurs énoncés, et leur énonciation dans la célébration. La seconde a voulu éviter une confusion intellectuelle, et indiquer le sens dans lequel nous privilégions l'expression «théologie de la liturgie». Nous pouvons maintenant approfondir la richesse de sens contenue dans ce qui est énoncé lors de toute célébration; celle-ci se réalise «au nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit», par un groupe d'hommes et de femmes, d'enfants ou de vieillards qui se trouvent constitués en Eglise. Nous terminerons en soulignant la dimension eschatologique de la liturgie, si importante pour en percevoir la vraie nature.

### **1. La liturgie, célébration du mystère du Christ**

Ce titre énonce l'aspect le plus évident de la liturgie chrétienne, depuis que «les adeptes de la Voie» (Ac 9,2) ont, pour la première fois à Antioche, été appelés «chrétiens» (Ac 11,26).

C'est sans conteste le théologien allemand Odo Casel qui a le plus contribué à mettre en relief cette compréhension de la liturgie. Même si les formulations qu'il a utilisées ont dû être précisées du point de vue philosophique, il reste que, selon l'avis du père Gy, c'est Casel qui a donné la plus forte impulsion à la théologie sacramentaire de ce siècle. Son affirmation principale est celle de la *Mysteriengegenwart*, de la présence en mystère (en sacrement, ou sacramentellement) des actes sauveurs eux-mêmes.

Cette théologie de la célébration, il l'a trouvée excellemment exprimée dans l'oraison sur les offrandes du 9<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte, à son époque, qui est ainsi formulée:

Seigneur, accorde-nous la grâce de vraiment participer à cette eucharistie; car chaque fois qu'est célébré ce sacrifice en mémorial, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit.

Comme Jésus lui-même l'a indiqué à la Dernière Cène, il s'agit en effet dans l'Eucharistie d'un mémorial; le sens biblique de ce terme le fait pencher davantage vers l'actualisation de l'événement que vers l'évocation sentimentale du passé. La dernière phrase de l'oraison précise cette signification. Il s'agit bien, dans la célébration, de l'œuvre de Dieu elle-même; c'est lui l'acteur premier. Le verbe *s'accomplir* traduit, actuellement, le latin *exercetur*, mais plus probablement, pour des raisons de rythme, *exseritur*, dont le sens oscille entre manifester et produire. Cette oraison, déjà citée par Thomas d'Aquin, a été promue par Vatican II, qui la cite non seulement deux fois dans la Constitution sur la Liturgie, mais encore en trois autres passages. On peut donc dire qu'elle exprime admirablement la conception de la liturgie dans laquelle l'Église se reconnaît aujourd'hui: une action de l'Église, dans et par laquelle l'œuvre de Dieu s'accomplit. La liturgie, et singulièrement l'Eucharistie, permet donc au chrétien de suivre son Seigneur, de passer avec lui à travers la mort jusqu'à la résurrection, pour être bénéficiaire du don de l'Esprit; en y participant, on peut cultiver en soi «les sentiments qui sont dans le Christ Jésus» (Ph 2, 5).

Il n'est donc pas étonnant que dom Casel ait tant insisté sur l'actualité de l'action liturgique, mettant en relief l'*Hodie* qui caractérise tant de formules liturgiques, depuis le psaume 94 et He 3-4 jusqu'aux antiennes des vêpres de Noël et de l'Épiphanie. La liturgie n'est pas à vivre dans un esprit doloriste, où l'on s'imaginerait transporté aux pieds de la croix, ni dans une mentalité romantique, qui nous rapporterait en songe à la Cène ou au Calvaire. C'est dans l'aujourd'hui de nos existences, avec leurs conditions historiques et leurs défis, que l'œuvre de Dieu se réalise, pour nous, et pour le salut du monde. C'est tout spécialement à Pâques, et à la Pâques hebdomadaire du dimanche que le Ressuscité nous convie à le rejoindre, aux paroles du même psaume 94: «Venez, crions de joie pour le Seigneur». Cette théologie de la liturgie se fonde sur la Résurrection du Seigneur; c'est dans la présence du Ressuscité, et le don de l'Esprit, que l'idée même de sacrement peut se comprendre, s'il s'agit bien d'un acte du Christ pour nous, aujourd'hui.

La liturgie met constamment en œuvre ce mystère du Christ dans lequel nous sommes conviés d'entrer. L'Année liturgique, tout d'abord, est une manière de proposer aux chrétiens les diverses facettes du mystère du Christ, de son incarnation et de son baptême à sa passion et à la résurrection, jusqu'au don de l'Esprit et à sa seconde venue (temps ordinaire = remplissage).

Mais très simplement aussi, de nombreuses célébrations commencent par le souhait «Le Seigneur soit avec vous»; le Seigneur ressuscité se présente à l'assemblée, en signe de l'Alliance. Ce sont les toutes premières paroles de la célébration, mais déjà tout est dit, mieux: tout est donné; c'est la «présence réelle» du Seigneur pour l'assemblée, énoncée dans les termes même que l'ange adressa à Marie (Lc 1, 28).

La liturgie de la Parole est évidemment un haut-lieu de la rencontre du Christ avec l'assemblée, puisque «c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures», comme le dit la Constitution sur la liturgie (n° 7). Sa restauration, dans le catholicisme, est un progrès considérable; et le succès du nouveau lectionnaire en trois ans est un événement oecuménique non prévu, mais de toute première importance.

L'entrée la plus profonde dans le mystère du Christ se réalise bien sûr dans la communion eucharistique. Les traditions occidentales ont connu durant des siècles une communion assez rare; le catholicisme a retrouvé au début du siècle, avec Pie X, la communion fréquente. Ce fut un progrès décisif, bien qu'il faille reconnaître que ces retrouvailles se soient opérées davantage au niveau de la piété individuelle que de la dimension ecclésiale de la

communion. Depuis lors, heureusement, on a entendu à nouveau les textes si forts d'Augustin, affirmant que nous disons Amen à ce que nous sommes, puisque, effectivement, nous sommes le corps du Christ et ses membres. Nous recevons le corps eucharistique du Christ en vue de constituer son Corps ecclésial. On peut souligner ici un aspect intéressant de la théologie de tradition calviniste, qui insiste sur le fait que c'est le Christ qui invite et qui se donne en communion: qui donc, dès lors, pourrait y mettre des conditions? Cet accent christologique est à mettre en tension avec la dimension ecclésiologique soulignée à l'instant; mais il reste que c'est le Christ qui fait l'unité de l'Eglise.

## 2. La liturgie, œuvre de l'Esprit

On constate que la prière liturgique n'est pas adressée au Saint Esprit, sauf exception, comme les deux Veni de Pentecôte. Pas plus d'ailleurs que les anamnèses des anaphores ne mentionnent le don de l'Esprit parmi les événements dont l'Eucharistie fait mémoire. C'est que le don de l'Esprit Saint est moins un événement historique, lié à un moment du temps, que l'ouverture des derniers temps, et la condition de possibilité du culte chrétien. L'Eglise célèbre moins l'Esprit qu'elle ne célèbre dans l'Esprit, grâce à son souffle divinisateur.

On pense d'emblée ici à la dimension épyclétique de la liturgie, conaturale aux traditions orientales. L'Occident n'est pas sans la connaître; les grandes bénédictions, comme celle de l'eau baptismale ou les prières d'ordination, connaissent depuis bien longtemps une épiclese. Mais il est vrai que le Canon romain ne comporte pas d'«épiclese pneumatologique», selon la précision de langage d'E. Mazza; ce fait a entraîné, au fil des siècles, une moins grande attention à l'œuvre de l'Esprit, en Occident. On la repère ici, à propos de l'eucharistie; elle est encore plus flagrante dans les discussions concernant la confirmation.

La présence d'une épiclese dans la prière chrétienne ne se résume pas à l'existence d'une strophe dans un texte. Invoquer la venue de l'Esprit, c'est faire place à une autre personne divine, et donc modifier fondamentalement la compréhension de l'action qui s'accomplit. L'introduction assez récente des épicleses dans les prières eucharistiques d'Occident invite donc à repenser la théologie de l'Eucharistie, formulée quasi exclusivement en termes christologiques, en vue de la rééquilibrer pneumatologiquement.

Une théologie pneumatologique de l'Eucharistie devrait avoir pour le moins deux conséquences majeures. La première est de conférer à l'Eucharistie un plus grand dynamisme spirituel, en considérant qu'elle célèbre le renouvellement de toutes choses. A quelles réalités chrétiennes mieux qu'à l'Eucharistie s'appliquent en effet ces paroles de Paul?

La création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'est pas la seule: nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car nous sommes sauvés, mais c'est en espérance...L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables. Rm 8, 22-26.

D'autre part, l'attention plus grande à l'œuvre de l'Esprit pourrait être très utile dans la théologie des ministères ecclésiaux. N'est-il pas piquant de constater que les prières d'ordination d'Occident comportent une épiclese au moins depuis le 5<sup>e</sup> siècle, mais que le rôle de l'Esprit dans l'œuvre ministérielle n'a guère été développé dans la théologie occidentale? Une insistance plus forte sur l'action de l'Esprit devrait comporter,

symétriquement, une plus grande déprise de la part de la personne du ministre. On aime citer, à ce propos, les paroles de Jean Chrysostome:

«Lorsque le prêtre prononce sur l'intéressé: 'Est baptisé un tel au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit', il lui plonge à trois reprises la tête dans l'eau et la relève, le disposant par ce rite mystérieux à recevoir la visite de l'Esprit Saint. Car ce n'est pas le prêtre seulement qui touche sa tête, mais aussi la droite du Christ. Cela ressort des paroles mêmes de l'officiant: il ne dit pas: 'Je baptise un tel', mais 'Est baptisé un tel', montrant qu'il est seulement le ministre de la grâce et qu'il ne fait que prêter sa main, parce qu'il a été ordonné à cette fonction de la part de l'Esprit. Celui qui accomplit tout, c'est le Père, le Fils et le Saint Esprit, l'indivisible Trinité»<sup>1</sup>.

Pareil commentaire permet de mieux distinguer le ministre liturgique et l'auteur de la grâce, et de reconnaître à chacun son juste rôle.

### **3. La liturgie, ou le plus haut degré de réalisation de l'Eglise**

La réflexion sur la dimension ecclésiologique de la liturgie s'inscrit bien à la suite de ce qui vient d'être dit du rôle de l'Esprit, comme dans le Symbole de la foi où les affirmations sur l'Eglise font partie de l'article pneumatologique. Mentionnons d'abord les divers types de relations qui existent entre la liturgie et l'Eglise: liturgie de l'Eglise, célébrée par l'Eglise et pour elle.

Liturgie de l'Eglise. Elle constitue en effet son bien propre, et sa régulation dépend, de manière plus ou moins stricte selon les confessions, des autorités ecclésiales. A considérer d'ailleurs l'histoire des liturgies, leurs évolutions et leurs réformes, on peut définir les liturgies comme des variables de la vie des Eglises; les modifications ecclésiales se répercutent tôt ou tard dans la manière même dont les Eglises célèbrent.

Liturgie célébrée par l'Eglise. Celle-ci en est en effet le sujet, le porteur comme disent les Allemands; et ces expressions ont permis d'approfondir la notion de participation, si importante dans le Mouvement liturgique et la Constitution sur la Liturgie de Vatican II, mais qui peut être comprise de façon réductrice ou même seulement activiste. Affirmer que la liturgie est célébrée par l'Eglise, c'est accorder toute son importance au «nous» des prières liturgiques, sans négliger pour autant le rôle du ministère ecclésial. C'est reconnaître que la première donnée liturgique est l'assemblée, particulièrement l'assemblée dominicale, déjà mentionnée ci-dessus.

Liturgie célébrée pour l'Eglise. Car si elle est accomplie «pour la gloire de Dieu», elle a aussi pour fin «le salut du monde». On se trouve ici confronté à l'immense chantier de ce qu'on appelle «l'inculturation». Lors d'un congrès international et oecuménique qui se tient en Inde, pays où se mêlent tant de traditions différentes, il convient de souligner l'énorme tâche devant laquelle on se trouve aujourd'hui; elle constitue, à n'en pas douter, le défi liturgique majeur du 21<sup>e</sup> siècle. Du point de vue de l'histoire de la liturgie, les traditions orientales et occidentales ne se trouvent pas affrontées exactement au même problème. Les Eglises d'Orient ont gardé leurs liturgies particulières; ce fait leur permet de travailler à l'inculturation de manière plus sereine, grâce à une histoire qui a intégré le fait de la diversité. On peut seulement leur suggérer de reconnaître plus franchement le développement historique de leurs traditions, de manière à rendre l'idée même de réforme plus plausible à leurs propres yeux. En Occident par contre, depuis les

---

<sup>1</sup> Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, éd. A. Wenger, Paris, Les Ed. du Cerf, coll. «Sources chrétiennes» 50bis, 1970, p. 147-148.

Carolingiens (8<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> siècles), l'évolution a été dans le sens de la diffusion de la liturgie de la ville de Rome à l'ensemble de l'Europe occidentale, puis dans les pays dits de mission; la même langue latine a contribué au règne de l'uniformité. Les chrétiens de Saint-Thomas en furent eux-mêmes victimes, lors du Synode de Diamper (1599), de sinistre mémoire. Depuis le temps de la décolonisation, et en catholicisme du concile Vatican II, le mouvement va dans le sens de la diversité, même s'il est encore lent. Il nous reviendra, à nous et à nos successeurs, de gérer intelligemment ce défi. Car l'inculturation, de quelque manière qu'on la définisse, touche aux cultures, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus ancré dans la mentalité des peuples. Même si elle exige beaucoup de réflexion, ce n'est pas une œuvre de bureaux, fussent-ils dirigés par des docteurs en liturgie. Elle correspond à un processus de réception ecclésiale; elle s'inscrit nécessairement dans le temps long.

Mais les relations entre la liturgie et l'Eglise sont encore plus intérieures, plus constitutives. Pour plagier le père de Lubac, qui a résumé en un adage devenu fameux la théologie eucharistique des Pères, on peut dire que «la liturgie fait l'Eglise, et l'Eglise fait la liturgie». Si la seconde partie de l'expression a déjà été commentée ci-dessus, la première mérite un développement. Car c'est en célébrant la liturgie que l'Eglise atteint son plus haut degré de réalisation. Le terme Eglise désigne ici son mystère, et l'événement que constitue le rassemblement de personnes qui professent leur foi en Christ ressuscité. L'Eglise advient, en ce sens, quand une assemblée de chrétiens prie le Notre Père ou chante le Magnificat. L'Eglise ne correspond jamais si intensément à son être le plus profond que lorsqu'elle s'exclame, le matin: «Venez, crions de joie pour le Seigneur» (ps 94), ou qu'elle chante l'alléluia, ou qu'elle déclare: «Je te baptise...», ou qu'elle invoque le Saint Esprit pour la sanctification des dons et de ceux qui y participeront, ou enfin qu'elle communie au corps eucharistique de son Seigneur pour devenir son Corps ecclésial. C'est alors la voix de l'Epouse qui s'adresse à son Epoux, c'est le dialogue où Dieu et l'homme se (re)parlent, c'est la glorification de Dieu et le salut du monde. Comme l'a écrit le père Congar, l'Eglise s'identifie plus à sa liturgie qu'à sa théologie (Intelligence, p.83). Et K. Rahner lui aussi a écrit, en une phrase proche de celle du père de Lubac: «Elle [l'Eglise] se manifeste comme Eglise de la manière la plus intense, elle s'accomplit elle-même parfaitement, quand elle célèbre l'Eucharistie» (p.121).

#### **4. La liturgie, qui fait accéder aux derniers temps**

La théologie de la liturgie se doit d'insister aujourd'hui avec force sur la dimension eschatologique de la liturgie, si caractéristique du christianisme, au sens où elle met en relief la nouveauté chrétienne. Les derniers temps sont inaugurés (He 1,1), l'Esprit est répandu sur toute chair (Ac 2,17), la face de la terre est renouvelée (Ps 103,30, cité dans la liturgie de Pentecôte)!

L'eschatologie ne va pas sans l'espérance. Effectivement, dans ses textes mais tout simplement par son orientation vers Dieu, la liturgie ouvre un avenir; elle proclame qu'un futur est possible, et qu'il existe une vie après la mort. En ce sens, le simple fait que les chrétiens connaissent une célébration de funérailles est une proclamation de la foi en un avenir, sinon en une résurrection.

Mais eschatologie et espérance ne s'identifient pas. La dimension eschatologique du christianisme, et donc de sa liturgie, lui est essentielle dans la mesure où il tient à son être même de proclamer qu'en ressuscitant son Fils, Dieu a inauguré les derniers temps, et que toutes choses peuvent être renouvelées par le souffle de son Esprit. La liturgie a la responsabilité, dans le registre symbolique qui est le sien, de rappeler sans cesse que «Dieu

est à l'œuvre en cet âge». Elle le fait de deux façons: par l'affirmation claire de l'œuvre de Dieu, qui travaille ce monde à la manière d'un ferment, et symétriquement par la contestation d'une vie bornée aux horizons de ce monde qui passe.

La liturgie ne cesse de proclamer le renouvellement de toutes choses de par la résurrection de Jésus, lui qui est venu en ce monde pour lui donner la vie, en abondance (Jn 10,10), lui qui, une fois élevé de terre, attirera à lui tous les hommes (Jn 12,32), lui qui prie le Père pour qu'il nous donne un autre Paraclet, que le monde est incapable d'accueillir, mais que nous connaissons, car il demeure auprès de nous, et est en nous (Jn 14,16-17). Cette nouveauté, la liturgie y introduit ses participants de bien multiples façons. D'abord en les rassemblant le dimanche, que les sources de la foi présentent comme le 8<sup>e</sup> jour, figure de tout accomplissement. A de nombreuses occasions, mais surtout lors de la communion eucharistique, retentit le souhait «La paix soit avec vous»; et nous savons que cette paix n'est pas seulement l'absence de guerre, mais la *shalom* biblique, le don messianique par excellence (Lc 2,14), et la salutation pascale du Ressuscité (Jn 20,19.21). Au début de l'anaphore, retentit l'injonction *Sursum corda - Haut les coeurs*, appel à «rechercher ce qui est en haut» (Col 3,1) et, comme le fait comprendre la réponse de l'assemblée, à «tourner nos coeurs vers le Seigneur». C'est bien sûr dans la communion eucharistique que la dimension eschatologique atteint son intensité maximale, car le Seigneur se donne lui-même en partage. Cette communion est loin de n'être que le constat de notre bonne entente; même là où les relations humaines sont tendues, elle proclame prophétiquement que la communion est possible, grâce à Dieu, que la promesse nous en est faite et que, d'une certaine manière, elle se réalise déjà par cette action liturgique. C'est dans la même ligne que l'on peut comprendre l'existence, en certaines traditions chrétiennes, d'un sacrement de la réconciliation. Actualisation du baptême qui renouvelle toutes choses dans la résurrection du Christ, il proclame que l'Amour de Dieu est plus fort que toute forme de mort et de péché, et cela au tréfonds de notre propre histoire d'homme et de femme, «assujettis par l'intelligence à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché» (Rm 7,25).

Si la liturgie donne donc une forme d'existence, symbolique et prophétique, aux réalités du monde nouveau, elle conteste par le fait même l'état caduc de notre monde ancien. C'est l'autre face de la même réalité eschatologique; si l'Eucharistie entraîne dans la communion que Dieu est en train d'accomplir, les divisions et exclusions n'en deviennent que plus intolérables. A la fin de ce siècle où les forces du mal semblent s'être déchaînées plus encore que de coutume, à la fin de ce millénaire où les formes de vie se modifient si profondément, au cours d'un congrès réuni dans un pays aux cultures les plus anciennes, n'est-il pas indispensable de mettre en relief les contradictions entre le monde auquel introduit la liturgie, et les forces qui dominent les modes de vie actuelle, le primat accordé à l'économie, ou les relations Nord-Sud? Le théologien ne peut en effet échapper au piteux constat que l'esclavage n'a disparu, comme réalité sociale reçue, que dix-huit siècles après la proclamation de l'Evangile, et que les relations hommes-femmes ne se sont mises à devenir plus égalitaires, en Occident, qu'en la seconde moitié de ce siècle. Le constat ne doit pas mener à la désespérance, mais à la conscience renouvelée de la puissance eschatologique de la liturgie, elle qui actualise le mystère du Christ dans la force de l'Esprit, elle qui agit comme une graine de moutarde ou un peu de levain dans toute la pâte (Mt 13, 31-33), elle qui invite inlassablement à se rassembler, et à élever notre cœur.

## 5. La liturgie et l'expérience de Dieu

Cet aspect de la liturgie est situé délibérément en fin d'exposé. D'un côté, il apparaît comme l'aboutissement de tout ce qui précède, en le recentrant en un discours théo-logique. De l'autre, il voudrait aussi indiquer comment des chercheurs de Dieu, qui ne trouvent plus leur place dans nos églises ou ne les fréquentent plus guère, sont aussi invités à y faire, fût-ce occasionnellement, une expérience de Dieu.

«Comment cela se fera-t-il?» nous demandons-nous avec Marie (Lc 1,34). Pas autrement qu'à l'aide des ressources liturgiques exposées ci-dessus, et par la signification théologique dont elles sont porteuses. Songeons d'abord aux textes liturgiques et à leur contenu. Les lectures bibliques sont proposées comme Parole de Dieu; le *Cantique des cantiques* ou les béatitudes ne sont-ils pas capables de toucher le cœur de nos contemporains? Les prières, principalement adressées au Père lui-même, expriment avec une surabondante diversité ce que nous attendons de Dieu, et ce qu'il promet lui-même de nous donner. (On pourrait souhaiter, à ce propos, que les termes de l'adresse à Dieu soient enrichis, dans le *Missel romain*). Et les hymnes, pour leur part, font retentir l'expérience de Dieu vécue par des générations de poètes, dans la diversité des cultures et des sensibilités.

Mais considérons aussi l'intérêt, pour l'expérience spirituelle, de tout ce que la liturgie donne à voir et à faire (songeons aux déplacements d'un lieu à un autre, au cours d'une célébration comme le baptême, qui peuvent exprimer si profondément les déplacements à opérer pour devenir chrétiens et entrer dans l'Eglise). La musique et la disposition de l'espace liturgique, les attitudes corporelles et les gestes à poser, tout cela, qui est d'ordre corporel, joue très profondément quand il s'agit précisément de faire une expérience. Deux exemples vont illustrer cette conviction.

La liturgie, en tant que prière officielle de l'Eglise, suppose une assemblée. Ce simple fait, auquel nous sommes tellement habitués, est riche de sens théo-logique. Il suffit, en ce pays, de considérer comme prient les hindous pour que la différence saute aux yeux. Car les temples hindous, dont certains sont magnifiques, et que vous ne manquerez pas de visiter après le congrès, présentent de larges espaces où l'on peut agréablement se promener, et faire sa prière en divers petits sanctuaires disséminés. Mais il n'y a pas de lieu de rassemblement; la prière, la relation à Dieu, se fait individuellement. Le chrétien qui est témoin de ce fait ne peut pas, physiquement même, ressentir la différence avec l'approche de Dieu qui lui est proposée par sa liturgie. Et il comprend, nouvellement, que «Nul n'a jamais contemplé Dieu. Mais si nous nous aimons les uns les autres, dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli» (I Jn 4,12). Et il redécouvre la théologie de l'assemblée chrétienne, convocation du Peuple de Dieu réuni dans l'Esprit.

Second exemple, à propos du geste de paix. Les liturgistes savent que la tradition romaine l'a déplacé après l'anaphore; à cette place, il devient un geste de communion. Non plus condition de participation à l'eucharistie qui va suivre, mais premier fruit de l'action qui vient d'être accomplie. Sa signification est appuyée par la parole du prêtre, qui dit: «Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous». Ainsi, au moment même de communier au corps rompu et au sang versé du seigneur Jésus, ses disciples sont-ils invités à recevoir la paix et à se la donner. Ils jouent ici, au sens théâtral du terme, l'unité des deux commandements, et sont invités à comprendre, par l'acte qu'ils posent et par la mystagogie qui en sera faite, qu'on ne sera jamais plus près de Dieu que de son frère ou de sa sœur.

C'est là, dans ces gestes qui risquent la banalité à force d'être répétés, que la révélation du Dieu de Jésus Christ peut s'accomplir, et mener à une connaissance existentielle de Dieu, à une expérience corporelle et kinesthésique. Celle-ci est différente du

savoir rationnel, exactement comme la liturgie se différencie de la théologie. Expérience théologique, fondement voire aiguillon d'une connaissance théologique.

A la fin d'un article intéressant sur l'expérience de Dieu dans la liturgie, Susan Wood écrit: «Inévitablement la question se pose de savoir si, en pareilles discussions, nous ne devenons pas romantiques et n'idéalisons pas la liturgie, ou si nous ne développons pas à son propos des revendications qui ne peuvent être justifiées...Est-ce que pareille vue sur la liturgie ne reflète pas plus les vœux de l'auteur que la réalité?» La réponse, à ses yeux, est donnée par les comportements éthiques des participants, pourvu toutefois que l'on accepte une épistémologie qui accorde une place à l'expérience. A ces deux conditions essentielles, j'ajouterais la responsabilité des liturgistes que nous sommes. En ces temps que connaissent le monde et l'Eglise, il nous est demandé de croire suffisamment dans les ressources de notre discipline, de l'étudier avec toujours plus de perspicacité, d'être et de devenir nous aussi des liturges faisant l'expérience des mystères de Dieu, et de former, enfin, des disciples.

«Nous avons ainsi pleine assurance d'accéder au sanctuaire par le sang de Jésus. Nous avons là une voie nouvelle et vivante, qu'il a inaugurée à travers le voile, c'est-à-dire par son humanité. Et nous avons aussi un prêtre éminent établi sur la maison de Dieu. Approchons-nous donc avec un cœur droit et dans la plénitude de la foi, le cœur purifié de toute faute de conscience et le corps lavé d'une eau pure; sans fléchir, continuons à affirmer notre espérance, car il est fidèle, celui qui a promis. Veillons donc les uns sur les autres, pour nous exciter à la charité et aux oeuvres bonnes. Ne désertons pas nos assemblées, comme certains en ont pris l'habitude, mais encourageons-nous et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le Jour» He 10,19-25.



## LA THEOLOGIE JOHANNIQUE DES SIGNES

YVES-MARIE BLANCHARD

**REZUMAT. Teologia ioaneică a semnelor.** Autorul observă că evanghelistul Ioan, spre deosebire de sinoptici, nu folosește decât rareori cuvântul *minune* (grec. *dyanmis*), preferând în general cuvântul *semn* (grec. *semeion*). Studiul de față încearcă să răspundă întrebării dacă folosirea singulară a acestui termen nu ascunde și o înțelegere diferită a funcției propriu-zise a semnului în Evanghelia a patra. Teza teologului francez este că semnul ioaneic, deși ar trebui să fie un suport al credinței în Hristos (“Dacă nu veți vedea semne și minuni, nu veți crede!” Ioan 4, 48), are de fapt un efect mult mai complex: el sporește credința în cei ce cred deja, însă în cei ce nu cred nu numai că rămâne fără efect, dar trezește chiar adversitate. Exemplul cel mai bun îl constituie învierea lui Lazăr (relatăată doar de Ioan). Ea a trezit un val de admirație în mulțimea care a asistat, dar, pe de altă parte, în chiar seara acelei zile, sinedriștii hotărârau la Ierusalim că El trebuie să moară.

C'est une chose bien connue que le quatrième évangile n'emploie jamais le mot «miracles» (grec: *dynamis*), mais parle plutôt de «signes» (grec: *sêmeion*). L'équivalence entre les miracles synoptiques et les signes johanniques paraît tenir au fait que le quatrième évangile qualifie explicitement de premier et deuxième signes les deux actions miraculeuses accomplies par Jésus à Cana en Galilée: le changement de l'eau en vin lors d'un repas de noces (Jn 2,1-12); la guérison du fils d'un fonctionnaire royal (Jn 4, 46-54), guérison accomplie à distance puisque le malade reste alité à Capharnaüm. L'inclusion entre les deux récits est fortement marquée, non seulement par le décompte d'un premier et d'un deuxième signes, mais par une série de renvois soulignant le parallélisme des deux péripécies (le site de Cana en Galilée: 2,1.11 / 4,46.47.54; celui de Capharnaüm: 2,12 / 4,46; l'action accomplie sur l'eau: rappel en 4,46). Dès lors, on peut à juste titre parler d'une section des signes, englobant l'ensemble des chapitres 2-4, avec des scènes aussi fortes que: l'expulsion des marchands du Temple (2,13-22); l'entretien avec Nicodème (3,1-21); la confrontation avec Jean-Baptiste et ses disciples (3,22-36); la rencontre de la Samaritaine (4,1-42); sans oublier de brefs «sommaires» relatifs à la foi ou à la non foi des spectateurs des signes (2,23-25; 4,43-45). Ces brèves mises au point méritent d'être reliées à d'autres éléments de bilan, tels les versets: 2,11; 2,22; 4,48. C'est donc bien toute une théologie du croire ou du non croire, en relation avec les signes, qui se trouve développée dans l'ensemble de la section des chapitres 2-4, à commencer par les 3 grands discours ou dialogues impliquant Nicodème, Jean-Baptiste et la Samaritaine.

Si l'on regarde plus largement l'ensemble du quatrième évangile, on constate que le mot «*sêmeion*» figure seize fois dans le livre, avec une majorité d'emplois au pluriel, suggérant ainsi la valeur collective de cette notion. Aussi vaut-il mieux parler d'une théologie johannique des signes, plutôt que d'imaginer un concept univoque de «*signe*». On le sait, l'écriture biblique n'aime pas les abstractions: l'évangile ne développe pas une notion intellectuelle, mais atteste un certain nombre de situations concrètes, susceptibles d'être interprétées comme autant de signes. Le fait d'avoir ainsi affaire à une série relativise la matérialité de chacun des signes et suggère de

prendre en compte l'ensemble du récit évangélique comme le champ herméneutique au sein duquel il devient possible d'identifier et d'interpréter les signes. C'est bien ce que paraît suggérer la première conclusion de l'évangile (Jn 23,30-31), évoquant l'activité littéraire de composition du livre: sélection et collation d'un certain nombre d'actions accomplies par Jésus (Jésus a fait beaucoup d'autres choses), non pas au titre d'une simple activité journalistique en quête d'information, mais dans le but précis de mener les lecteurs à une foi explicite et vivante en Jésus Christ Fils de Dieu. De ce fait, les actions rapportées dans l'évangile sont qualifiées de «signes», c'est-à-dire qu'elles sont considérées du point de vue de leur relation à l'acte de croire, attendu, soit de destinataires non chrétiens invités à faire le premier pas (verbe «croire» au subjonctif aoriste), soit plus vraisemblablement de chrétiens déjà confirmés mais appelés à une vérification et à un approfondissement de leur foi (verbe «croire» au subjonctif présent).

À l'exception de cette conclusion générale en fin de livre, la totalité des occurrences du mot «sêmeion» figure dans le récit de la vie publique, soit en gros l'espace des chapitres 1-12. Il apparaît donc que le récit de la passion et de la résurrection (chapitres 18-20), ainsi que l'ensemble des discours testamentaires qui anticipent le récit final et en donnent les clés d'interprétation (chapitres 13-17), ignorent la notion de signes. Il s'agit donc bien là d'une détermination propre au ministère public de Jésus, tandis que le récit pascal de mort et résurrection relève d'une autre logique, celle de «l'heure» ou de la «gloire». Ces deux mots inséparables qualifient le récit de la croix comme l'événement unique, qui n'est comparable à aucun autre et comporte sa propre capacité de manifestation du mystère de l'amour divin révélé en Jésus Christ. À l'inverse, les signes, le plus souvent au pluriel (11 des 16 occurrences) constituent une série de faits interchangeable, où chacun n'est porteur de sens qu'en comparaison avec d'autres, donc à l'opposé de tout fondamentalisme selon lequel par exemple toute guérison serait automatiquement un miracle, ou bien toute action spectaculaire et quelque peu merveilleuse aurait forcément un effet positif menant directement à la foi. De plus, le décompte (premier, deuxième signes) s'interrompt après les deux premières unités. Les exégètes sont tentés de continuer la série et de la clore sur une somme de sept signes (nombre parfait!), tous équivalents des miracles synoptiques: après les deux signes de Cana, on aurait: la multiplication des pains et la marche sur la mer (n° 3 et 4, au chapitre 6); les guérisons du paralysé de la piscine probatique et de l'aveugle-né, envoyé à la piscine de Siloë (n° 5 et 6, aux chapitres 5 et 9); enfin, la résurrection de Lazare (n° 7, au chapitre 11), dans un contexte qui est déjà tout proche du récit de la croix. Le chapitre 21, généralement considéré comme un ajout plus tardif mais essentiel à la juste réception de l'ensemble du quatrième évangile, ajoute un huitième miracle, la pêche miraculeuse en Galilée, dans un style universellement reconnu comme lucanien. Remarquons cependant que ce huitième signe ne fait pas nombre avec les sept premiers: il participe déjà du temps de l'Église. Située après Pâques et mise au rang de troisième apparition pascalle (Jn 21,14), la pêche miraculeuse en Galilée est l'œuvre du Ressuscité, non plus celle du Jésus historique. Comme le repas d'Emmaüs en Luc 24, les actes accomplis par les disciples dans la finale longue de Marc, ou encore les consignes missionnaires et baptismales formulées en Matthieu 28, le statut du huitième signe n'est pas du même ordre que les actions de la vie publique, elles-mêmes tirées d'un fonds plus large que les quelques faits relatés dans l'évangile (voir à nouveau Jn 20,30).

Si maintenant nous revenons au récit de la vie publique, nous constatons une forte présence du motif des signes, d'abord dans la section des chapitres 2-4, puis au chapitre 6, autour de la difficile réception du geste de multiplication des pains. Enfin, de façon

beaucoup plus diffuse, le terme «sêmeion» réapparaît épisodiquement aux chapitres 7, 9, 10,11 et 12. Il est d'ailleurs significatif que, à part les deux premiers signes de Cana, ces divers emplois du mot «sêmeion» ne sont pas directement associés aux sept «miracles», mais employés de façon beaucoup plus large et, nous l'avons déjà dit, le plus souvent au pluriel, c'est-à-dire sans lien direct avec l'un ou l'autre de ces actions miraculeuses. Tout à fait suggestive est alors la variante textuelle du verset 6,14, les manuscrits hésitant entre le singulier (voyant le signe qu'il accomplissait) et le pluriel (les signes qu'il accomplissait). Dans le premier cas, l'attention des gens porte sur la dernière action de Jésus, c'est-à-dire la multiplication des pains, considérée comme le troisième signe, après les deux réalisés à Cana. En revanche, la version au pluriel met le jugement de la foule en relation avec l'ensemble des actions de Jésus, selon la logique totalisante qui se retrouvera dans le bilan de 20,30-31. Dans ce cas, c'est bien l'ensemble de la vie publique de Jésus qui fait signe, dans la pluralité et la diversité des gestes accomplis.

Commençons donc par les quelques emplois au singulier. Outre la possibilité de 6,14, désignant la multiplication des pains, on constate une attention forte au dernier des sept signes, la résurrection de Lazare: en 12,18, le narrateur désigne ce signe particulier comme le centre d'intérêt de la foule et, à un moment donné, la principale raison de son mouvement à la rencontre de Jésus. En revanche, le singulier de 10,41 n'apporte rien à notre propos, puisqu'il s'agit seulement de rappeler que Jean-Baptiste, malgré la vérité de sa parole, n'a accompli aucun signe. Pour admirable qu'il soit, Jean-Baptiste n'est qu'un prophète; or, les prophètes n'ont pas pour mission d'accomplir des signes. Jésus est bien le seul dont la parole s'inscrive automatiquement en acte; à ce titre, il a bien le monopole des signes, le plus souvent considérés selon la perspective d'une série (2,11; 5,54) ou d'un ensemble dont les limites ne sont pas précisées (2,23; 3,2; 6,2; 6,14; 6,26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,37; et bien sûr 20,30). Il nous reste cependant deux emplois au singulier (2,18 et 6,30). Dans les deux cas, il ne s'agit ni du propos de Jésus ni du point de vue du narrateur, mais d'une revendication de la foule (quel signe nous montres-tu? quel signe accomplis-tu donc?), insatisfaite des signes que Jésus vient justement d'accomplir en sa présence et auxquels il lui demande d'adhérer par une attitude de foi: purification du Temple et multiplication des pains. Nous sommes là dans une logique proche de celle du Signe de Jonas, chez les synoptiques: la demande d'un signe au singulier traduit en fait le refus des signes ou miracles accomplis par Jésus. À cette volonté de décider à sa place, Jésus oppose le seul vrai signe qui ait sa pleine valeur de révélation: le signe de Jonas, c'est-à-dire l'ensemble du mystère pascal de Jésus, depuis la nuit du tombeau (les trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine) jusqu'au retour victorieux à l'aube de Pâques, avec en conséquence l'appel à la conversion et l'annonce du salut de Dieu à l'égard des païens de Ninive. Comme dans l'évangile de Jean, il est clair que le fait de demander à Jésus un signe constitue en fait l'indice d'un manque de foi, c'est-à-dire le refus d'accueillir le mystère de Jésus tel qu'il se donne et la volonté d'aligner sa mission sur les désirs, les attentes et les besoins immédiats de la foule. La prédominance du pluriel a donc pour effet de déplacer l'attention des gens en les invitant à prendre en compte la totalité du ministère de Jésus, au lieu de les tenir enfermés dans le cercle étroit de leurs intérêts.

Si nous reprenons l'ensemble des occurrences du mot «sêmeion», le plus souvent au pluriel, nous constatons qu'il y a la plupart du temps une relation entre la production des signes par Jésus et l'attitude des foules à l'égard de Jésus. Toutefois, on ne peut dire que la vue des signes suffise à donner la foi ou encore que l'intérêt porté à Jésus, en raison des

signes manifestés, soit purement et simplement de l'ordre de la foi. Certes, aux noces de Cana, alors que nous avons affaire, non seulement au premier mais au commencement des signes, c'est-à-dire un cas exemplaire, une sorte de «paradigme» des signes, il est bien dit que les disciples crurent en lui (2,11). Mais justement, et nous y reviendrons, il s'agit des disciples, et non pas de la désignation neutre des personnages, à commencer par la mère ou les frères. Au regard de l'ensemble du quatrième évangile, le mot disciple s'applique à quiconque reprend à son compte l'acte de foi du Disciple bien-aimé, tant au pied de la croix que le matin de Pâques, devant le tombeau vide. Si à Cana l'on peut dire que le signe conduit à la foi, il faut aussitôt préciser qu'il s'agit de la foi de ceux qui croient déjà, à proprement parler les disciples, dont la suite de l'évangile précisera qu'ils sont intrinsèquement liés au Seigneur par la foi. En revanche, un peu plus loin en 2,23, il est bien question de la foule anonyme, littéralement «les nombreux» qui «crurent en son nom, voyant les signes qu'il accomplissait». Le lecteur pressé pourra en conclure que les signes accomplis par Jésus à Jérusalem pour la fête de la Pâque sont tellement parlants qu'ils entraînent ipso facto la foi de la foule. Mais le texte s'empresse de corriger cette interprétation superficielle: il nous est dit que «Jésus, lui, ne croyait pas en eux» (2,24). Autrement dit, la foi affirmée n'est qu'une illusion: Jésus ne s'y trompe pas, et la suite du récit lui donnera raison. Les gens ne voient que ce qu'ils veulent voir; ils interprètent à leur façon les signes de Jésus et, s'ils prétendent croire, ce n'est certainement pas en la réalité de la personne du Christ, mais plutôt en l'idée erronée qu'ils veulent bien s'en faire. Ainsi, après la multiplication des pains, ils voudront faire de Jésus un roi terrestre (Jn 6,15), ou encore ses frères tenteront de le manipuler en le faisant monter à Jérusalem, dans le seul but de s'attirer pour lui-même – et indirectement pour eux aussi – une popularité facile et un succès fallacieux. (Jn 7,2-10). En quelque sorte, pour donner du poids à un second niveau de lecture, tendant à disqualifier la soi-disant foi des foules de Jérusalem, l'évangéliste accumule les justifications et finalement en appelle à l'omniscience de Jésus, bref à sa condition divine (3,24-25). Dès lors, le lecteur qui s'en tiendrait à une lecture naïvement optimiste commettrait un contre-sens, puisque cela reviendrait à refuser l'authentique clé de lecture, fondée sur l'autorité indépassable de Jésus lui-même.

De même, dans la suite de l'évangile, les déclarations d'allégeance à l'égard de Jésus, exprimées en référence aux signes, sont loin de constituer de véritables adhésions de foi dans la personne même de Jésus, l'envoyé divin pour le salut du monde, comme l'expose le long discours sur le pain de vie (chapitre 6). Tout au plus s'agit-il souvent d'une question sur l'identité de Jésus, voire d'un début de confession christologique largement tributaire des attentes traditionnelles et modes de pensée conventionnels. Ainsi en 3,2 Nicodème déclare que «personne ne peut accomplir [de tels] signes»; il va même jusqu'à affirmer que Jésus est «un maître – ou rabbi – venu de Dieu». Mais la suite du dialogue et son incapacité à entendre les mots à un niveau de sens autre que l'usage commun et matériel (voir le débat sur la naissance d'en haut: 3,3-8) montrent les limites d'une telle parole: Nicodème paraît se payer de mots, alors même qu'il ne veut rien entendre qui puisse déranger ses certitudes et contester son savoir de «chef des Juifs» (3,1) et maître d'Israël» (3,10). De même, après la multiplication des pains (6,14), le fait d'identifier Jésus avec «le prophète qui vient dans le monde» ne fait que reconnaître un certain caractère messianique (voir le triple questionnement à Jean-Baptiste en 1,19-21), sans commune mesure avec la Révélation «haute», amorcée dès le prologue et sur laquelle reviendra longuement le discours de Capharnaüm (6,25-59). De même encore pour le titre Christ, évoqué en 7,31,

sans qu'il soit dit quel contenu les gens mettent dans cette notion (n'est-ce pas précisément la figure royale refusée en 6,15?). De plus, le titre figure dans une phrase interrogative, qui ne permet pas de conclure s'il s'agit seulement d'une comparaison entre l'action de Jésus et la puissance du Christ attendu ou bien si l'on peut y voir un début d'identification, avec toutes les réserves déjà émises quant à la compréhension de ce titre dans le judaïsme populaire du temps de Jésus. De la même façon, en 9,16, la question: «Comment un pécheur peut-il accomplir de tels signes?» peut être comprise de deux façons: ou bien on comprend que Jésus est un pécheur, c'est-à-dire un homme ordinaire, et alors son action demeure une énigme incompréhensible; ou bien on suggère qu'au vu de son action il dépasse la stature d'un pécheur ordinaire. De toutes façons, on demeure très loin des confessions de foi explicites et normatives, comme celle de Marthe (11,27), Thomas (20,28), voire Simon Pierre (6,68) ou la Samaritaine (4,29). Seul le signe de Lazare paraît capable de mener à Jésus une foule impressionnée par le geste accompli (12,18), mais nous avons déjà vu que ce dernier signe est le seul qui soit véritablement individualisé, au titre de sa proximité avec le récit pascal, tant au niveau de l'intrigue (l'un des derniers épisodes narratifs avant le lavement des pieds) qu'en raison de son contenu (l'histoire d'un mort revenu à la vie, avant qu'il ne soit lui-même menacé de mort: 12,10).

En contraste avec l'apparent succès du signe de la résurrection de Lazare, les dernières scènes de la vie publique confirment le verdict suggéré par l'évangéliste. Non seulement les signes ne mènent pas automatiquement à la foi, mais ils peuvent à l'inverse nourrir et justifier l'hostilité des ennemis de Jésus. Ainsi, en 11,47, les autorités juives, pharisiens et grands prêtres réunis en conseil, prennent prétexte des nombreux signes accomplis par Jésus pour relancer la machine judiciaire devant mener à sa perte: loin de «convertir» les adversaires de Jésus, les signes donnent à leur hostilité un regain de vigueur et les convainquent de passer à la phase décisive de l'action judiciaire. Ou bien, en bilan des douze chapitres consacrés au récit de la vie publique, le narrateur émet un jugement sans illusion: «Comme il avait accompli tant de signes en leur présence, ils ne croyaient pas en lui» (12,37). Souvent les traducteurs ajoutent une relation d'opposition, du genre: «Bien qu'il eût accompli...». La construction grecque (génitif absolu) est moins explicite: elle ne précise pas le rapport logique entre le fait des signes et le constat du refus de croire. Peut-être est-il finalement logique que les signes n'imposent pas la foi; en tout cas, il semble bien que ce soit la clé de lecture suggérée par l'évangéliste, du fait de la solennelle et double référence au prophète Isaïe, autour du thème de l'endurcissement d'Israël, c'est-à-dire la radicale incapacité de croire manifestée par le peuple élu (12,38-41). De la sorte, il est quasiment normal que les signes restent sans effet sur ceux qui ne sont pas déjà croyants, du fait d'une adhésion profonde à la personne de Jésus, au titre d'une démarche personnelle exigeante (ce que le quatrième évangile appelle «faire la vérité»: 3,22) et indépendamment du support extérieur que pourrait constituer la vue des signes et autres prodiges (4,48).

La première clé du problème des signes se trouve peut-être dans la parole du verset 4,48: «Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez donc pas!». Certes, il s'agit probablement d'un «logion», c'est-à-dire une parole isolée, de facture synoptique, introduite dans le récit pour en éclairer le sens. De fait, la parole est transmise à la 2<sup>ème</sup> personne du pluriel, alors que Jésus est censé s'adresser au seul fonctionnaire royal, ce qui constitue l'indice d'une origine distincte de celle du matériau narratif ici mis en œuvre. En tout cas, il est clair, d'une part, que l'expression «signes et prodiges» est ici prise au sens négatif (comme en Matthieu et Marc, et à la différence de Luc-Actes où la locution est

généralement tenue pour positive), d'autre part, qu'elle revient à opposer le voir au croire. Autrement dit, tant que les signes sont considérés du seul point de vue des effets spectaculaires, ils ne sont guère que des prodiges, sans rapport avec l'attitude de foi, attendue des lecteurs de l'évangile (rappel de 20,30-31). La comparaison avec les deux textes de Matthieu et Marc comportant la même expression «signes et prodiges» est d'ailleurs tout à fait éclairante: en effet, il s'agit là de «faux messies ou «faux prophètes». Ainsi, réduire les signes à n'être que des prodiges paraît être le propre d'imposteurs, abusant de la crédulité populaire et toujours prêts à s'octroyer une popularité facile en multipliant les effets spectaculaires. On retrouve là l'attitude ambiguë des frères de Jésus (7,2-5) et la fuite de ce dernier lorsque, après la multiplication des pains, il est question de lui proposer la royauté (6,15). La seconde clé est probablement à chercher au cœur du grand malentendu que constitue le signe des pains multipliés. Le reproche formulé par Jésus est explicite: «Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous vous êtes rassasiés» (6,26). Ainsi la multiplication des pains n'a pas fonctionné comme signe, pour la bonne raison que les gens se sont attachés à la seule réalité visible (le «signifiant») au point d'ignorer le «signifié» c'est-à-dire le sens caché du geste de Jésus ou encore la révélation du vrai pain de vie, à savoir la personne même de l'envoyé divin, le Fils de l'homme venu pour la vie du monde (voir tout le discours du chapitre 6). Dans ces conditions, loin de conduire à la foi, les signes jouent contre la foi: la richesse du signifiant est telle qu'elle occulte le signifié. La multiplication des pains n'est plus alors qu'un banquet terrestre, sans doute merveilleux et miraculeux, mais ne comportant pas d'autre signification que la réalité matérielle d'une nourriture gratuite et abondante. Sans doute pourrait-on dire la même chose d'actes de guérison qui ne seraient rien d'autre qu'une forme d'exercice de la médecine, sans autre signification que le fait lui-même; et que dire de gestes apparemment gratuits comme celui des noces de Cana...

La mise en garde de Jésus: «Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez donc pas!» (4,48) s'avère finalement bien accordée au contexte narratif dans lequel elle se trouve insérée. En effet, dans l'histoire du fils du fonctionnaire royal de Capharnaüm, l'acte de foi du père est opéré sans le moindre support visuel, puisque Jésus agit à distance; de plus, le père croit à la parole de Jésus (4,50) avant même d'avoir reçu le message lui apprenant la guérison de son fils, si ce n'est sa résurrection, tant avait empiré l'état de son mal. Les deux signes de Cana constituent donc les récits exemplaires d'une théologie johannique des signes, exigeante et sans concession. D'une part, il est clair que les signes ne sont parlants que pour ceux qui sont déjà en situation de disciples, c'est-à-dire établis dans une authentique foi pascal: en témoignent, dans le premier récit de Cana, les mentions de l'heure qui «n'est pas encore venue» (2,4) et de la gloire qui est déjà manifestée (2,11). Or, nous le savons bien, les deux mots «heure» et «gloire» constituent une ouverture en direction du récit pascal de mort et résurrection. D'autre part, les signes ne sont eux-mêmes que les supports visibles d'une parole proposée comme le véritable objet de foi: faute de cette parole, dont la fonction est d'établir une distance, l'immédiateté du voir risque fort de pervertir le signe, réduit à n'être plus qu'un prodige. Dès lors, il n'y a plus de signifié, mais seulement le signifiant qui se suffit à lui-même, comme dans la mauvaise réception du signe des pains multipliés (6,26). Le grand danger est donc bien d'accorder à la réalité visible (le signifiant) une importance telle qu'il occulte le signifié. Autant dire qu'alors il n'y a plus de signe: les miracles ou autres faits spectaculaires peuvent attirer les foules et valoir à leurs auteurs une popularité artificielle. En tout cas, il

ne s'agit plus de foi, ni même de signe: l'incrédulité tenace des foules (12,37-41) est bien dans la logique d'un voir sans autre objet que sa propre satisfaction.

Si l'évangile de Jean manifeste une grande prudence à l'égard des signes, menacés de n'être que des prodiges et incapables de conduire à la foi ceux qui n'y sont pas déjà engagés, un contraste saisissant advient au matin de Pâques, lorsqu'on nous dit que le Disciple bien aimé «vit et crut» (20,8). La question est alors de savoir ce qu'il a bien pu voir, pour être aussitôt conduit au croire, en quelque sorte à contre courant de l'ensemble de l'évangile. L'énigme s'éclaire quelque peu si l'on compare la démarche du Disciple avec celle de Pierre. Ce dernier, entré le premier dans le tombeau, a vu et même détaillé les objets funéraires laissés sur place; mais rien ne dit qu'il ait cru. En revanche, le voir du Disciple paraît être sans objet, et c'est justement pour cela qu'il le mène directement au croire. Qu'a-t-il vu sinon la béance du tombeau, lieu de mort, vidé même de la dépouille du Crucifié? De même, au pied de la croix, le témoignage du Disciple (19,35) est affirmé au moment même où le corps de Jésus se trouve vidé de son souffle (19,30), de son eau et de son sang (19,34). Du corps mort, d'où la vie s'est échappée, naît paradoxalement l'engagement du témoin oculaire: là encore, il n'y a rien à voir que l'absence... Mais justement, il faut en quelque sorte le retrait ou l'anéantissement du signifiant pour qu'advienne le signifié, dans son immensité, inouïe et impensable, à la mesure d'un Dieu assez fou pour aimer les hommes «jusqu'au bout» (13,1), un Dieu qui «a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique...» (3,16). Dès lors on comprend qu'à l'inverse des récits de la vie publique, le bilan du chapitre 20,30-31 affirme sereinement la capacité des signes à conduire les lecteurs de l'évangile sur les chemins d'une foi vraie et vivante. Il se trouve en effet qu'entre temps le récit de la passion et la scène du matin de Pâques ont purifié le signifiant de toute illusion de force, puissance ou richesse. Au spectacle du corps mort de Jésus, ou bien encore à la lumière du tombeau vide, il devient clair que les signes ne valent pas pour ce qu'ils montrent de la réalité visible mais pour ce qu'ils cachent de l'invisible: à savoir la présence totalement donnée du Dieu Père de Jésus Christ, au cœur même de l'abandon assumé par le Fils unique en pleine solidarité avec ses frères humains. Dès lors, il est possible et recommandé de relire les gestes de la vie publique comme autant de signes, mais cela n'est possible qu'au moyen de l'indépassable clé de lecture que constitue le récit pascal, sur le double versant de mort et résurrection. De la sorte, on comprend mieux que le signe du vin de Cana ait pu entraîner la foi de «disciples» (2,11), habitués à se tourner vers «l'heure» (2,4) afin de reconnaître «la gloire» (2,11).

La béatitude à Thomas – «Heureux ceux qui croient sans avoir vu» – s'inscrit parfaitement dans ce contexte. On y trouve canonisée la vérité selon laquelle la foi authentique ne repose pas sur la vue de signes, mais sur un abandon total, dans l'amour livré et la confiance éperdue en la personne du Christ: «Mon Seigneur et mon Dieu!» (20,29). Faut-il pour autant, comme on le fait souvent, condamner Thomas, reconnu coupable d'avoir voulu fonder sa foi sur un voir objectif, à l'opposé de la logique des signes, selon laquelle la foi précède le voir et non l'inverse? D'une certaine façon, il est vrai que Thomas pose ses conditions: non seulement il demande à voir, mais il veut même toucher (20,25). Or, si Jésus lui accorde ce qu'il demande, peut-on dire pour autant que Thomas échappe à la condition générale qui est bien de croire sans voir? De fait, Thomas ne voit rien d'autre que le côté ouvert et les mains percées du Crucifié; il ne bénéficie d'aucune manifestation spectaculaire; il ne reçoit d'autre signe que celui qui a déjà été donné au Disciple bien-aimé, tant à l'heure de la mort sur la croix que lors de la visite matinale au tombeau vide. Il apparaît donc que Thomas est tout à la fois le double du Disciple bien-aimé – comme lui, il fait le saut de la foi sans recevoir d'autre signe que celui de la croix –

YVES-MARIE BLANCHARD

et le frère de générations de croyants dont la foi repose sur la rencontre pascale, dans la nudité de la croix et le silence du tombeau. S'agirait-il alors d'un pur fidéisme? certes non. Une fois fait le premier pas, le Signe de la Croix – qui est lui-même un contre-signé ou un signe à l'envers, le signifié finissant par absorber le signifiant, si bien qu'il n'y a plus rien à voir mais tout à croire – ouvre à la relecture de tout l'agir de Jésus en termes de signes: «Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit à Cana de Galilée, et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui» (Jn 2,11); «Assurément Jésus a accompli beaucoup d'autres signes en face de ses disciples, qui ne sont pas écrits dans ce livre: ceux-là sont écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom» (Jn 20,30-31).



## MODELELE TRECUTULUI

ELENA ABRUDAN

**ABSTRACT.** *The Patterns of Past* is a study in which the older discussion about the presence of the dialogue Pilate- Jesus in different post war fictions is taken again by underlining the method of using the mythical time by different writers and by emphasizing the mythical heroes pattern quality for the contemporary people. The presence of the dialogue Pilate - Jesus confers depth to some remarkable fictions of the 70's -80's, though they were compared with Bulgakov's work of art *The Master and Margarita*.

We believe that the main difference between Bulgakov's dialogue and Aitmatov's, I. Dombrovski's, and VI. Tendriakov's dialogs consists in the lack of metaphysical thrill. Regarding Christ's character, the authors reminded before continue the Bulgakovian model and generally the model of Russian classical literature, underlining the human in the god's figure. The intimate resort of these fictions, which propose Jesus' figure and the return to the Christian moral, is the idea of an eternal entity, above any manifestation of the earthly almightiness. In these novels Jesus is a character of mythical structure, of dyeing and resurrecting god. Nevertheless he doesn't conflict with the Christian religion, on the contrary, he affirms the values of Christianity in a society which rejected faith but hasn't succeeded to propose values as high as the values of Christianity.

Proza rusească a anilor '70-'80 este orientată spre căutarea mijloacelor de a se împotrivi proceselor distructive din realitatea socială, prin refugiu, în sfera subiectivă, în resursele interioare ale individului.

Obiectul principal al căutărilor artistice devine cercetarea rațiunii omului și a voinței sale. Pentru scriitori, interesant devine tocmai procesul gândirii ca mijloc de căutare a căilor de depășire a conjuncturilor lipsite de sens ale prezentului. Acest tip de orientare a literaturii a primit denumirea de *tendința intelectuală* a prozei și se constituie într-o poetică care permite conturarea unui univers artistic, al cărui centru valoric devine rațiunea omenească în calitate de principal mijloc de cucerire a lumii. Principiul constructiv al acestei poetici este *parabola*. Baza structurală a parabolei o constituie *alegoria* care presupune subordonarea primului plan, concret, celui de-al doilea plan, metafizic, cu un caracter de maximă, de formulă didactică. Ceea ce caracterizează în cel mai înalt grad parabola este caracterul ei exemplar. De aceea, parabola a fost unul din mijloacele cele mai des folosite de scriitori pentru a introduce în scrieri timpuri, figuri, motive pilduitoare, în opoziție cu prezentul lipsit de valori.

În secolul al XX-lea parabola și-a schimbat accentul: primul plan, cel conținutistic, a început să dobândească o valoare de sine-stătătoare. În parabolele lui F. Kafka, H. Hesse, J.L. Borges, E. Hemingway, F. Dürrenmatt s-a încercat descifrarea adevărurilor metafizice care nu se puteau reduce la o formulă rațională; complexitatea lor irațională putea fi exprimată doar printr-o imagine concretă, plastică.

Planul concret și cel metafizic se unesc în parabolele contemporane, chiar dacă autorul subliniază caracterul subordonat al subiectului propus, care poate primi interpretări variate., fiecare din ele ducând la punerea în valoare a exemplarității, a ordinii morale sau a înțelepciunii religioase, care nu pot fi exprimate rațional.

Exemple clare ale acestui gen de parabolă pot fi în literatura rusă a anilor '70 *Vernyj Ruslan* (Credinciosul Ruslan) de Gheorghe Vladimov (1975) și *Čas korolja* (Ora regelui) de Boris Hazanov. Uneori cele două planuri ale parabolei se ciocnesc puternic din cauză că primul este strict documentar, iar autorul își limitează posibilitățile de manipulare prin subiect și personaje concentrându-se pe analiza caracterelor și împrejurărilor prezentate. Planul metafizic străbate mai greu printre faptele concrete. Este suficient să amintim în acest sens *Blokadnaja kniga* (Cartea blocadei) de Ales Adamovici și Daniil Granin (vol. 1 – 1977, vol. 2 – 1981), tradusă și în limba română.

Există un întreg sistem de mijloace care pot să contrapună plastic și paradoxal cele două planuri ale construcției parabolice: trecutul istoric, legendar și prezentul.

Cel mai adesea planul asociativ, își proiectează fenomenele primului plan într-un context arhetipal (mitologic, legendar, folcloric) sau în contexte cultural-istorice îndepărtate. Această metodă a adăugat o nouă dimensiune universului mitic permițând autorului să treacă de limitele normelor și modelelor social-istorice, să caute și să găsească un sistem de valori mai larg, supraistoric. Această metodă de a înfățișa realitatea se întâlnește la autori considerați realiști: I. Naghibin, S. Zalghin, Feodor Abramov și V. Rasputin în *Despărțire de Mattiora*.

De asemenea, într-o serie de opere ale anilor '70 și ale începutului anilor '80, subiectul realist este erodat de includerea unor fragmente mitic-folclorice sub diferite forme: povestiri intercalate ca, de exemplu, legenda despre cerboaică în *Vaporul alb* al lui Cinghiz Aitmatov; modele tematice care configurează structura internă a universului artistic în general, de exemplu, în *Cocorii timpurii* și, mai ales, în *Marele câine târcat* de C. Aitmatov sau în romanul lui O. Ciladze *Šjol po doroge čelovek* (Mergera pe drum un om), care se bazează pe miturile grecești despre Colchida; motive stilistice ca în proza lui H. Matevosian, T. Zulfikarov, T. Pulatov; personaje fantastice care intră în legătură cu eroii planului realist ca, de exemplu, romanul lui A. Kim *Belka* sau *Altist Danilov* de Vl. Orlov.

Spre deosebire de alte modalități de utilizare a parabolei, prin această metodă, apelul la motivele și modelele mitologic-folclorice permite proiectarea planului contemporan direct pe planul Veșniciei. Este vorba nu numai de un dialog al contemporaneității cu Eternitatea, ci, adesea, de o judecare a lumii moderne din perspectiva Veșniciei, configurată din motive sau mitologeme mitic-folclorice.

Această formă de filozofare în literatură, susținută și de popularitatea dobândită în literatura universală de către realismul magic latino-american a iscat discuții aprinse în Rusia; cea mai cunoscută dispută pe această temă a pornit de la articolul lui L. Anninski, *Žaždu beletrizma*, (Setea de literatură, 1979). Principala nemulțumire a criticului era legată de prezența personajelor și motivelor mitice sau legendare în proză; mai concret, criticul se întreba ce nevoie avea C. Aitmatov de figura lui Manas în *Cocorii timpurii*. Răspunsul la această întrebare s-a transformat într-o ploaie de păreri *pro* și *contra* prozei aitmatoviene, văzută sub aspectul conținutului și al formei.

Credem că întrebarea lui Anninski nu ține cont de însuși specificul autorului și al operei sale. Cercetarea prozei lui C. Aitmatov dovedește că acesta este un autor cu o gândire mitică, deci prezența structurilor, motivelor și personajelor mitice în opera sa țin de însăși substanța intimă a scrierilor. În ce privește figura lui Manas, ea este necesară în

*Cocorii timpurii* pentru că Manas este un *model* exemplar și configurează *planul Veșniciei* pe care se proiectează nemijlocit planul contemporaneității, respectiv descrierea condițiilor grele din perioada războiului, experiența dură de viață prin care tinerii eroi își dobândesc maturitatea<sup>1</sup>

Discuții aprinse a stârnit și prezentarea dialogului dintre Pilat și Hristos în opere care uneau disputele, experimentele psihologice, ancheta și extrapolările intelectuale cu tradiția realismului psihologic. Trebuie să precizăm că aceste metode îmbinate cu stilul autobiografic au dat naștere unei proze în care tânărul erou, analizându-și viața, își recunoaște înfrângerea existențială. E suficient să amintim în acest sens povestirile moscovite ale lui I. Trifonov, sau N. Edvokimov sau *Uletajuščij Monahov* de A. Bitov.

Prezența dialogului Pilat-Iisus conferă profunzime și luminozitate unor scrieri remarcabile ale anilor '70-'80, chiar dacă ele au fost mereu judecate prin comparație cu capodopera lui M. Bulgakov, *Maestrul și Margareta*. Este vorba de romanul *Eșafodul* al lui C. Aitmatov, *Fakul'tet nemužnyh veščej* (Facultatea de lucruri inutile) de I. Dombrovski și *Pokušenje na miraži* (Atentat împotriva mirajelor) de Vl. Tendriakov.

Înainte de a detalia problematica ultimelor romane amintim că autorii au fost învinuiți la început de preluare și repetare a episodului biblic din romanul lui Bulgakov. Astfel a luat naștere o serie de articole și studii care analizau prin comparație dialogul și personajele mitice din operele amintite, prezentând asemănările și deosebirile literale ale episoadelor istoriei sfinte cu cele înfățișate în operele contemporane.

Credem că principala deosebire dintre variatele dialoguri Pilat - Isus la diferiți autori este de alt ordin, ea constă în lipsa fiorului metafizic în romanele lui C. Aitmatov, I. Dombrovski și Vl. Tendriakov față de cel al lui M. Bulgakov. În ce-l privește pe Isus, cei trei autori continuă modelul bulgakovian, și mai larg, acela al literaturii clasice rusești, de subliniere a omenescului în figura zeului, deși în limba rusă apelativul pune pe primul plan divinitatea. Astfel, Isus este un Zeu-Om, bun, blând, care are în același timp o forță interioară ce contrastează cu slăbiciunea ascunsă sub semnele exterioare ale atotputerniciei lui Pilat. Sensul general al introducerii episodului biblic în romanele contemporane se înscrie în dorința scriitorilor de a arăta unde duce pierderea credinței sau inexistența ei, care sunt rezultatele dispariției acestui ideal al perfecțiunii naturii umane și a posibilității depășirii condiției limitate de ființă profană. Scriitorii demonstrează că decăderea omului din statutul său permite impunerea în fața omului și a societății a altor prototipuri: automatismul, mașinismul, egalitarismul excesiv - de fapt mituri utopice care au provocat revolta minților lucide, concretizată prin crearea romanelor antiutopice ale anilor '30.

Dar scrierile amintite mai sus merg mai departe, scriitorii încercând să-și creeze o viziune proprie asupra acestei problematice prin raportare la spiritul Evangheliei. Ei au încercat să reinterpreteze și să recreeze atât mesajul biblic, cât și pe purtătorul acestuia și au demonstrat că omul se îndreaptă spre absolut căutând sprijin în morala creștină.

În viziunea scriitorilor ruși ai secolului al XX-lea, Hristos capătă trăsături care îl încadrează în tradițiile culturale ruse. Este vorba de un Isus în ipostază profund umană, scriitorii accentuând neputința și slăbiciunea omenească a personajului biblic, ca și abordarea din perspectivă etică a problemelor existențiale. După opinia lui V. Șoptereanu, această modalitate de înfățișare a lui Hristos în literatura rusă contemporană își are antecedentele sale literare și filozofice în romanele lui F.M. Dostoievski, D. Merejkovski, M. Bulgakov, ca și în doctrina filozofică a lui N. Feodorov. Filozoful rus credea că omul

<sup>1</sup> cf. L. Anninski, *Žaždu beletrizma*, Moskva, 1979

este un căutător de adevăr și că șansa salvării, a reînvierii i se va deschide în măsura în care va trece printr-un proces de purificare morală. În aceeași ordine de idei, trebuie amintit faptul că așa-numita *cultură a compasiunii* a fost o trăsătură constantă a literaturii clasice ruse și că întreaga filozofie religioasă rusă tratează compasiunea ca pe unul din suporturile neclintite ale vieții morale și ca instinct ontologic care semnifică solidaritatea cu toate ființele spontane, care pornire sufletească, fără constrângerile rațiunii<sup>2</sup>.

În lumina acestor concepții înțelegem mai bine mulțimea de personaje care suferă pentru a-și ispăși păcatele sau care sunt pur și simplu iertate sub impulsul generozității, ca și ideea, la prima vedere paradoxală, a lui Yeshua al lui Bulgakov, că toți oamenii sunt buni și că trebuie doar discutat cu ei pentru a le descoperi blândețea. Refuzul de a exercita vreo constrângere asupra oamenilor din preajma sa, bunătatea, înțelegerea, compasiunea sunt trăsături comune ale lui Isus în toate romanele în care apare. Aceste trăsături se opun constrângerii exercitate de autoritatea întruhipată în roman de opozantul lui Isus - Pilat, și se afirmă ca norme de comportament general valabile datorită sacrificiului pe care și-l asumă Hristos, de dragul oamenilor. De aceea, orice încercare de denigrare, apelativul *vagabond* bunăoară, sau de negare a personalității lui Isus este sortită eșecului.

Imaginaea lui Hristos creată de F. M. Dostoievski în *Frații Karamazov* de asemenea este una a blândeții și compasiunii. De fapt, *Legenda Marelui Inchizitor* - poemul lui Ivan - este "*spre lauda lui Isus, nicidecum o ponegrire*", constată Alioșa. Tot așa, în poemul antireligios al lui Ivan Bezdornâ din *Maestrul și Margareta*, Isus apare viu, este un Isus care a existat cu adevărat, constată Berlioz. În *Atentat împotriva mirajelor*, VI. Tendriakov arată că, paradoxal, Isus apare din nou în programul din care fusese șters inițial, tocmai pentru a demonstra dimensiunea supra-umană, natura divină a lui Isus. Ideea existenței unei entități veșnice, mai presus de orice manifestare a atotputerniciei pământești constituie resortul intim al scrierilor care propun figura lui Isus și întoarcerea la normele moralei creștine. Deși în romanele amintite Isus este un personaj cu structură mitică, de zeu care moare și reînvie, el nu contravine religiei creștine, dimpotrivă, se constituie într-o afirmare a valorilor creștinismului într-o societate care, respingând și interzicând credința n-a reușit să propună în schimb valori la fel de înalte. Credem că analiza detaliată a romanelor care reinterpretează istoria sfântă poate contribui la susținerea acestui adevăr.

Trăsătura caracteristică a dialogului aigmatovian dintre Hristos și Pilat este dată nu numai de întoarcerea în timp sau de realizarea acestui episod după excepționalul dialog al lui Bulgakov din *Maestrul și Margareta*, ci, mai ales, de originalitatea personajelor. La o lectură atentă se pot distinge cu ușurință nu numai trăsăturile comune ale personajelor, genetic biblice în ambele romane, dar și deosebirile dintre ele.

Dialogul din romanul lui Bulgakov, foarte aproape de textul biblic prin limbaj, ambianță, atitudine, nu este o ficțiune, ci, așa cum s-a spus, *o transcriere a desfășurării istoriei sacre*<sup>3</sup> de către maestru, care este conștient că e vorba de o revelație deoarece povestește ceva ce nu văzuse, dar știa că s-a întâmplat cu adevărat, că totul a fost chiar așa cum a scris el în romanul despre Pilat din Pont. Episodul aigmatovian, deși realizat de asemenea prin raportare la textul biblic, este dialogul unor personaje care discută problemele contemporaneității, fiecare afirmându-și răspicat opțiunea.

<sup>2</sup> v. V. Șoptereanu, *Filozofia mitului în literatura rusă*, București, p. 212-215

<sup>3</sup> Profesorul Ion Vartic în postfața la prima versiune integrală a romanului.

Desigur, Ieshua al lui Bulgakov și Iisus Nazarineanul al lui Aitmatov sunt în aceeași măsură oameni și zei, cu slăbiciuni, dureri și temeri, dar și cu calități deosebite la vremea aceea: sunt învățați, au puterea de a influența oamenii, de a le citi gândurile, de a vindeca bolile, nu se tem de moarte, sunt înțelepți și îngăduitori. Ieshua este totuși mai meditativ, chiar tăcut, deși dorește să-și împărtășească gândurile judecătorului său, care i se pare un om înțelept și bun; dar este reținut, vorbește puțin învăluindu-se într-un mister ce exercită o puternică atracție asupra lui Pilat. Acesta vede în arestat un filozof, un magician. Iisus Nazarineanul însă își afirmă în mod repetat credința în puterea adevărului, a binelui și mai ales în puterea omului de a-și construi singur viitorul, de a-și învinge slăbiciunea, răutatea, dorința de putere. El dorește să convingă și temeritatea firii lui îl sperie pe Pilat, care îl socotește inteligent, viclean și chiar periculos. Neputința lui Pilat de a vedea frumusețea morală a lui Iisus și de a-i recunoaște superioritatea, îl determină să-l disprețuiască numindu-l *pribeag dubios, palavragiu de bazar*. Pilat vrea de fapt, să-l umilească, să-i frângă tăria morală, să-l înjosească.

Observăm că, în ambele romane, Hristos este în datele esențiale același, Pilat este însă altul. Dealtfel, romanul maestrului este despre Pilat din Pont. Bulgakov pune accentul pe acest personaj care, prin atitudinea și faptele sale, prin contrast, îl evidențiază pe Ieshua. Deși antitetice personajele se atrag, există în ele o disponibilitate pentru apropiere. Pilat din Pont, al cincilea procurator al Iudeii, este perfect conștient de puterea lui ca reprezentant al Romei și de impactul pe care această putere o are asupra oamenilor. "La Ierushalayim se șușotește că sunt un monstru fioros, ceea ce e perfect adevărat". Pe de altă parte el însuși urăște această putere, care îl apasă, îl constrânge, urăște orașul, oamenii, pe Marele Preot și tot ce trebuie să facă în numele puterii pe care deține. De aceea el este bolnav, însingurat, și-a pierdut cu desăvârșire încrederea în oameni, se teme pentru viața sa. Simte însă că ceva s-ar putea schimba dacă ar avea posibilitatea să stea pe îndelete de vorbă cu Ieshua și chiar încearcă să-l salveze și să-l exileze în Cezareea, unde își avea el însuși reședința. Afirmația lui Ieshua despre "împărăția adevărului și a dreptății unde nu va mai fi trebuință de stăpânirea nimănui", îl sperie cumplit; posibila învinuire de crimă de lezmajestate îl face să se simtă pierdut. Ieshua în schimb nu se teme de moarte, pune la îndoială puterea lui Pilat de a dispune de viața sa. Când și ultima încercare de a-l salva eșuează, Pilat "înțelege că a pierdut ceva pentru totdeauna". Dar teama de împărat, credința că-și va distruge cariera și se va pierde pe el însuși, dacă nu-l va condamna pe *filozoful vagabond*, e mai puternică și este de acord cu crucificarea lui Ieshua. Curiozitatea față de fiecare clipă, fiecare cuvânt al condamnatului, hotărârea de a-i scurta suferința, chinurile și omorârea lui Iuda nu sunt decât încercări de a repara într-un fel fapta comisă, de a se justifica în proprii săi ochi, fără a se putea înșela însă: "chiar și dulăul înțelese că pe stăpân l-a lovit o nenorocire". Dorința lui Pilat de a se alătura *filozofului*, împlinită doar în vis când mergeau împreună pe un drum argintat de lună, se va realiza abia peste două mii de ani, când maestrul va primi încuviințarea de a-l elibera de chinuri "Esti liber! Liber! El te așteaptă!".

Dialogul aitmatovian pornește de la cu totul alte premise. Iată portretul lui Pilat în *Eșafodul*. "Ciolănos, cu capul mare, pleșuv, maiestuos, încredințat de propria-i demnitate și atotputernice....Pe fața lui cu nasul mare, coroiat, cu linia aspră a gurii, încadrate de zbârcituri adânci, s-a așternut o expresie disprețuitoare și rece.... Osânditul îi stârnea curiozitatea și ura". Procuratorul era prost dispus și supărat pe sine însuși, pe târăgănarea și șovăiala inexplicabilă în încheierea interogatoriului lui Iisus, a cărui intenție credea că a ghicit-o și pe care voia să-l demaște dezvăuind în ce chip amenințau puterea romană ideile și acțiunile arestatului...."procuratorul atribuia lui Iisus, gândurile pe care el însuși le nutrea

în străfundurile cele mai tainice, fără speranță de înfăptuire". Pilat credea că Iisus, asemeni lui, vrea să obțină puterea pământească și chiar îl înțelege; vina Nazarineanului i se pare a fi alta: aceea de a se împotrivi puterii "căci cel ce este împotriva puterii este împotriva celor puternici". Convins că lumea aparține celor puternici și plini de dispreț față de supuși, Pilat nu înțelege și nu acceptă seninătatea lui Iisus în fața morții și, cu atât mai puțin, stăruința cu care acesta susține egalitatea tuturor oamenilor în fața unui singur Dumnezeu. "Trebuie să-i înfrângă spiritul, să-l oblige să se târască umilit, să se lepede de acel Dumnezeu, unul pentru toți, de egalitatea universală, iar apoi, ca pe o reptilă cu șira spinării ruptă să-l arunce din teritoriile israeliene – să pribegască și să piară fără urmă". Iisus Nazarineanul nu se dezice totuși de credința lui și fermitatea aceasta îl zguduie pe Pilat, îl face să aibă o clipă de îndoială, chiar să dorească într-un fel ca Iisus să nu se dezminț. Acesta este momentul în care simte și el dorința de a purta o discuție cu Iisus despre viața pe care acesta o promite celor ce vor trăi în credință, despre Judecata de apoi, despre Înviere: Și discuția are loc, fără nici o amânare. Ideea că omul singur, prin autodesăvârșirea spiritului va stabili durata așteptării zilei Judecării, ziua revenirii lui Iisus, îl uimește și-l contrariază pe Pilat. "Stai puțin, dar e un lucru nemaiauzit ca așa ceva să depindă de oameni... Dacă oamenii ar putea, după voia lor să apropie ori să îndepărteze un asemenea fenomen, în acest caz nu s-ar putea spune că ei se asemeie cu divinitățile?". Mai mult chiar, Pilat află că toți oamenii alcătuiesc icoana lui Dumnezeu pe pământ, iar calitatea acestui Dumnezeu al nemărginirii și speranței, de a fi blând, bun sau neîndurător, depinde numai de oameni, care trebuie să se îngrijească ei înșiși de viața lor viitoare, fiecare fiind o părticică a lui Dumnezeu. "Omul singur este judecător și creator al tuturor zilelor noastre". Adevărata istorie a omenirii, din care lipsește răul, n-a început încă. De aceea, Iisus opune puterii răului puterea binelui, chiar dacă este ceva mai greu de înțeles sau de înfăptuit. Pentru a-i arăta lui Pilat unde poate ajunge o lume guvernată de răutate, sete de putere și intoleranță îi descrie viziunea apocaliptică pe care a avut-o în ceasurile de cumpănă din grădina Ghetsimani. Acest ultim avertisment dat lumii proslăvite de Pilat nu reușește decât să sporească nedumerirea, îndoiala și tulburarea guvernatorului. Însurat de putere, el respectă pe cei puternici și se teme de ei. Convingerea și siguranța lui Iisus nu-i zdruncină încrederea într-o istorie construită în numele luptei pentru pământ și dominație, pentru asuprirea celor mulți și slabi, Pilat văzând în asta chiar savoarea vieții. De aceea, el nu poate înțelege jertfa lui Iisus pentru omenire și nici spaima acestuia că oamenii s-ar putea autodistruge cu înconștientă, sfârșitul lumii fiind adus chiar de vrajba și biruințele pe care Pilat le proslăvește extaziat de putere.

Fiind "ca două stihii diferite" Pilat și Iisus rămân pe poziții ireconciliabile până la sfârșit. Reprezentanți a două moduri diferite de gândire, dialogul lor prilejuiește o meditație asupra evoluției lumii contemporane. Problematice, tehnica argumentării, limbajul par desprinse dintr-o dezbateră modernă pe probleme sociale, politice, economice, morale, ecologice. Ceea ce frapază în dialogul celor două personaje biblice din *Eșafodul* este lipsa fiorului metafizic. Totul se explică însă, dacă ne amintim că dialogul este retrăit în închipuire de Avdeu, un adolescent care renunță la conceptele creștine ortodoxe tradiționale pentru a căuta un Dumnezeu nou, contemporan, al unei etici compatibile cu spiritul și preocupările generației sale.

Prin urmare, atitudinea lui Pilat în ambele dialoguri e motivată de însăși abordarea în roman a problemei religioase și a raporturilor celor mulți cu Puterea. Dacă în *Maestru și Margareta* ne confruntăm cu o lume îmbibată de sacru care afirmă prezența divinității, ca putere supremă ce guvernează destinele, în *Eșafodul*, omul este singurul responsabil de evoluția destinului său. De aceea, pentru Pilat ideea existenței unei puteri mai presus de cea

a cezarilor îl tulbură și-l înspăimântă. Chiar dacă *Dumnezeul-mâine* se dovedește a fi însăși omenirea înzestrată cu rațiune și cu capacitatea de a alege binele, frumosul și adevărul ca valori etice în conturarea destinului, Pilat intuiește, fără s-o înțeleagă, existența unei forțe mai presus de puterea celor mari, în numele căreia totul este permis. Lipsa înțelegerii, opacitatea, suficiența îl face să rămână încredințat de dreptatea și atotputernicia lui, dar singur și, în fond, înspăimântat. Pentru Pilat din romanul lui Bulgakov, existența unei puteri supreme este o mângâiere, o binefacere care l-ar elibera de povara puterii, de chinul de a conduce, de a lua decizii, de a încerca să fie drept și nepărtinitor. Neîncrezător, chinuit de îndoieli, Pilat simte o atracție irezistibilă față de Ieshua și năzuiește spre el.

Întoarcerea eroilor lui Bulgakov și Aitmatov spre scenele petrecute în urmă cu aproape două mii de ani nu este întâmplătoare. Istoria sacră este exemplară, și, în ciuda atitudinii diferite a lui Pilat față de Hristos în relatările celor doi scriitori, ea nu face decât să pună în evidență unicitatea lui Hristos. Acesta este modelul la care se raportează eroii, este idealul la care nu vor să renunțe, chiar dacă la capătul drumului îi așteaptă moartea. Împărtășind destinul celui care s-a jertfit pentru omenire, ei își câștigă dreptul de a face parte dintre aceia care au știut să-și construiască un destin exemplar, în pofida umilințelor și silniciei, în pofida tiraniei, devenind astfel ei înșiși modele demne de urmat.

Romanul lui Vl. Tendriakov, *Atentat împotriva mirajelor* (1982), așa cum sugerează titlul, este un roman despre emanciparea individului, despre eliberarea de schematicismul gândirii. Scriitorul distruge sistematic mirajul autorității în oricine ar fi fost ea întruchipată, personaj real, figură mitică, personalitate istorică, demonstrând totuși necesitatea inevitabilă a existenței unui model suprem – aceea a lui Isus. În acest scop, autorul face un excurs în istorie, din cele mai vechi timpuri până azi încercând să ne convingă de varietatea gândurilor, a abordărilor, a conceptelor, ipotezelor, învățăturilor care s-au născut de-a lungul timpului dar și de bogăția și generozitatea lumii sufletești a omului, de rodnicia dialogului, a disputei, a veșnicei căutări a adevărului. Întoarcerea în trecut este ocazia unor meditații filozofice.

"Ca să înțelegi într-o oarecare măsură viitorul trebuie să te adresezi trecutului..."

... Viitorul vine chiar acum - aceasta este o particularitate a dezvoltării. Pentru a descoperi semnele timide ale acestui viitor, trebuie, paradoxal, să privești înapoi, în izvoarele prezentului. Numai atunci poți să înțelegi cât este de schimbător și unde duce această nestatornicie. Viitorul se întrevede în trecut. Timpul poartă neamul omenesc înapoi pe râul trecutului...

... Și din nou, mașina perseverență ca o rafală de vânt. Cineva se grăbea dintr-o zi în alta. Era înaintea unui prag, o zi obișnuită. Ea a crescut din ziua precedentă. În timpul zilei oamenii vor mânca pâine coaptă ieri, vor îndura nenorocirea întâmplată ieri, vor împlini speranțele apărute ieri. Iar acest ieri a crescut din alaltăieri, alaltăieri din răsalaltăieri. Și așa mai departe - se adâncește legătura cu lucrurile trăite, în timpurile gânditorului și mai demult...

Trecutul stă în noi, este trupul și spiritul nostru, fără el noi nu existăm, noi suntem un concentrat al trecutului."

Interesant în romanul lui Vl. Tendriakov este felul în care fiecare eveniment din trecut își are corespondentul său în prezent, în contemporaneitatea pe care eroul pare a fi hotărât să o schimbe cu cele mai nobile intenții.

"În mod obișnuit este iubită patria, bucățița de spațiu unde ai apărut în lumină. Oare de ce nu se vorbește niciodată de dragostea față de vremea noastră... Iubesc timpul nostru, mă minunez de el, sufăr din cauza lui și vreau schimbări fericite în el. Dar se poate

influența timpul! Da, amestecându-te în mersul natural evoluției sale. Da, introducând un element de artificialitate în evenimentele spontane. Da, prin puterile rațiunii!"<sup>4</sup>

Reflecțiile despre timp însoțesc repovestirea unor episoade din viața unor personalități marcante ale istoriei, dar cu final diferit față de cel cunoscut. Este vorba la început de moartea prematură a lui Isus imaginată ca o ieșire din istorie prin lapidare, ca o crimă împotriva istoriei, săvârșită de oameni. În secolul al XX-lea, oamenii repetă evenimentul de acum două mii de ani, foarte concret în romanul lui Tendriakov, prin conceperea site-ului "Apostol", cuprinzând evoluția istoriei omenirii, din care este ștearsă personalitatea lui Isus și faptele sale, fapte explicate mereu și prin prisma rațiunii, deoarece omul contemporan pare să-și fi pierdut credința în miracol.

Autorul, ca și eroul său, savantul Grebin, este de părere că Isus a existat cu adevărat, nu poate fi doar un personaj mitic, deoarece există câteva mărturii despre existența lui și a existat o mișcare: atunci a apărut creștinismul, la originile căruia trebuia să fi existat o personalitate deosebită. Pentru că memoria omenirii îl recunoaște pe prorocul galileean, existența lui nu se poate pune sub semnul întrebării. Important i se pare însă lui Grebin să vezi în Hristos, sub straturile vechi de secole, *omul divin*. Totuși influența lui Isus asupra mulțimii este explicată prin talentul său oratoric, înțelepciunea spuselor sale, blândețea convingătoare, lipsa constrângerii, felul în care este percepută lumea în vremea aceea. Evangheliile povestesc despre minunile săvârșite de Isus, cu care și-a întărit spusele: a vindecat bolnavi, a înviat morți, a hrănit cu cinci pâini cinci mii de oameni, a umblat pe ape. Grebin remarcă faptul că pentru noi totul trebuie să aibă o cauză, dar pe oamenii de atunci nu i-a tulburat faptul că Dumnezeu a spus "Să fie lumină!" în prima zi a creației și abia în a patra a pus soarele pe cer. Pentru lumea modernă totul este în strânsă legătură, dar pentru cei ce trăiau acum două mii de ani sau mai demult, orice fenomen, proces, tot ce există este rezultatul voinței cuiva. Dacă un pustnic nu reușea să scoată apă din piatră lovind stânca, nu însemna că nu se poate, ci că nu este în puterea oricui. Miracolul era atunci realitate, iar făcătorul de minuni un maestru. Revelația lui Pavel pe Muntele Damascului după un lung drum prin deșert este și ea explicată atât prin obsesia lui Pavel față de Isus și faptele sale, cât și ca un fenomen natural: tunetele și fulgerele sunt percepute ca manifestări ale divinității de un om trecut prin grele încercări.

Autorul observă că părerile lui Pavel sunt deosebite de cele ale lui Isus, el îmbogățind, dezvoltând și răspândind creștinismul. Astfel, Isus nu apreciază inteligența, mai ușor îndemnându-i pe oameni să fie ca și copii, pentru că ei cred. Pavel este convins că dumnezeirea se înțelege judecând, sesizând spiritul prin spirit; deci, pentru Pavel este importantă inteligența, rațiunea și nu încrederea oarbă. Isus a spus că oamenii nu trebuie să se gândească la ce vor mânca și îmbrăca, ci mai întâi să caute *Împărăția Domnului și Adevărul Lui*, și totul va veni de la sine. Pavel, însă, a spus că cine nu va lucra nu va mânca. Dacă Isus este preocupat numai de soarta evreilor, considerați copii lui Dumnezeu, Pavel afirmă că Dumnezeu nu este doar al evreilor, ci și al păgânilor. Deși apariția creștinismului este explicată în roman ca mișcare izvorâtă din creșterea cruzimii în societatea sclavagistă, dominată de relații antagonice între stăpâni și sclavi, creștinismul a adus chemarea care duce la izbăvire iubind nu numai pe aproapele, ci și pe dușmanul tău. Pentru Pavel însă, dușmanul rămâne dușman, chiar dacă îl hrănești și îl adapi. Pentru Pavel, să nu preacurvești, să nu ucizi, să nu furi este sinonim cu a-ți iubi aproapele ca pe tine însuși, asta însemnând că iubirea nu e o inspirație divină, ci îndeplinirea

<sup>4</sup> Vl. Tendriakov, *Pokušenje na miraži*, Moskva, 1988, pp. 9, 19, 18, 136, trad. n. 214



normelor morale. Important este faptul că, în ciuda defectelor lor, marii reformatori creștini au impus, încă acum două mii de ani, respectarea normelor etice prin puterea cuvântului și prin exemplul personal, atitudine foarte diferită de cea a pretențiilor de afirmare a autorității prin forță și constrângere din lumea modernă.

Autorul continuă să pledeze în roman, pe de o parte în favoarea necesității de a nu subestima rolul personalităților în istorie, dar, pe de altă parte, distruge mitul perfecțiunii și al pretenției de credință necondiționată. Prezentarea episodului de la ciroul roman din vremea lui Nero, cu oameni care aplaudă frenetic de frică, cu teama că cel de lângă el l-ar putea pârî, demonstrează unde se poate ajunge într-o societate care se lasă dominată de voința unui singur om.

Un exemplu mai puțin înfricoșător, dar sugestiv, îl reprezintă înfrângerea lui Campanella; societatea descrisă de el – Orașul Soarelui – s-a degradat, egalitatea absolută între oameni nu este posibilă pentru că nu toți oamenii sunt la fel de harnici sau de talentați. Interesantă ni se pare și retragerea lui Diogene în butoi, renunțarea sa la viața activă, din cauza dezamăgirii provocate de lume. Diogene stă într-un butoi ca să nu vadă lumea distrusă de oameni. El este de părere că doar cerul a rămas curat pentru că oamenii nu au ajuns încă acolo; aici, pe pământ totul pare a fi început cu plugul, care l-a ajutat pe om să obțină recolte mai mari; din surplus se naște lăcomia, din lăcomie cruzimea, din cruzime ura. Astfel lumea s-a degradat teptat. Întâmplarea a avut loc cu trei sute de ani înainte de Hristos. Era vremea când Alexandru cel Mare era văzut de contemporanii săi ca un zeu; doar Diogen din Sinope, care disprețuia bogăția și trăia într-un butoi nu s-a grăbit să-l vadă. Acest lucru a trezit curiozitatea lui Alexandru, care s-a dus împreună cu suita sa să-l cunoască. Diogene a rămas impasibil, nu voia nimic de la el, îi cere doar să se dea la o parte să nu-i ia soarele. Aristotel Stagiritul îl înțelege, dar nu este de acord cu inactivitatea: a te ascunde în butoi înseamnă a dormi, a nu avea nimic mai bun pentru tine și pentru urmași; el este de părere că asemenea oameni nici măcar nu trebuie treziți.

Prin urmare autorul demonstrează că însuși Hristos, Sfântul Pavel, legendarul Campanella, jertfitul Luca, marii Aristotel și Diogene nu sunt întruchipări ale perfecțiunii, atotputerniciei, lipsei de greșeală, dreptății și oportunității absolute a ideilor și faptelor lor. Pe fiecare soarta l-a înzestrat cu talent și har dar nu l-a ferit de greșeli și chiar de ciudățeni. Totuși, autorul arată că au existat în istorie oameni de excepție, care au putut influența mersul istoriei, au fost urmați de o mare parte a populației planetei.

Distrușgerea mirajului autorității în trecut este paralelă cu istoria relației fizicianului Grebin cu fiul său Serioja. Grebin își amintește tinerețea și copilăria, timpul când mirajul absolutului, idealul personalității care se învecina cu Dumnezeu stăpâna inimile și mințile tinerei generații. Drama personală a lui Grebin constă tocmai în faptul că el nu a reușit să se impună nici măcar propriului său fiu, care, deși îi recunoaște calitățile, n-a fost influențat de ele – este un laș care fuge de familie, de cei care-l ajută, chiar de propriul fiu, abandonat într-un orașel din Siberia.

Istoria lui Grebin și a fiului său este legată de tema neliniștii pentru viitorul omenirii, a tinerei generații; de asemenea, este legată de preocuparea pentru soarta planetei întregi și a unui mic râu liniștit de pe ea, cu fostele bogății pierdute – râul Kerjabka și lacul Svetloiar. Această temă l-a preocupat constant pe Vl. Tendriakov și a constituit subiectul unui roman din 1977, *Apele curate ale Kitejului* (*Čistye vody Kiteža*).

Cercetătorii operei lui Vl. Tendriakov consideră că, în contextul literaturii apărute după aprilie 1985, o literatură necruțătoare, care scoate orice fel de mască de pe mulți idoli,

descoperind inconsistența doctrinelor și planurilor lor, *Atentat împotriva mirajelor* reprezintă o cheie filozofică generală pentru înțelegerea fenomenelor și eroilor care populează romanele celei de-a doua jumătăți a anilor '80.

Credem că încercarea oamenilor de a-l înlătura din istorie pe Hristos și reapariția lui pe site-ul *Apostol*, în aceleași condiții de timp și spațiu, ca și cele cunoscute nouă din Evanghelie, reprezintă repetarea în contemporaneitate, *aici și acum*, a morții și învierii lui Isus. Ea poate avea efecte benefice pentru societate, pentru lume și oameni, pentru că reprezintă o renovare integrală a timpului și a spațiului, o readucere în prezent a spațiului-timp al începuturilor, viguros, cu toate forțele intacte, așa cum a fost el creat de zei.

Afirmația lui Isus despre prezența divinității în fiecare om justifică încercările eroilor prozei postbelice ruse de a fi asemeni Lui. Este adevărat că nu toți reușesc să repete performanța celui care s-a jertfit pentru omenire acum două mii de ani. Ei sunt doar niște oameni înzestrați cu calități deosebite, ca Iakușkin din nuvela lui Vl. Makanin *Predteča* (Precursorul), apărută în 1982. Critica vede în eroul lui Vl. Makanin un fals prooroc, nuvela reprezentând nașterea și distrugerea unui mit, o întruchipare a *motivului omului minunat*, bun, dezinteresat, dar neînțeles de contemporani, întâlnit în literatura rusă încă de la Dostoievski, prin prințul Mășkin.

Credem că Iakușkin înseamnă mai mult decât atât, deși întreaga nuvelă stă sub semnul ironiei și al parodiei. Este adevărat, din multitudinea de voci, bârfe, zvonuri ale marelui oraș, care se înmulțesc rapid, se naște marele vraci Iakușkin care vindecă orice boală și a cărui existență fantastică este relatată de un povestitor anonim. Dar Iakușkin nu se mulțumea să vindece cu infuzii de ierburi și regim, el propovăduiește, îi îndrumă pe pacienții lui rătăciți pe drumul adevărului. Iar acest adevăr i s-a revelat lui Iakușkin în Siberia când o bârnă i-a căzut în cap în timp ce lucra la câmp. A fost îngrijit în spital, iar la externare s-a constatat că bolnavul este bolnav de schizofrenie în urma loviturii și că brusc a devenit foarte vorbăreț. În ciuda ironiei și umorului cu care este relatat acest episod aflăm că *adevărul* ce i se revelase în momentul loviturii era în el după trezire, că a rămas intact și că se cuibărise în ființa lui. De asemenea, aflăm că *adevărul* nu semăna cu ceva auzit, șoptit, spus de cineva, de undeva, ci cu o lumină sau cu un fulger luminos în întuneric, văzut de Iakușkin într-o stare limită a vieții lui simple. De atunci, Iakușkin spune că toți oamenii sunt frați și surori, că oamenii trebuie să-și iubească aproapele, că cei care mint se înșeală mai mult pe sine și că oamenii se pot schimba dacă vor. El poate și o să-i vindece numai pe cei care iubesc oamenii, pe cei care cred în miracol.

Iakușkin îi impresiona pe oameni cu sinceritatea și simplitatea lui, de aceea avea prozeliți; unii oameni simțeau o atracție față de Iakușkin, credeau în posibilitatea vindecării, iar alții îl priveau cu neîncredere și dispreț. Totuși, vindecările lui creau un câmp energetic care se putea percepe și dincolo de pereții camerei sale. Iakușkin vindeca atât trupul, cât și sufletul omului, de aceea pacienții lui erau niște singuratici, dezordonați, oameni sănătoși, dar și bolnavi fără speranță. Leacurile lui vindecau și mântuiau doar în combinație cu lecțiile despre conștiință, despre iubirea aproapei, dar și cu necesitatea de a renunța la bucuriile truștești, datorii, viața agitată, orașenească. În timpul vindecărilor, Iakușkin suferea fizic și moral împreună cu fiecare pacient, se chinuia până la epuizare, atrăgând asupra lui o parte din poverile și păcatele celor pe care-i consideră frații și surorile sale. Treptat, Iakușkin își pierde puterea de a vindeca, nu știe încotro să își îndrepte marea iubire față de oameni. Devine un om obișnuit, care se laudă, dorește să fie recunoscut, îi invidiază pe cei care au acest dar. Apoi încearcă să aducă pe calea cea bună bețivi și golani, iar în final adună ierburi în compania unui câine, care rămâne cu el până la sfârșit; treptat, îi slăbește și

forța vitală. Concluzia lui Kolîma – un fost prozelit, ziarist care-i urmărește evoluția – este că a fost doar un *precursor*, care atrăgea atenția oamenilor că sănătatea fizică depinde de cea sufletească, și pentru asta oamenii trebuie să facă și să gândească numai bine.

Resimțirea vidului spiritual și totodată dorința de justificare spirituală a vieții constituie sensul pozitiv al nuvelei, care se revelează treptat sub stratul superficial de ironie și parodie. Numeroase personaje justifică acest sens ascuns, dar important este Iakușkin și nu cei bolnavi, sau doar găunoși, care se agită în jurul lui, care construiesc un cult al vindecătorului, se roagă pentru el sau îl manipulează. Iakușkin este descris foarte exact drept un vraci propovăduitor care apare acolo unde știința renunță să mai speră; de asemenea, el este descris ca un precursor, așa cum trebuie să-l fi văzut pe Isus locuitorii orașului nefericit al lui Irod: flecar, întunecat, proroc-învățător de neoprit, care se referea uneori incorect la Scrierea Sfântă, care pribegea cu săracii, era exigent și promitea salvarea, mântuirea prin credință. Era simplu îmbrăcat ca și acela, era ciudat, uneori înfricoșător, dar capabil să ducă până la capăt experiența morții. El postește și suportă inactiv foamea și setea aproape până la stingerea funcțiilor vitale, după care renaște la o nouă viață. Efortul învierii la care-i supune pe pacienții săi este experimentat cu succes de Iakușkin. Motivul învierii reprezintă o reușită în nuvela lui VI. Makanin, chiar dacă eroul rămâne, paradoxal ca situare în timp, doar un precursor al aceluia care, cu prețul vieții, a răscumpărat păcatele oamenilor.

Motivele și personajele mitice care confirmă normele etice general valabile sunt propuse în literatura contemporană în calitate de forță capabilă să salveze lumea și omul modern, uneori chiar și de sine însuși. Romanele lui Iuri Dombrovski ilustrează foarte bine această situație, deoarece tema lor principală o constituie necesitatea păstrării libertății interioare a omului.

Vom analiza din această perspectivă romanul *Hranitel' drevnostej* (Conservatorul de antichități) – 1964 și continuarea lui, *Fakul'tet nemužnyh veščej* (Facultatea de lucruri inutile) – publicat în anul 1988 la Moscova, în revista *Novyj mir* – la zece ani după moartea scriitorului.

Iuri Dombrovski a avut un destin tragic, fiind arestat și exilat de regimul stalinist în Kazahstan, la Kolâma și în regiunea Irkutsk. Deși a fost reabilitat în 1956, recunoașterea ca scriitor a venit abia după 1985. Parțial, destinul său a fost ilustrat în creația sa, relatarea autobiografică fiind una din trăsăturile definitorii ale creației sale. Alături de aceasta, cercetătorii operei sale au remarcat interesul precumpănitor arătat istoriei, obsesia relației Om - Timp, Personalitate - Putere, încrederea neobișnuită în rațiunea omului, lirismul temperat, umorul, grotescul, vocația picturalului luxuriant, știința de a crea atmosferă și aceea de a împleti marile mituri cu realitatea cotidiană.

Astfel, deși locul acțiunii în romanele sale este Alma-Ata anilor '30-'40, orașul și împrejurimile sale se constituie într-un spațiu de basm, de feerie. Oraș strălucitor, parcă nedespărțit complet de natură, care vine mai aproape de oraș, decât oriunde altundeva pe glob, Alma-Ata este dominată de uimitoarele edificii ale arhitectului Zenkov, care refăcuse orașul după cutremurul din 1911. Încântătoarele zorzoane arhitectonice, lemnul sculptat, tabla gofrată, piatra dantelată, mulțimea de uși și ferestre, acoperișurile joase și străzile drepte se prelungeau parcă spre livezile din jurul orașului cu mere neobișnuit de mari și strălucitoare, de un roșu aprins, ce păreau bucăți de rocă prețioasă. Este o lume feerică în care aurul sclipește obsesiv sub forma monezilor de aur vechi, găsite în apropierea orașului unde este descoperit și mormântul antic al unei tinere fete. Tot aici, ca într-un basm, s-a ascuns un șarpe uriaș, care s-ar fi aclimatizat suportând gerurile iernii și ar fi fost văzut încolăcit pe tulpinile merilor, înfulecând mere.

Recunoaștem aici două simboluri, a căror descifrare luminează intențiile autorului și evoluția evenimentelor din cele două romane. În diferite regiuni, și în special în Extremul Orient, se crede că aurul se naște din pământ. El ar fi produsul unei gestații îndelungi suferite de un embrion sau rezultat al transformării, al desăvârșirii unor metale obișnuite. Aurul-lumină reprezintă cunoașterea, iar prin cunoaștere omul atinge nemurirea. În Urali s-a descoperit o legătură între aur și șarpele mitic: Marele Șarpe al pământului, Marele Târâtor este stăpânul aurului. Se spune că pe acolo pe unde trece el se adună aurul, că totul îngheață, chiar și focul, dar în timpul iernii el domolește vremea și topește zăpada. Această asociere cu caracter htonian ilustrează o credință foarte răspândită conform căreia aurul, metal prețios prin excelență, metalul perfect, reprezintă taina cea mai adâncă a pământului<sup>5</sup>. Nu în zadar Zâbin este *conservator de antichități*, i se spune arheolog, muzeograf sau chiar istoric. El încearcă să păstreze vii în memoria contemporanilor faptele înaintașilor. Semnificativ este faptul că Zâbin nu se ocupă cu ceea ce ar presupune funcția lui - să reconstituie din cioburi vase vechi; pe el îl preocupă oamenii, soarta lor în trecut și prezent. Zâbin reflectează la soarta oamenilor sub conducerea lui Aurelian, care le aducea învinuire închipuite pentru a-i condamna mai ușor, dar și faptele unor înaintași mai îndepărtați sau mai apropiați. Iar reflecțiile sale despre artă sunt prilej de regresivitate spre primii oameni, aceia care au avut răbdare să observe natura și să o întruchipeze în chip simbolic prin desene în piatră, pe vase, în forma și țesătura hainelor lor. Zâbin opune permanent faptele bune din trecut și prezent abuzurilor, cultului personalității, terorii, oriunde s-ar fi manifestat ele, motiv pentru care este urmărit și arestat. Aceasta nu-l va împiedica pe erou să-și păstreze libertatea interioară, să creadă că principala însușire a oricărui despot este miopia, care-l împiedică să vadă mai departe de propriul sfârșit. Zâbin este păstrătorul experienței intelectuale a civilizației din care își extrage tăria care-i permite să se împotrivească sistemului și să înțeleagă golul ontologic și lipsa de perspectivă a pseudo-realității din jurul lui. Astfel, Zâbin poate fi asemănat cu arheologul francez Castagnier, care a descoperit istoria trecută a ținutului, dar și cu arhitectul Zenkov, cel care a reușit să reconstruiască orașul Alma-Ata după un cutremur devastator. Asemănarea eroului cu cei doi oameni importanți pentru istoria și devenirea orașului și a împrejurimilor sale devine tot mai clară pe măsură ce evenimentele romanelor motivează și luminează acțiunile și scopurile lui Zâbin. O contribuție esențială o are în acest sens simbolul șarpelui care apare în colhozul Gigantul din apropierea orașului.

Toate accepțiile care se dau acestui simbol nu sunt decât aplicații, într-un teritoriu dat, ale mitului Marelui Șarpe al Originilor, expresie a nediferențierii primordiale. El nu este un șarpe decât înainte de totalitatea conținutului spațio-temporal și după ea, acolo unde nici zeii, nici oamenii nu pot ajunge; astfel, el pare a fi primul zeu bătrân, acel *deus otiosus* natural, în implacabila-i transcendență. Infernul terestru, străbătut zilnic de soare pentru a-și asigura regenerarea zilnică este plasat oriunde sub semnul șarpelui: el străbate pântecul pământului în care operează această regenerare și care având formă de șarpe îi poate înghiți pe ceilalți șerpi. Deci, șarpele pare a fi marele regenerator și inițiator, stăpân al pântecului lumii, dar și pântecul însuși din care iese soarele, precum și dușman al soarelui, deci al luminii, adică dușman al laturii spirituale a omului. Din aceste ipostaze contradictorii ale entității simbolice inițiale se desprinde acea forță dușmănoasă însoțită de o valorizare pozitivă a spiritului și cea negativă a forțelor naturale, inexplicabile, primejdioase, prin care

<sup>5</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 1, pp.154-157

se elaborează treptat conceptul de *rău* intrinsec<sup>6</sup>. Poate de aceea unii cercetători cred că șarpele din roman reprezintă simbolul terifiant - comic al regimului represiv totalitar, care înghite totul. Faptul că șarpele boa este prins și se dovedește a fi doar un șarpe de casă, e drept, de dimensiuni neobișnuit de mari, este legat de optimismul autorului și al eroului, de credința că mai există speranță pentru omenire, deși șarpele este stăpânul aurului și, deci, al cunoașterii și al nemuririi. Zâbin crede că rațiunea omului și tot ceea ce a creat ea - formele geometrice, legile, operele de artă - nu pot pieri la dorința puternicilor zilei, așa cum n-au pierit florile de salcâm puse de mii de ani într-un mormânt egiptean, sau frumusețea tinerei moarte în urmă cu 1500 de ani. Astfel, trecutul se deschide spre prezent ajutându-l pe Zâbin să se opună barbariei contemporane lui, prin cultură.

Legătura trecutului cu prezentul este subliniată în roman prin imaginea șarpelui, care simbolizează și dezvoltarea și resorbția ciclică, veșnica prefacere a morții în viață, amintind imaginea cercului, mișcare infinită, care începe veșnic din sine. Uroborosul - imaginea șarpelui care-și mușcă propria coadă - este animator universal; el creează timpul prin sine însuși, așa cum creează viața și durata. Într-adevăr, în cele două romane perspectiva este dublă, evenimentele contemporane fiind proiectate pe un plan veșnic, cosmic, subliniat de ultima frază a *Facultății de lucruri inutile*: „Această istorie tristă s-a petrecut la cincizeci și opt de ani de la nașterea conducătorului popoarelor Iosif Visarionovici Stalin și la o mie nouă sute trezeci și șapte de ani de la nașterea lui Hristos, un an rău, torid și în stare să dea nașterea unui viitor înspăimântător”<sup>7</sup>.

Romanul adună laolaltă argumente din istoria Romei și dreptul roman, din Evanghelie și literatura rusă prin vocile lui Seneca, Suetoniu, Tacit, Horațiu, Pliniu cel Tânăr, Eschil, Shakespeare, Pușkin, Dostoievski, Mandelștam, Derjavin, Maiakovski și Stalin. Aceste argumente sunt verificate prin destinul personajelor istoriei trecute și prezente, prin paralela faptelor prezentate în Evanghelie și a celor din contemporaneitate. În acest sens, romanul lui I. Dombrovski a fost mereu comparat cu *Maestrul și Margareta* de M. Bulgakov și cu *Doctor Jivago* B. Pasternak. Ca și la ceilalți autori pe care i-am amintit, cercetătorii au observat o punere între paranteze a sensului religios al creștinismului. Spre deosebire de ceilalți, ceea ce îl interesează cu adevărat pe autor este respectarea legilor în trecut și prezent. Se naște în roman întrebarea dacă respectarea cu strictețe a legilor, atunci și acum, n-ar fi schimbat mersul istoriei. Această problemă este discutată în tratatul scris de Andrei Kutorga, un popă răspopit și informator NKVD și în discuția pe această temă purtată de cu Vladimir Kornilov - arheolog, prieten cu Zâbin, devenit și el informator. Practic, a treia parte a romanului, intitulată *Piroanele lungi ale crucii* este închinată judecării lui Isus de către Sinedrion și apoi răstignirii sale. Din divergențele de păreri ale lui Kornilov și Kutorga se naște descrierea evenimentelor și a celor care au participat într-un fel sau altul la scrierea patimilor și morții lui Isus.

Ca și în celelalte romane amintite, există un dialog al personajelor biblice în varianta cea mai apropiată de adevăr. Fostul popă îi povestește sau îi explică lui Kornilov atitudinea lui Pilat: faptul că lui Pilat îi convenea învățătura lui Isus, care distrugea încrederea în Legea lui Moise și în autoritățile iudeilor. De fapt, Hristos era foarte potrivit pentru el și pentru Roma, pentru că era împotriva rășcoalelor, nu credea în răzmerițe și războaie, propovăduia transformarea omului din interior, blândețea, iubirea aproapelui și a dușmanului (care era

<sup>6</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 3, p.70

<sup>7</sup> I. Dombrovski, *Fakultet nenužnyh veščej*, 1989, p. 509, trad. n.

Roma). Pilat l-a înțeles cel mai bine pe Hristos, a înțeles că acest pribeag era capabil să creeze o nouă religie, acceptabilă pentru Roma; el putea fi crezut și urmat. Pilat voia să-l folosească ca pe o armă împotriva Sinedrionului, împotriva preoților iudei pe care-i disprețuia pentru că împiedicaseră construirea apeductelor pentru a aduce apă din Iordan. Dar aceștia voiau să-l piardă tocmai pentru că îi era lui folositor, însă voiau să-l înlăture cu mâna lui. Pilat nu era în stare ca și Gallion, fratele lui Seneca, proconsul în Aheia, să-i trimită să se descurce singuri, dacă e vorba de religia lor. Când i s-a dat de înțeles că necondamnând un om ce se pretinde împărat nu e de partea Cezarului, s-a spălat pe mâini lăsând mulțimea să aleagă, deși știa care va fi alesul. Hristos de asemenea știa că va fi condamnat, dar nu s-a dezis. La întrebarea "Ești fiul lui Dumnezeu?" el a răspuns afirmativ, asumându-și destinul. Un alt răspuns n-ar fi fost posibil. Totuși, pentru Kornilov, Hristos a existat într-adevăr, dar a fost doar un om, care a trăit, a umblat mult, a învățat pe alții și pentru asta a fost răstignit. Pentru Andrei Kutorga, Hristos era un zeu, deși se comporta ca un om simplu. Pentru El viața era bucurie, îi plăcea să mănânce și să bea vin ca oricărui alt om, deci viața nu era un chin, ca să-și dorească eliberarea; moartea nu era o fugă din fața greutăților, urâciunii și compromisurilor ca și pentru Seneca. Dar nu putea să-și trădeze credința de dragul vieții sale omenești. Umanitatea lui Hristos este accentuată de suferințele de pe cruce, de rugămintele adresate Tatălui Său - Dumnezeu, de nevoia omenească de a veghea împreună cu apostolii, frații săi – oamenii, în noaptea dinaintea răstignirii. Acest adevăr n-a putut fi schimbat de nimeni și totuși, acest om slab și chinuit rămâne un zeu, dar un zeu al oamenilor. Andrei Kutorga crede în Dumnezeul-cuvânt, care n-a îndrăznit să-i ierte pe oameni din Cer și l-a trimis pe Hristos să trăiască treizeci și trei de ani printre oameni, să îndure tot ce poate îndura un om de la oameni și dacă, răstignit fiind, îi va iubi pe aceștia, înseamnă că i-a iertat. Astfel se discută în roman problema iertării și a căinței. Se pare că Hristos l-a iertat pe unul din cei doi răstigniți împreună cu el pentru că în ultima clipă s-a căit. Acest lucru este posibil pentru că figura lui Isus este una atemporală. Andrei Kutorga afirmă că pentru Hristos timpul nu există; într-o singură clipă omul își poate retrăi toată viața. Condiția pentru a fi iertat, luat în ceruri este să crezi, să fii sincer când te căiești, să crezi cu tărie că vei salva.

Evenimentele proiectate pe fundalul veșniciei au un corespondent exact în contemporaneitate. Urmând morala creștină care îndeamnă să-ți iubești și dușmanii, Andrei Kutorga îi iartă pe următorii lui și pe Kornilov, care joacă rolul lui Iuda și chiar pe sine însuși care, de fapt, joacă rolul celui de-al doilea vânzător al lui Isus, despre care nu se știe nimic exact, în afara faptului că l-a trădat pe Isus în adunarea Sinedrionului, alături de Iuda.

Prezența celui de-al doilea vânzător-martor tainic contrazice normele judecății în Ierusalimul din vremea lui Hristos și deosebește net dialogul personajelor biblice din romanul lui Dombrovski de cele din alte romane. Această încălcare a normelor din Ierusalim pune problema influenței pe care respectarea legilor o are asupra cursului istoriei. Ar mai fi fost răstignit Hristos dacă legea ar fi fost respectată? S-ar mai fi născut creștinismul? Iată întrebări care conferă normelor juridice o semnificație sacră: aceea de a apăra divinul de satanic, omenescul de animalic, binele de rău. Andrei Kutorga crede că Isus și-a asumat conștient destinul, deși știa că ar fi putut să se folosească de încălcarea legii pentru a se salva. În acest fel, omul Isus s-a dovedit a fi liber ca un Zeu și și-a demonstrat ascendența divină în ciuda atributelor sale omenești.

În plan concret-istoric, Zâbin dovedește aceeași libertate interioară care-i permite să se opună sistemului, să respingă nerespectarea legilor și a libertății individuale. Anchetatorii lui Zâbin declară cu cinism că nu mai există nici un fel de norme și legi, că toate cursurile de istoria dreptului sunt doar o *facultate de lucruri inutile*. Într-o lume în care ei au dreptul de a-l sili să mărturisească, eroul se folosește de singura sa armă -

rațiunea. El se cramponează de legi și de rațiunea clară din care decurg acestea, demonstrând că nu există crimă mai mare decât să răspândești asupra dreptului teoria relativității sociale și moral-politice. Posesor al unei impresionante culturi, Zâbin înțelege că nu există nimic nou în teroarea stalinistă. Diferitele perioade în care legea nu era respectată, de la dictatorii romani până la inchiziție și revoluția franceză demonstrează repetarea ciclică a perioadelor de tiranie, care în vremea lui Stalin dobândește trăsături suprarrealiste, deși este înfățișată cu destulă exactitate. Este o vreme când numărul arestațiilor depășește zece milioane, când cei împușcați fără judecată erau atât de înghesuți încât mureau în picioare, când oamenii apăreau și dispăreau fără nici o explicație în timp ce se construiau parcuri, scene, se dansa, se cânta, se produceau focuri de artificii, iar vitrinele erau minunate. Nu numai oamenii de rând, dar și puternicii zilei simțeau absurditatea, iraționalul, iluzia realității pe care o trăiau. Finalul conversației dintre Kornilov și Andrei Kutorga este explicit: cei care au sechestrat manuscrisul lui Andrei sunt niște Pilați fără putere pentru că depind de alții și îndeplinesc ordine venite de sus.

"Înseamnă că ați vorbit acolo cu aceiași Pilați. Cu aceiași Pilați nefericiți de care nu depinde de fapt nimic. Cu ucigași în numele unui Dumnezeu străin! Cu bietul Iuda, pe care nici măcar nu-l poți ierta pentru că n-ai pentru ce. Căci nu sunt vinovați ei toți, ci acei josnici, care stau după șapte pereți și le trimit mesaje cifrate: Prinde-l, judecă-l, condamnă-l!"<sup>8</sup>.

Trebuie să subliniem că la I. Dombrovski, ca și la M. Bulgakov, evenimentele din Evanghelie sunt înfățișate explicit ca o istorie despre Pilat; ceea ce-i preocupă pe cei doi, ca și pe ceilalți autori de care am amintit, este caracterul și comportamentul lui Pilat, atitudinea lui față de Isus lăsând să se vadă o mare slăbiciune ascunsă sub semnele exterioare ale atotputerniciei. Lipsit de libertatea de gândire și acțiune, Pilat se mișcă neputincios într-un cerc al puterii iluzorii, tot așa cum anchetatorii lui Zâbin se zbat să impună dictatul forței într-o lume ce-și pierduse atributele realității, transformându-se în haos.

Dombrovski conferă acestei pseudorealități trăsături mitologice. Interesant ni se pare episodul în care Zâbin, închis în celula sa, reușește să se elibereze din întemnițare prin trecerile de la starea de trezie în mirajul conștiinței și amintirii. Ieșirea cu ajutorul imaginației într-un alt timp, a cărui calitate esențială e luminozitatea, dau forță eroului să triumfe asupra temnicerilor lui, asupra răului și a morții. Episodul are aspectul morții rituale, în care neofitul părăsește lumea aceasta pentru a vizita alte lumi și se întoarce plin de forță, gata pentru a-și înfrunta destinul. Moartea rituală se repetă în roman și în cazul altor personaje. Este vorba de Kornilov, fostul prieten al lui Zâbin care, devenit informator, îi trădează și pe Zâbin, și pe Andrei Kutorga. Kornilov simte asemănarea situației sale cu cea a lui Iuda și momentul acela înseamnă renunțarea la adevăr, la viața adevărată. "El a murit și a deschis ochii. Dar era deja mort și privea ca un mort."<sup>9</sup>. Același lucru i se întâmplă și Tamarei Dolidze, anchetatoarea lui Zâbin, când înțelege ce se ascunde în spatele romanticei lupte cu spioni, în numele căreia a intrat în N.K.V.D. "Ea s-a apropiat de oglindă, a aruncat o privire și îndepărtându-se și-a uitat fața."<sup>10</sup>.

Aceste imagini ale morții rituale sunt însoțite de imagini simbol, ca *madame Moarte* sau *doctorița mesteacăn*. Astfel, imaginea morții conferă realitate unei lumi dominate de lipsa celor mai importante valori ale civilizației omenești - lipsa legii și a libertății.

<sup>8</sup> I.Dombrovski, *Fakultet nenužnyh veščej*, p. 292

<sup>9</sup> I.Dombrovski, *Fakultet nenužnyh veščej*, p. 313

<sup>2</sup> Ibidem p. 47

Imaginea suprarealistă a realității înfățișate de Dombrovski precede mitologia postmodernă a golului, a morții care se va dezvolta din imaginea suprarealistă a terorii, eliberată de conjunctura istorică și proiectată în atemporal. Această imagine va fi prezentă în operele unor scriitori ruși postmoderni ca Andrei Bitov, Sașa Sokolov, Venedict Erofeev, Viktor Pelevin, Viktor Sorokin, Nina Sadur.

Apreciem că romanele lui I. Dombrovski constituie o reușită deconstrucție din interior a sistemului totalitar și a realității generate de el, mai ales datorită echilibrului între concretețea momentană și simbolistica mitologică, între Trecut și Present, Cotidian și Veșnic. Finalul romanului e impresionant. Neiman, concediat de N.K.V.D. și fără slujbă, Kornilov, fostul arheolog devenit alcoolice și informator, și Zâbin, trecut prin grele încercări și eliberat, stau toți trei pe bancă, într-un parc. Straniul pictor Kalmâkov îi immortalizează pe o bucată de carton. Cei trei amintesc trei personaje istorice care au trăit la începutul erei noastre, Pilat, Hristos și Iuda (și nu pe Hristos între cei doi tâlhari răstigniți, cum apreciază unii cercetători). Pe fondul filozofico-istoric al operei, această scenă constituie o paradoxală variantă a istoriei sfinte, al cărei scop principal este acela de a demonstra necesitatea păstrării libertății interioare a individului.

Modelul exemplar al libertății interioare a lui Isus este urmat în roman nu numai de Zâbin, ci și de pictorul Kalmâkov ale cărui tablouri reprezintă subiecte contemporane pe fundalul veșniciei. Finalul optimist al romanului este motivat de miracolul salvării lui Zâbin și Neiman prin descoperirea aurului furat. Ironia lui Dombrovski cu privire la aceste miracole întărește și mai mult imaginea de coșmar a pseudorealității instituite de regimul totalitar ale cărui resorturi sunt demontate cu abilitate de autor.



## BERKELEY'S ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD

ALEXANDRA DUMITRESCU\*

**REZUMAT. Argumentele lui Berkeley pentru existența lui Dumnezeu.** Deși uneori suspectată a nu fi o filosofie autentică și coerentă (Furlong, 1968), teoria lui Berkeley (1685 - 1753) despre Dumnezeu și natura nu își contrazice premisele și se bazează pe argumente solide, fiind astfel cu totul altceva decât o presupunere clericală. În fapt, Berkeley nu recurge la argumente teologice și nici nu se bazează pe experiențe religioase pentru a justifica credința sa în argumente teologice și nici nu se bazează pe experiențe religioase pentru a justifica credința sa în existența lui Dumnezeu. Contrar concepției generale împărtășite de credincioși, filosoful empirist de origine irlandeză considera că în mod normal nu avem o înțelegere esau intuiție imediată a lui Dumnezeu. Teoria sa se dorește a fi o apărare a creștinismului bazată pe contracararea cartezianismului și a concluziilor ateiste care ar putea fi deduse din scrierile lui Locke și Newton.

*God is not a Mathematical Diagram.  
Knowledge is not by deduction, but  
Immediate by Perception or Sense at once.  
(William Blake, On George Berkeley)*

### 1. The role of God

Berkeley's argument for the existence of God is devised to solve the "tree in the quad" problem raised by his argument for immaterialism. Employing Locke's argument about color as a secondary quality, Berkeley shows that not only ideas of secondary qualities depend on the percipient, but also ideas of primary qualities such as shape, size, solidity etc. The obvious conclusion is that all ideas depend on somebody's perceiving them. This leads to the problem mentioned above: "Is the tree in the quad still there when there is nobody to see it?" or, as he formulates the question in the *Commonplace Book* (i.15)<sup>2</sup>: "You ask me whether the books are in the study now, when no one is there to see them."

The argument for the existence of God saves Berkeley's theory from clashing with common sense that assumes continuity, considering it to be contrary to *esse est percipi*, that leads to intermittency. Actually, as proved by entries 194 and 293a in his notebook (apud. Furlong 163), the 'intermittence as consequence of *esse est percipi*' was also Berkeley's earlier position (1707), though he felt quite uneasy with it. But as early as 1710, he came to understand that the intermittence implication of *esse est percipi* might be avoided by appealing to God. In the *Principles* (§ 48) Berkeley explicitly denies that intermittence is a necessary consequence of *esse est percipi* because, when we do not perceive things, there is "some other spirit" who perceives them. Resorting to God, Berkeley shows that his theory is not incompatible with common sense:

---

\* Faculty of Letters, Babes-Bolyai University, e-mail: alex\_d108@yahoo.co.in; arindam01@pcnet.ro

<sup>2</sup> Luce (ed.), 1944, George Berkeley, *Philosophical Commentaries*, Edinburgh

For tho we hold indeed the objects of sense to be nothing else but ideas which cannot exist unperceiv'd: yet we may not hence conclude they have no existence except only while they are perceiv'd by us, since *there may be some other spirit that perceives them, tho we do not...*

(Berkeley, *Principles*, 48)

Berkeley's concern for commonsense led him to ascribe it a place radically different from his initial position. Whereas in his earlier remarks entered in his notebook, common sense was at loggerheads with *esse est percipi*, it later became consistent with it. In *Three dialogues* (*Works*, Luce and Jessop (eds.), vol.2, pp.230-1) *esse est percipi* came to stand for a premise in the argument for the existence of God. The structure of the continuity argument in *Three dialogues* is sketched by Furlong as follows: "intermittence is false, continuity is true, i.e. commonsense is to be accepted, therefore God exists."<sup>3</sup>

Although he seems to have considered this commonsense belief in continuity as self-evident to anyone and therefore standing by itself, in no need of argumentative backing, Berkeley does offer a sketchy argument in the *Three dialogues*. There, Philonous considers that it is obvious that sensible things "have an existence exterior to my mind", since experience shows them to be mind-independent. From this, he somehow hazardously concludes that there should be "some other mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceiving them." (*Dialogues* 230f.). The argument is shaky, Furlong argues (Sosa, 166), because from distinct existence ("independent of my mind") is inferred continued existence (continuing to exist even when I do not perceive them).

## 2. Berkeley's arguments for the existence of God

From the *Principles* onwards, Jessop<sup>4</sup> contends, Berkeley worked out his reasoned case for the existence of a God whose very being could be deduced from his relation to the world. In what follows I will consider three of the arguments that Berkeley employs in order to prove the existence of God, as well as my opinion regarding Furlong's reaction to Bennett.

### 2.1. Continuity and passivity arguments

According to Bennett, Berkeley employs two arguments in order to prove the existence of God: the *continuity argument* and the *passivity argument*. The *passivity argument* first occurs in the *Principles of Human Knowledge*, 28-32, and it runs as follows:

1. Our ideas of sense are involuntary and not caused by us.
2. An external active substance must cause our ideas of sense.
3. Spirit is the only active substance.
4. Our ideas of sense are regular, teleological and beneficial to human beings.
5. Therefore, we should postulate the existence of a wise, benevolent Spirit, who causes our ideas of sense.

The *continuity argument* has also been called the *distinctness argument* (Ayers<sup>5</sup>, 123, Sosa). It is sketchier than the passivity argument, Furlong remarks, and it occurs only in the third of the *Three dialogues*, he believes. Ayers (Ayers, 122), however rightfully holds that the contrary is true: the continuity (distinctness argument) also occurs several times (even if in a summarized form, sometimes) in the Second Dialogue and is as developed as the *passivity argument*. Here is one of the several accounts of the distinctness/continuity argument:

<sup>3</sup> E.J. Furlong, 'Berkeley and the Tree in the Quad', in Gale W. Engle (ed.), 1968, *Berkeley's Principles of human Knowledge*, p. 165.

<sup>4</sup> T.E.Jessop, *Berkeley as Religious Apologist*, in Steinkraus, Warren E. (ed), 1966, *New Studies in Berkeley's Philosophy*, Rinehart and Winston, Inc, New York and London, p. 98

<sup>5</sup> M.R.Ayers, 'Divine Ideas and Berkeley's Proofs of God's Existence', in E. Sosa (ed.), 1987, pp. 115-128

When I deny sensible things an existence out of the mind, I do not mean my mind in particular, but all minds. Now it is plain they *have an existence exterior to my mind, since I find them by experience to be independent of it. There is, therefore some other mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceiving them:* as likewise they did before my birth, and would do after my supposed annihilation (*Dialogues*, 230f. Italics mine)

Bennett identifies the following structure of the *continuity argument* expressed by Philonous (cf. 1968:380):

1. "No idea, and therefore no collection of ideas can exist when not perceived by some spirit".
2. Sensible things ("objects", as Bennett calls them) are collection of ideas, so they cannot exist unless perceived by some spirit.
3. Sensible things do exist sometimes even if not perceived by any human agent (or finite spirit).
4. Therefore, there is some infinite (non-human) spirit that perceives sensible things in the intervals when no human perceives them.

Despite the fact that Bennett presents and analyses them independently, as two distinct arguments, Furlong considers that *continuity* and *passivity arguments* are just parts of the same reasoning. In his view, "Berkeley saw the continuity and passivity arguments as complementary portions of one proof, rather than as two separate pieces of reasoning." (Furlong, 167). As an argument for his position, Furlong invokes the comparative brevity of the continuity argument, devoted only three sentences in the *Three Dialogues*. M.R. Ayers (Sosa, 122) disagrees, saying that, although not always fully expounded, the continuity argument (or distinctness argument, as he calls it) is "expressed or summarized within a few pages" at least four times in the Second Dialogue.

Against Furlong's explanation, I propose the following hypothesis: the reason for relative sketchy treatment of the *continuity argument* is due more to its consistency with common sense than to its confusion, in Berkeley's mind, with the *passivity argument*. As Furlong himself noticed, Berkeley was quite uneasy with the intermittence that could be inferred from *esse est percipi* (*Philosophical Commentaries*, entries 194 and 293a), more so because it contradicted common sense. As *Principles* (§48) and *Three dialogues* (*Works*, Luce and Jessop, Eds. vol.2, pp.230-1) prove, he tried hard to work out a way of avoiding the intermittence consequence of *esse est percipi*. This he found by means of appealing to God for solving the tree in the quad problem. As it was in agreement with common sense to say that things do not disappear when not perceived by someone, Berkeley considered it useless to devote too much time or energy to proving what he and his audience considered to be the obvious.

Another argument against Furlong's position is that the argument for continuity and the passivity argument, although they intertwine at times, play different functions in Berkeley's theory. The former accounts for the fact that things do not disappear when not perceived by a human agent, the latter accounts for the existence of God. The former lays the stress on perceiving, the latter on willing. If related to the existence of God, the former is an instrumental argument, resorting to God for bridging the intermittence gap, the latter is devised with the very end to prove the existence of God. Therefore, it makes sense to assert, *contra* Furlong but in agreement with Bennett, that the continuity argument and the passivity argument, though complementary, are not mere parts of the same arguments, but rather stand by themselves, as two separate pieces of reasoning.

## 2.2. *The Argument from Design*

To the previous arguments for the existence of God in *Principles* and *Three dialogues*, Michael Hooker (1982, 261) adds a third one: *the argument from design* proposed by Berkeley in *Alciphron*. Actually, Hooker contends, the fourth dialogue (“The Truth of Theism”) in *Alciphron* allows for three interpretations, dubbed by David Kline<sup>6</sup> as follows: the *analogical design argument* (D), the *orderliness of sense experience argument* (O) and the *sense experience/world connection argument* (C). Eventually, Kline quite rightfully shows that the persuasive power of these three arguments lies with their being considered together, as a single argument from design.

In what follows I will present Berkeley’s argument for God’s existence in *Alciphron* and some of my objections to it. The proof of God’s existence contained in the fourth dialogue of *Alciphron* is an inference from effect to cause, representing nothing but a version of the design argument (David Kline, in Sosa, p.129). Invoking the proof of sense perception, this attempt to prove God’s existence employs an argument parallel to the Cartesian argument for other minds. The *dramatis personae* of the dialogue are Euphranor, Berkeley’s spokesman, and Alciphron, a freethinker representing the Cartesians. Leading Alciphron to admit that from sense experience we may infer that men have souls, Euphranor proposes the idea that - following a similar argument- one may come to admit God’s existence as well:

From motions, therefore, you infer a mover as cause; and from reasonable motions (or such as appear calculated for a reasonable end) a rational cause, soul or spirit?... The soul of man actuates but a small body, an insignificant particle, in respect of the great masses of nature, the elements, and the heavenly bodies and system of the world. And the wisdom that appears in those motions which are the effect of human reason is incomparable less than that which discovers itself in the structure and use of organized natural bodies, animal or vegetable. A man with his hand can make no machine so admirable as the hand itself; nor can any of those motions by which we trace out human reason approach the skill and contrivance of those wonderful motions of the heart, brain, and other vital parts, which do not depend on the will of man... Doth it not follow, then that from natural motions, independent of man’s will, may be inferred both power and wisdom incomparably greater than that of the human soul? (*Alc.*, 146)

Euphranor’s argument for the existence of God has the structure of an inference for the best explanation. As I see it, it has the following structure:

- (a) All reasonable motions imply the existence of a reasonable mover, i.e. a soul or spirit.
- (b) There are complex natural movements not controlled by man’s reason.
- (c) Therefore, as cause of these movements, we may infer the existence of a reasonable spirit superior in wisdom and power to man.

As proof for the existence of God, Euphranor points out the analogy between soul and God: As a man’s soul is not given in sense experience (but it may be inferred from movements with reasonable ends), similarly, from the observation of the contrivance of natural motion, we may infer that these movements are due to God.

Reasonable as it seems, if it were taken as Berkeley’s last word, this argument would leave an open question: How can one understand which is a reasonable motion and which is not? Which are the specific motions that, upon seeing another’s body movements, make me think that there is a rational spirit behind them? Berkeley answers this question in the next step of his argument. The second step in proving God’s existence is again an inference to the best explanation:

---

<sup>6</sup> A. David Kline, *Berkeley’s Divine Language Argument*, in E. Sosa (ed.), 1987, 129-142  
226

Upon this point, I have found that nothing so much convinces me of the existence of another person as his speaking to me. It is my hearing you talk that, in strict philosophical truth, is to me the best argument for your being. (*Alc.*, 148)

So, the only appropriate explanation for a person's exhibiting linguistic behaviour is the existence of a mind. Resorting to evidence of animals exhibiting linguistic behaviour that sometimes even fits the context (Lorenz, 1963) may challenge this argument of Berkeley's. To such a challenge it may be objected that animals' behaviour may also betray the existence of a mind - a primitive one, indeed - but still a mind. A similar objection may be raised against the case of human language distorted after some accident or degradation. Such a case, we may hold, does not refute Berkeley's argument, but rather supports it because it points up the liaison between language behaviour and the existence of a mind.

The argument for other minds and the argument for the existence of God have an analogical structure: As the existence of mind is the best explanation for one's linguistic behaviour, the existence of God is the only adequate explanation for the unity of design, fit and purpose of nature. Nature represents the language that betrays the existence of God. Our perceptions of sensible things do not only prove God's existence, but they also play a paideic role: they represent the means by which we are taught, informed and instructed. They represent not only the object of natural science, but they also provide a kind of moral guidance, pointing out what is beneficial and what is detrimental:

By sensible signs [...] and by innumerable combinations of these signs we are instructed and informed in their different natures, we are taught and admonished what to shun, and what to pursue; and are directed how to regulate our motions, and how to act with respect to things distant from us, as well in time and place [...]. (*Alc.*, 149)

Such a view, one might object, betrays Berkeley's bishopric *partis pris*, his biased position regarding God. Despite this, one should also admit that here, once again, Berkeley manages to put his belief in a quite coherent form, so that to become palatable to reason as well. Moreover, one must notice that, apologetic as it may seem, the fragment quoted above is not useless in the economy of the argument as a whole. It is actually quite useful to the argument because it is here that Berkeley explains how, in his view, sensible signs act as God's language, emphasizing what entitles him to contend that they stand for a coherent language betraying the existence of a mind higher than the human spirit.

### 3. God as ultimate explanation

As pointed out earlier in this paper, Berkeley resorts to no theological argument or religious experience to prove the existence of God. This is so because Berkeley tries to limit his argumentative tools to the instruments of logic so that he may converse on common grounds with Cartesians, to de-construct their positions with their own tools. It goes without saying that proving the existence of God seems to be a task usually taken over by believers, almost never by non-believers. Thus, it constitutes itself as a circular endeavor: one tries to prove the existence of God starting off from a belief in this existence. It is this very circularity that Berkeley tries to avoid by grounding the existence of God on argumentative proofs, not on theological arguments, religious certainties or experience. On the other side, by its very definition, belief in God is a matter of belief, not of reason. Although he seems to have avoided involving reference to God into his theory, Berkeley eventually resorts to it in order to bridge the gap between his *esse est percipi* and common sense. He is, then, put in the situation to provide an argument for the existence of God. By trying to prove the existence of God by means of arguments, i.e. rationally and logically,

Berkeley finds himself in a tradition of thinkers that try to accommodate religious beliefs with rational developments in science and philosophy. This approach to Berkeley has not been researched sufficiently so far. In what follows I will try to see which is Berkeley's place and how does he fit (if at all) into this stream of thought.

In his 'A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein'<sup>7</sup>, Karl Popper discusses the explanatory function ascribed to God by Berkeley. For Berkeley, God was the "ultimate explanation" (p. 446), the true or real cause beyond all physical phenomena. This view of Berkeley stands in utter opposition with the conceptions that may be inferred from the positions held by Newton and Locke.

For Newton, everything that could be explained mathematically, should be explained so. What cannot be explained by resorting to mathematics, should be explained as the direct action of God. God is thus an explanatory remainder: the only portion of reality left to him is the one that cannot be justified by mathematics and science in general. What results is a picture of the world that is prone to eliminating transcendental causes. As soon as science had explained everything, there would be no place and no rôle left for God, and this will entitle Nietzsche to declare, two centuries later, that "Got ist tot". This is the outcome of a process that involved several steps (H.R.Patapievici, 2001, 62). The first step (i) recorded by some presocratic thinkers, consisted of references to the existence of *God as the only explanation*, i.e. all natural phenomena were ascribed to God(s), whose benevolence people tried to seek and never challenge. [This step was presumably preceded, Mircea Eliade holds (1968), by a pre-historic zero stage when there was no epistemic gap between humans and the world. They were part of the world, accepted it, took it for granted and never questioned it. This was perhaps the edenic stage mentioned at the beginning of all myths.]

Middle Age philosophers such as Cusanus (pp.45-46, Opuscula I) mark the next step (ii): *natural phenomena and realities are signs and symbols of a higher reality*. Despite the fact that it abolishes the continuity of natural, human and super-natural existence, this was still a picture of the world that preserved the coherence and isomorphism of the previous one.

These steps do not only represent temporal sequences pertaining to the development of rational thinking; they may also stand for stages in a particular thinker's train of thought. It is interesting to note how some of these steps are paralleled by Berkeley's own thinking. As proved by Popper (446) and consistent with (i), Berkeley believed that everything might be explained through God's actions. But he never invoked his belief as evidence or axiom in any of his argument. The second position (ii) presents similarities with the analogical argument from design in *Alciphron*.

From motions you infer a mover or a cause; and from reasonable motions a rational cause, soul or spirit [...] Doth it not follow, then that from natural motions, independent of man's will, may be inferred both power and wisdom incomparably greater than that of the human soul? (Alc., 146)

The third step (iii) marks a radical breach with the previous ones and it stands in utter opposition with Berkeley's opinions. With Adelard of Bath (*Questiones Naturales*, 1137), although the existence of God is still accepted, he does not resort to God for explanation: "*Nature and its order should not be confused with God.*" A.C.Crombie<sup>8</sup>

<sup>7</sup> *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4, 1953, later published as chapter 6 of his *Conjectures and Refutations*, 1965, Routledge and Kegan Paul Ltd, London

<sup>8</sup> A.C.Crombie, 'Science', in: Austin Lane Poole (Ed.), *Medieval England*, Oxford: Clarendon Press, vol.II, 1958, Chap. XVIII, pp.577-84

considered Adelard of Bath's position to be "the first explicit assertion in the Middle Ages that recognition of divine omnipotence did not preclude the existence of proximate natural causes". This course of development led to the seventeenth-century position (iv) of Joshua Childrey (*Brittannia Baconica*, London, 1660): "Give unto Nature the works that are Nature's and unto God, those that are God's". With his trust in mathematical explanations, Newton also cherished this point of view.

It is against this belief that Berkeley held, *contra* Newton, that, despite the fact that the world may be explained scientifically, the real causes that underlie physical causes are transcendental causes:

Berkeley believed in causes, even in 'true' or 'real' causes; but all true or real cause were to him 'efficient or final causes' (Siris, 231), and therefore *spiritual* and utterly beyond physics (cf. *Three Dialogues*, ii). He also believed in true or real causal *explanation* (Siris, 231) or in 'ultimate explanation'. This, for him, was God. All appearance are truly caused by God, and explained through God's intervention. (Popper, 446).

Believing that there can be nothing physical behind the physical phenomena, Berkeley tries to oppose the process of separating the two explanatory models, the scientific or natural vs. the theological one. His position is structured as a polemical reaction to:

- (a) contemporary science for which natural causes stand as sufficient explanation;
- (b) Descartes, with his rational position based on an abstract philosophical procedure (Jessop, 99);
- (c) The consequences possible to be drawn from Newton's theory. The conception of absolute time and space tends to perfect the mathematical explanation of the world. Thus the God-hypothesis and its explanatory value are rendered useless, despite the fact that Newton never intended to reach that far.

Berkeley did not intend to provide an explanation for natural phenomena, but to investigate the conditions of any explanation, which are, for him, perception and reasoning. Thus, the existence of God is inferred from sense data and the existence of other minds (the analogical argument from design).

Summing up, the main aims of this paper have been to:

- (a) stress the role of common sense with respect to Berkeley's continuity argument for the existence of God;
- (b) suggest, against Furlong, an alternative reason for Berkeley's relative summary treatment of the continuity argument;
- (c) point out the different functions of the continuity and passivity arguments;
- (d) discuss the place of Berkeley's arguments for the existence of God in relation to the larger frame of European philosophical tradition.
- (e) explain Berkeley's position as standing for a reaction to contemporary attempts to shed away from the picture of the world both God and his explanatory role.

Unlike other modern thinkers (e.g. Childrey, Newton), Berkeley does not attempt to justify by divine intervention what could not be accounted for by scientific explanations. For him, God does not stand merely for an explanatory remainder that may be removed from the picture according as natural science advances. God becomes the prerequisite of any existence, perception and explanation. As described at the end of *Alciphron*, God is "a provident Governor, actually and intimately present, and attentive to all our interests and motions... throughout the whole course of our lives, informing, admonishing, and directing incessantly, in a most evident and sensible manner" (*Alc.*, 14).

This position points up once again to the complexity of Berkeley's thought. Although he avoids theological reasoning, the results he eventually reaches do display his religious belief. For him, God is not merely the explanation behind physical and natural phenomena, as He also guarantees the continuity and orderliness of perception, while, in some mysterious ways, through His language that we perceive as sensible signs, He guides humans in their everyday life.

### REFERENCES

1. Berkeley, G., 1948, A.A. Luce, T.E. Jessop (eds.), *The Works of George Berkeley*, London
2. Cusa, N., 1959, *Opuscula I*, ed. Paulus Wilpert, Hamburg: Felix Meiner.
3. Eliade, M., 1968, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris.
4. Engle, G. W.; Taylor, G. (eds.), 1968, *Berkeley's Principles of Human Knowledge*, Wordsworth Publishing Company, Inc.: Belmont, California
5. Lorenz, K., 1963, *Das Sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Verlag Dr.G. Borotha-Schoeler, Viena.
6. Martin, C.B. and Armstrong, D.M (eds.), 1968, *Locke and Berkeley*, New York, Doubleday.
7. Patapievici, H.R., 2001, *The Recent Man*, Humanitas: Bucharest.
8. Pitcher, G., 1977, *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul, London.
9. Sosa, E., 1987, *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland.
10. Steinkraus, W. E. (ed.), 1966, *New Studies in Berkeley's Philosophy*, Rinehart and Winston, Inc, New York and London.
11. Tipton, I.C., 1974, *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, Methuen&Co Ltd., London.
12. Turbayne, C. (ed.), 1982, *Berkeley. Critical and Interpretive Essays*, University of Minnesota Press



## LUPTA ROMÂNILOR-AMERICANI PENTRU UNITATEA NAȚIONALĂ

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

**ABSTRACT. The Romanian American's fight for national unity** This paper show up the Romanian American's contribution to the unification of Transylvania with Romania. At the beginning of the XX century, the most of the Romanian emigrants in America were from Transylvania, Banat, Bucovina and Basarabia, territories of the Austro-Hungarian Dual Monarchy. Arriving in America and living in Land of Liberty they no hesitates to fight for the liberty of their brothers and for the unity of Romanian nation. In order to promote their national cause they used press campaigns; they have holds assemblies of protest; they refused to serve in Austro-Hungarian army; they organized Volunteer's legions that have fight together with American soldiers; they send petitions to the president of USA, Woodrow Wilson; they break of their ecclesiastical ties with Transylvania's metropolitan seat and they submitted their Episcopate to the Holy See of Bucharest.

În contextul luptei românilor aflați sub jugul austro-ungar pentru libertate și autodeterminare și în tumultoasa evoluție spre realizarea României Mari, eforturile emigranților români din Statele Unite ale Americii ocupă un loc aparte. După cum indică cifrele statistice<sup>1</sup>, majoritatea românilor emigrați peste Ocean proveneau din provinciile române aflate sub ocupație străină: Transilvania, Banat, Bucovina și Basarabia. În primele decenii ale secolului al XX-lea, lupta românilor din aceste regiuni pentru drepturile naționale a atins punctul culminant. Emigranții români din aceste provincii au încercat să sprijine lupta fraților lor de acasă pentru drepturi egale cu celele națiuni conlocuitoare. Dovada acestei atitudini o constituie și faptul că una dintre temele majore vehiculate de presa românească de peste Ocean a fost această luptă sfântă. Ziarele, cum ar fi America, Românul American, Steaua noastră, Semănătorul, ș.a., nu au ezitat să prezinte aspectele acestei lupte și nici nu s-au sfiit să reveleze asupririle la care era expusă populația românească de către autoritățile austro-ungare. Mesajul principal pe care căuta să-l promoveze această campanie de presă era că românii sunt populația cea mai veche și cea mai numeroasă din Transilvania, iar acest fapt îi îndreptățește la drepturi egale cu celele națiuni conlocuitoare și la reprezentarea intereselor lor în forurile legislative ale monarhiei dualiste.

Trebuie precizat că până la izbucnirea primului război mondial, în anul 1914, tonul folosit de ziarele româno-americane în relatarea situației politice din Transilvania și a apelurilor adresate românilor a fost unul moderat. Această moderație era impusă de faptul că teritoriile românești erau încorporate într-un sistem administrativ care se bucura de recunoaștere internațională, inclusiv americană, iar opoziția față de această situație presupunea

---

<sup>1</sup> Cele mai pertinente informații statistice ni le furnizează Christine Avghi Galitzi în lucrarea *A study of Assimilation Among the Romanians of United States*, Columbia U. Press, New York, 1929. Potrivit estimărilor ei, 86,9 % dintre emigranții români erau din teritoriile aflate sub stăpânire austro-ungară.

adoptarea mijloacelor "legale" de protest<sup>2</sup>. Între timp, contactul zilnic cu realitățile vieții politice americane și cu principiile sistemului democratic de aici au contaminat presa emigranților români și i-a făcut pe românii-americani să-și continue eforturile pentru promovarea idealurilor naționale ale fraților lor aflați în robie. Izbucnirea războiului a schimbat condițiile și a afectat profund comunitatea românilor americani.

Începerea războiului a fost resimțită ca un șoc de opinie publică americană. Reacția inițială de oroare și dezgust a determinat autoritățile, pentru moment, să rămână departe de conflictele iscate de beligeranți. Puțin câte puțin, această atitudine s-a schimbat într-una de simpatie față de puterile aliate. Poporul american a realizat că este în detrimentul lor și a valorilor sacre ale libertății și democrației neimplicarea în război și, în același timp, a devenit din ce în ce mai conștient că fără sprijin american puterile aliate vor fi înfrânte de puterile centrale. În cele din urmă, ca rezultat al succesiunii evenimentelor, Statele Unite au decis să se alăture aliaților în lupta împotriva puterilor centrale.

Între timp, de la începutul războiului, românii americani au continuat să manifeste un puternic interes față de evoluțiile politice din țara de origine, sprijinind în totalitate aspirațiile teritoriale și lupta pentru unificarea națiunii române într-o singură țară.

O primă acțiune care a depășit limitele propagandistice anterioare, susținută în egală măsură în ziare și din fața altarelor, a fost refuzul categoric al românilor americani proveniți din teritoriile aflate sub dominația austro-ungară de a răspunde ordinelor de recrutare emise de consulatul ungar și în același timp evidențierea disocierii lor de eforturile și acțiunile războinice ale imperiului austro-ungar. La circularele emise de oficiile consulare și adresate preoților ortodocși români pentru a vesti popoului chemarea la arme, răspunsul l-au constituit adunările de protest conduse, mai întotdeauna, de preoți a căror rezoluție a fost mereu aceeași: *Vitejia românului e cunoscută în lumea toată. Părinții și strămoșii noștri au luptat în atâtea rânduri pentru împărat și țară dar răsplata a fost totdeauna împilări și nedreptăți. Luptând acum pentru Austro-Ungaria, luptăm pentru dușmanii de veacuri. De aceea răspundem: noi nu mai cunoaștem în America nici o autoritate austro-ungară care să ne poruncească sau care să aibă dreptul de a apela la noi. Rupem jurământul de credință și supunere, ce l-am făcut de silă regelui și guvernului unguresc și jurăm acum din a noastră convingere și credință că vom lupta cu toate mijloacele și pe toate căile împotriva, adjuțând cu avutul și sângele nostru pe cei ce luptă pentru prăbușirea Imperiului austro-ungar*<sup>3</sup>. Reprezentanții grupului etnic românesc și-au exprimat astfel public sprijinul pentru acțiunile puterilor aliate, anticipând corect că victoria acestora va aduce imperiul dualist asupritor în colaps.

Intrarea României în război în luna august a anului 1916 a radicalizat atitudinea comunității românilor americani. Ei s-au arătat încă o dată gata să ajute prin toate mijloacele unificarea tuturor românilor într-un stat național unitar. Ziarul *Steaua Noastră* publicat la New York, în editorialul său din 30 august 1916 intitulat *România a declarat război Austro-Ungariei*, a afirmat cu claritate că motivul principal al acestei acțiuni este unirea tuturor românilor într-un singur organism politic. Același articol afirma că românii-

<sup>2</sup> Alexandru Nemoianu, *The Romanian-Americans in World War I*, în *Buletinul Informativ al Cetrului de Studii și Documentare Valerian Trifa*, (B. I.) Jackson, Mi., nr. 6/ 1998, p. 15.

<sup>3</sup> Cf. textului *Petiției Episcopiei Române Ortodoxe din Statele Unite ale Americii de Nord către Președintele Woodrow Wilson*, Youngstown, Ohio, 15 noiembrie 1918. Textul petiției în limbile engleză și română a fost publicat în broșură la aceeași dată.

americani trebuie să-și ajute frații și că românii trebuie să-și dovedească dorința de a exista ca națiune liberă și unită<sup>4</sup>.

Când a devenit evident că Statele Unite se vor alătura în război puterilor aliate românii americani au început să acționeze cu și mai multă hotărâre. În 5 martie 1917, președintele Woodrow Wilson a preluat prerogativele supreme în Stat, la ceremonia de instalare participând și o delegație a Uniunii Societăților Fraternală ale românilor americani condusă de Pr. Ioan Podea<sup>5</sup>, alături de cea a Ligii Societăților Fraternală<sup>6</sup> condusă de Rudi Nan<sup>7</sup>.

De la acea dată cei doi lideri incontestabili ai românilor americani, Pr. Ioan Podea și Rudi Nan, vor participa la numeroase întâlniri. În acord cu liderii altor grupuri etnice (cehi, slovaci, sârbi, croați ș.a.) s-a hotărât înființarea de legiuni de voluntari care să fie trimiși pe front împotriva puterilor centrale<sup>8</sup>. Odată cu intrarea în război a Statelor Unite în 6 aprilie 1917 situația, atitudinea și contextul s-au schimbat. Din acest moment toate eforturile comunității românilor americani au căpătat o nouă dimensiune. Nu mai erau acțiunile unui grup etnic mic și marginal ci erau parte a efortului întregii națiuni americane. Aceste eforturi nu dovedeau numai interesul față de problemele din țară ci și nivelul lor de americanizare și de conștiință civică. Faptul că Statele Unite s-au alăturat puterilor aliate însemna, printre alte lucruri, că românii erau mai aproape de realizarea visului lor de înfăptuire a unității naționale. Românii americani nutreau mari speranțe că jugul tiranic ce i-a oprimat pe ei și pe strămoșii lor de secole va fi sfărâmat, în cele din urmă, pentru totdeauna.

Acțiunile românilor americani au fost intensificate și odată cu venirea unei "misiuni" din România. Scopul membrilor acestei misiuni, alcătuită din Pr. Vasile Lucaciu, Pr. Ioan Moța și Cpt. Vasile Stoica, era acela de a obține simpatie și sprijin din partea guvernului american pentru cauza României. În același timp, ei au sprijinit organizarea unităților de voluntari. Pentru realizarea acestor obiective sprijinul reprezentanților comunității românilor americani s-a dovedit a fi vital.

Românii americani au fost printre primii care au răspuns chemării președintelui SUA Woodrow Wilson de a se forma o armată de voluntari și în numai câteva luni câteva mii de români s-au înrolat în armată primind cetățenia americană<sup>9</sup>. Pentru mobilizarea eforturilor românilor americani s-au înființat un număr de organizații care s-au reunit alcătuind Comitetul Național al Ligilor Naționale Române din America. Acest comitet era

<sup>4</sup> Alexandru Nemoianu, *art. cit.*, p. 16; vezi și Gheorghe I. Florescu, *Românii Americani și Unirea cea Mare*, în B. I., nr. 6/ 1998, pp. 20-22.

<sup>5</sup> Preotul Ioan Podea este o figură complexă a vieții bisericești și sociale a românilor americani. În viața eclezială s-a remarcat ca unul dintre primii preoți misionari, întemeietori și organizatori de parohii, fondator și conducător al primului protopopiat ortodox roman peste Ocean, militant fervent pentru înființarea Episcopiei Misionară Ortodoxă Române din America. Pe plan social s-a remarcat prin multiple acțiuni culturale, sociale și politice, fiind pentru o vreme liderul de opinie al comunității ortodoxe române din America. La un moment dat a fost prins în mrejele socialismului apucând pe o cale ce îi va aduce caterisirea din partea Mitropolitului Nicolae Bălan. Autoritățile regimului comunist instaurat în România îi vor răsplăti zelul manifestat în propagarea cauzei socialiste oferindu-i postul de redactor șef la un ziar din Brașov și apoi funcția de director al Muzeului din același oraș.

<sup>6</sup> Uniunea și Liga erau cele două mari organizații fraternală din viața comunităților româno-americane. Ele grupau marea majoritate a Societăților culturale și de ajutor înființate începând cu anul 1902 de către emigranții români. Uniunea grupa preponderent societățile ai căror membri erau muncitori, în timp ce Liga reunea societățile intelectualilor. Pentru amănunte privind istoria acestor organizații se poate vedea Șofron S. Fekett, *Istoria Uniunii și Ligii Societăților Românești din America*, Cleveland, 1956.

<sup>7</sup> Alexandru Nemoianu, *art. cit.*, p. 16.

<sup>8</sup> Eforturile făcute pentru înființarea acestor legiuni sunt descrise cu lux de amănunte de profesorul clujean Gelu Neamțu, *În America, pentru Unirea Transilvaniei cu România*, Cluj-Napoca, 1997.

<sup>9</sup> Alexandru Nemoianu, *art. cit.*, p. 17.

condus de Vasile Stoica, în calitate de președinte, Pr. Ioan Podea și Ioan Sufană ca vicepreședinți. Obiectivul major al acestei organizații a fost obținerea sprijinului guvernului american pentru unirea tuturor românilor<sup>10</sup>.

În cursul anului 1918 implicarea comunității românilor americani pentru promovarea intereselor țării a fost și mai evidentă. În toate acțiunile întreprinse până la acea dată preoțimea ortodoxă română de peste Ocean jucase un rol fundamental. Este suficient să amintim de prezența protopopului Ioan Podea la cele mai importante întruniri și manifestări pro unire și pro România, precum și poziția privilegiată pe care atât el cât și ceilalți clerici o aveau în conducerea diferitelor organisme comunitare sau a ziarelor vremii, pentru a alunga orice urmă de îndoială în privința rolului major jucat de preoții și parohiile ortodoxe române de peste Ocean în realizarea marelui deziderat al unirii. Acest fapt a devenit mai evident în anul 1918, când majoritatea acțiunilor de amploare desfășurate de comunitatea românilor-americani au purtat girul Bisericii.

Înainte ca războiul să se fi sfârșit, într-un timp în care diplomația maghiară desfășura în Statele Unite o intensă propagandă menită să influențeze opinia publică și cercurile politice americane în favoarea punctului de vedere al guvernului de la Budapesta privind Transilvania, preoții și alți fruntași ai comunităților românești din Statele Unite s-au întrunit la 24 februarie 1918 în localitatea Youngstown din statul Ohio. La această întrunire, care a avut caracter de adunare națională și în același timp de congres bisericesc al românilor americani, au participat reprezentanți ai Legației României la Washington, inclusiv "primul nostru ministru plenipotențiar" de aici dr. Constantin Angelescu<sup>11</sup>, senatorul american I. G. Cooper și alți reprezentanți ai autorităților locale americane<sup>12</sup>.

Cei treisprezece preoți și cincizeci și șapte de delegați laici<sup>13</sup> în frunte cu protopopul Ioan Podea au redactat și aprobat în unanimitate un act solemn intitulat "*Hrisovul de închinare și supunere a Românilor ortodocși din Statele Unite ale Americii de Nord către Sfânta Mitropolie a Ungrovlahiei*". În acest act semnatarii declară că nu mai pot rămâne legați de Biserica din Transilvania robită, lipsită de drepturi și umilită și se supun, firesc, Bisericii din țara mamă. Pe atunci era mitropolit la Sibiu "*un om care dusesese compromisul cu autoritatea maghiară prea departe*", Vasile Mangra<sup>14</sup>, care, în opinia românilor americani, amăra sufletele tuturor românilor, și ale celor din Transilvania și ale

<sup>10</sup> Idem, *The Romanian-American Community and the Unification of Transilvania with Romania*, în B. I., nr. 6 / 1989, p. 6.

<sup>11</sup> Conform memoriului adresat de Ioan Podea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1937, memoriu publicat de ziarul „America”, ; XXXII, nr. 33, joi 18 martie, 1937, Cleveland, p. 3.

<sup>12</sup> Ioan Nicoară, *Brașovenii în fruntea luptei românilor din SUA pentru desăvârșirea procesului de unitate națională și politică de la 1 decembrie 1918*, extras din “CU MIDAVA- Muzeul Județean Brașov”, 1974-1975, p. 173.

<sup>13</sup> Cf. *Hrisovul de Închinare și Supunere a Românilor Ortodocși din Statele Unite ale Americii de Nord către Mitropolia Ungro-Vlahiei*, act consultat în Arhivele Centrului de Studii și Documentare Valerian Trifa, Jackson, Mi., SUA.

<sup>14</sup> Percepția românilor americani despre atitudinea Mitropolitului Vasile Mangra, ca de altfel și a multor români din Transilvania și nu numai, era în mare măsură distorsionată. Personalitatea controversatului Mitropolit este pusă într-o nouă lumină de cercetarea efectuată în ultimii ani de drd. Marius Eppel. O parte dintre rezultatele investigațiilor arhivistice și bibliografice au fost publicate (*Vasile Mangra (1850-1918). Contribuții la cunoașterea vieții și activității lui*, Editura Mirador, Arad, 2000, 123 p.; *Vasile Mangra. Activitatea politică 1875-1918*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 314 p.; *Vasile Mangra și noul activism politic*, în Revista Bistriței, XVII/2003, p. 241-246; *Stat și Biserică în Transilvania în timpul mitropolitului ortodox Vasile Mangra (1916-1918)* în Anuarul Institutului italo-român de studii istorice, vol. I, Cluj-Napoca, 2001, p. 128-140; ș.a.) restul urmând să fie făcute publice cu ocazia finalizării lucrării de doctorat.

celor plecați, dar rămași legați de întâmplările de acasă<sup>15</sup>. Deși nu se pomenește numele lui Mangra, din textul hrisovului rezultă cu claritate că de el este vorba.

*Acest Hrisov de închinare și supunere e un act de unire cu țara, înainte de unire. O anticipare și o pregătire. O idee măreață trimisă celor de acasă, menită să-i încurajeze la actul suprem al desprinderii de stăpânirea străină și la întoarcerea în sânul Țării, cum au făcut ei, de acolo, din America. Textul Hrisovului este emoționant și trebuie considerat ca un act fundamental al istoriei Transilvaniei*<sup>16</sup>. El face cinste și românilor din America, de atunci, care au știut să descopere și să exprime acest mijloc al unirii cu Țara, model și chemare de eternă memorie.

Din aceste motive redăm mai jos integral textul Hrisovului<sup>17</sup>, urmând să revenim cu unele comentarii.

*Hrisovul de închinare și supunere a Românilor Ortodocși din Statele Unite ale Americii de Nord către Sfânta Metropolie a Ungro-Vlahiei.*

*Noi, mai jos iscăliții, preoți și mireni, trimișii și împuterniciții poporului și Bisericii Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii de Nord, întruniți în sobor obștesc, pătruși de simțământul dreptății și al dragostei de neam,*

*Socotind că toți suntem din ținuturile românești robite de Ungaria, care vreme de zece veacuri nu numai că ne-au răpit și toată agoniseala noastră, câștigată cu grea trudă, ci pururea s-au năzuit să stârpească Limba, Crediința și Datinile noastre românești din moși-strămoși;*

*Socotind că din fața prigonirilor stăpânirii ungurești adevărații noștri luminători și înainte-mergători au fost siliți să-și caute scăparea în binecuvântatul Regat românesc, iar noi poporul muncitor, sărac și necăjit să venim peste țări și mări în acest dulce pământ al libertății.*

*Socotind că în toate zilele amarei noastre vieți, gândurile ni se îndreptau cu adâncă dragoste și neclintită nădejde spre liberul Regat al României, de unde așteptăm cu toții dezrobirea neamului nostru ajuns sub oblăduiri străine și dușmane;*

*Socotind că pe limanul unde ne aflăm în aceste zile de dureroasă încercare, cu munca brațelor noastre am ridicat noi lăcașuri sfințite întru slava lui Dumnezeu și pentru izbăvirea sufletului nostru creștinesc și românesc, și că aceste lăcașuri au stat până în ziua de astăzi în legătura de supunere cu Mitropolia ortodoxă română din Ungaria și Transilvania;*

*Socotind că ocârmuirea ungurească, potrivit planurilor ei de zdrobire a neamului românesc încăput pe mâinile sale a schimbat din temelie menirea acestei mitropolii și a întregii Biserici Românești din Ungaria și Transilvania prefăcând-o dintr-un așezământ de cultură și viață creștinească într-o unealtă de apăsare și chinuire;*

*Fiind convinși că prin legătura ce ar avea Biserica noastră din Statele Unite cu sus pomenita Mitropolie, ocârmuirea ungurească și-ar întinde asupra noastră și aici mâna sa aducătoare de stricăciune și chinuire;*

*Știind că în zilele de amară robie ale neamului nostru de pe plaiurile ardelene și ungurene, Sfânta Mitropolie a Ungro-Vlahiei ne-a apărat și povățuit trimițându-ne vrednici duhovnici și arhierei, singurii conducători ai poporului nostru pe acele vremuri;*

*Pentru deplina asigurare a drepturilor noastre bisericești, a credinței, a limbei și datinilor pe care străbunii le-au apărat cu cinste de-a lungul veacurilor,*

*Din al nostru cel mai curat îndemn și fără nici o silă din nici o parte*

<sup>15</sup> Antonie Plămădeală, *Românii din America anticipează unirea din 1918*, in Biserica Ortodoxă Română, CXVI, nr. 11-12/1978, p. 1302.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 1302-1303.

<sup>17</sup> Textul integral a fost publicat în țară abia în 1978 de P. S. Antonie Plămădeală, *art. cit.*, p. 1303-1305.

*HOTĂRĂM:*

*Ca nimeni dintre noi, fiii Bisericii românilor ortodocși din America nici preot nici mirean, de astăzi înainte să nu mai fie supus și nici să aibă nici un soi de legătură cu Metropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania, legăturile ce au fost, să se rupă și numai atunci să fie statornicite iarăși, când Transilvania și Țimurile Românești din Ungaria vor fi dezrobite, făcând parte din Regatul liber al României;*

*Întemeiem aici pe pământul acestei țări a libertății o Episcopie Românească de legea noastră a răsăritului, care de acum întotdeauna va purta numele de Episcopia Română Ortodoxă din Statele Unite ale Americii de Nord;*

*Supunem această Episcopie Sfintei Mitropolii a Ungro-Vlahiei, având să urmeze toate cele ce crede, mărturisește și hotărește această Sfântă Mitropolie, care singură va avea de acum încolo dreptul de a da îndrumări întru chivernisirea bisericii noastre;*

*Totodată, ne ținem datori în fața lui Dumnezeu și înaintea oamenilor să spunem cu toată tăria că prin acest cuvânt al nostru se rostesc nu numai cele una sută cincizeci de mii de Români ortodocși din S.U.A. ci și milioane de frați rămași sub stăpânirea ungurească al căror glas a fost întotdeauna și este astăzi mai mult decât oricând înăbușit de silnicii și prigoane și cu cari împreună de veacuri întregi ne-am străduit și ne-am jertfit pentru unirea întru libertate cu Regatul românesc.*

*Am făcut și iscălit acest Hrisov, întărindu-l cu jurământul nostru, în orașul Youngstown, statul Ohio astăzi în a douăzeci și patra zi a lunii februarie, anul de la nașterea Domnului și mântuirea noastră, una mie nouă sute și optsprezece, după socoteala Sfintei noastre Biserici a Răsăritului și una sută patru zeci și doilea an al Independenței Statelor Unite ale Americii de Nord.*

*Așa să ne ajute Dumnezeu, acum și în ceasul morții noastre, Amin.*

Hrisovul este așadar un protest deschis al românilor ortodocși la adresa stăpânirii austro-ungare, stăpânire care de secole a încercat să stârpească credința, limba și datinile poporului român și care acum și-a extins influența și asupra Bisericii Ortodoxe din Transilvania, făcând din ea o unealtă de aspirare.

Hrisovul este important și pentru că în textul lui se regăsește pentru prima dată ideea înființării unei Episcopii a românilor ortodocși din America. Hotărând înființarea *Episcopiei Române Ortodoxe din Statele Americii de Nord*, cei 70 de participanți semnatari ai documentului, decid supunerea acestei Episcopii Sfintei Mitropolii a Ungro-Vlahiei, deci scaunului mitropolitan din capitala României, anticipând astfel Unirea cea Mare.

Motivația acestui gest este că românii americani considerau că păstrând legătura cu Mitropolia de la Sibiu *ocârmuirea ungurească și-ar întinde asupra noastră și aici mâna sa aducătoare de stricăciune și chinuri*. Astfel stăpânirea politică, regimul politic, este invocat ca pretext pentru a renunța la jurisdicția Sibiului.

Pe baza hotărârii de la Youngstown din 24 februarie 1918 Pr. Ioan Podea a făcut demersurile necesare pe lângă secretarul de stat din Columbus, Ohio, pentru recunoașterea de către autoritățile americane a "Episcopiei" în 22 august 1918, primind recunoașterea oficială în ziua de 27 august 1918<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Rev. Elie Pop, *Reorganizarea Bisericii Ortodoxe*, în „America”, XXII, nr. 70, Vineri, 23 martie 1928, Cleveland, p. 1 și 3.

Hrisovul, redactat la Youngstown în 24 februarie 1918, nu a fost singurul act ce exprimă conștiința națională a românilor din America. Astfel, la 15 noiembrie 1918, la inițiativa aceluiași Ioan Podea *administrator protopopesc și membru al Consiliului Național Român* se adresează o petiție<sup>19</sup> către președintele S.U.A. Woodrow Wilson (1913-1921).

Petiția este adresată în contextul pregătirilor pentru Conferința de pace de la Paris, cu scopul de a determina pe președintele american, care se numără printre *bărbații rânduți de providența dumnezeiască să creeze o lume nouă cu popoare libere și fericite*, să susțină cauza unirii tuturor românilor într-un stat național unitar.

Semnarii petiției nu cer răzbunare, nici jertfe sau stăpânire asupra altora. *Toate cererile noastre se rezumă în dreptul de a ne stăpâni și guverna noi pe noi înșine, și de a ne împărți pâinea câștigată în sudoarea feței, cu frații noștri din România, cu care totdeauna am dorit unire și ei au dorit să se unească cu noi, să formăm o singură țară și un singur popor.*

Cererea aceasta este îndreptățită întrucât *nu cerem pământul altui neam, ci ceea ce este și a fost al nostru din cele mai îndepărtate timpuri.*

În altă ordine de idei semnarii consideră propaganda maghiară desfășurată de contele Albert Appony și alți emisari ai guvernului ungar un adevărat *atentat împotriva simțului de libertate și dreptate al poporului american.*

În încheiere, documentul reafirmă dorința nemărginită și dreaptă pentru unirea Transilvaniei, Banatului și Bucovinei cu România.

Cel de al zecelea capitol al petiției informează pe președintele american ca preoții și mireni, reprezentanți ai celor 150.000 de români ortodocși din America, au hotărât supunerea bisericilor din America scaunului mitropolitan din București: *Un act mareț au săvârșit românii din America în zilele de 9-10 martie 1918<sup>20</sup> în timpul când se părea că steaua României a apus, când armata germană jubila în București și când Berlinul, Ungaria și Bulgaria își întindeau hotarele pe pământul românesc și frații noștri din Transilvania plângeau pe mormântul nădejilor lor. Ne mai având alte legături cu cei de acasă decât cele bisericesti, care indirect ne legau și de guvernul maghiar, în ziua de 10 martie am rupt aceste legături, întemeind aicea o Episcopie Ortodoxă Română, pe care am supus-o jurisdicției Metropoliei din București, ca și în felul acesta să dovedim că vrem desfacerea de Ungaria și Unirea cu România, de la care totdeauna am așteptat mântuirea noastră.*

La această petiție, semnată de aproximativ 100 de persoane, a fost anexat și textul Hrisovului de închinare.

Aceste documente sunt importante și pentru că reprezintă unul dintre puținele momente din acea perioadă în care românii, clerici și mireni, și-au dat mâna acționând unitar, punând interesele naționale și bisericesti deasupra pasiunilor mărunte care i-au dezbinat de atâtea ori.

De asemenea, cele două documente (Hrisovul și Petiția) sunt două inițiative de succes ale protopopului sau administratorului protopopesc Ioan Podea, inițiative care, într-o oarecare măsură *anticipează și pregătesc*<sup>21</sup> actul istoric de la 1 Decembrie 1918: Unirea Transilvaniei cu țara mamă. Despre evenimentele din Youngstown 1918, Ioan Podea

<sup>19</sup> Vezi textul petiției și la N. Streza, *Petiția Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii de Nord, către președintele Woodrow Wilson*, în "Glasul Bisericii" (G. B. ), XXXVII, nr. 9-12/1978, p. 1132-1135. În textul publicat de N. Streza apar mai multe greșeli datorate, probabil, transcrierii.

<sup>20</sup> Apare data de 9-10 martie după stil nou = 23-24 februarie stil vechi.

<sup>21</sup> Antonie Plămădeală, *art. cit.*, p. 1302.

declară, într-un memoriu adresat Patriarhului Elie Miron Cristea și publicat în ziarul America, următoarele: *Am făcut atunci și o mare faptă bisericească, înființând o episcopie și o mare faptă românească alipind bisericile la scaunul mitropoliei din București, ca o exprimare a voinței Ardelenilor de a se alipi la regatul României, tocmai când România se pregătea să încheie pacea umilitoare cu invadatorii ei, în martie 1918*<sup>22</sup>.

În concluzie, preoțimea română din Statele Unite ale Americii și-a adus o contribuție însemnată la susținerea dezideratului unirii tuturor românilor. Prin promovarea unei vii campanii de presă, prin însuflețirea acțiunilor patriotice și prin păstrarea trează a conștiinței apartenenței la poporul român, au determinat și direcționat acțiunile românilor-americieni pentru pledarea cauzei naționale în fața națiunii și politicienilor americani. Chemarea la respingerea ordinilor autorităților austro-ungare, la ruperea legăturilor bisericești și politice cu regimul dualist, la punerea curajului și a vieții în slujba forțelor armate ale puterilor aliate, la sensibilizarea clasei politice americane pentru idealurile naționale ale poporului român și sprijinirea luptei acestuia pentru libertate, egalitate și democrație, a răsunat din amvonul bisericilor noastre și suflul patriotic a fost întreținut prin abnegația preoților români de peste Ocean și mai ales a protopopului lor Ioan Podea.

---

<sup>22</sup> Ioan Podea, „Un memoriu”, „America”, XXXII, nr. 33, joi, 18 martie 1937 Cleveland, p. 3  
238



## ASPECTE DIN OPERELE UNOR TEOLOGI ORTODOCȘI GRECI CONTEMPORANI FAȚĂ DE ÎNVĂȚĂTURA DESPRE BISERICĂ A PROTESTANTISMULUI

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

### **ABSTRACT. Aspects from the Works of Some Contemporary Greek Orthodox Theologians considering the Protestantism's Teaching on Church.**

The orthodox greek theologians Ioannis Karmiris, Nikos Nissiotis and Nikos Matsoukas, in their papers, with dogmatic competence, delimit the protestant ecclesiology of the orthodox one, they increase the theandric nature of the Church and the inseparability between the seen and the unseen aspect of that, the distinct states through grace, in the Church – the clergy (bishops, priests and deacons) and faithfuls, the intern and extern apostolic succession, categorically pronouncing against *Branch theory*. They insist on pneumatologic and hristologic foundation of Church on its authority, and the objectiv (intensiv) aspect of the catholicity of Church, combating the impersonalism and they remark the lake of every progress regards the protestant conception on priesthood.

Also they stand out the institutional and the sacramental aspect of Church, the importance of sacramental priesthood, the relationship Christ-Holly Ghoste-Church, the theandric constitution of the Church and the solidarity between the mystery of Church and de mystery of Christ and increase the quality of organ of salvation and infallible authority in matter of faith of the theantropic organism, as well as the hierarchic sinodal structure of Church.

Church have to renew itself always in regards the human element what means not the change of traditional stucture of Church, which has revelated foundation.

Church is not a simple assembly, but communion, through it been continued Christ's work of selvation, through Holly Ghoste, in history.

Eclesiologia oferă esența doctrinară a confesiunilor creștine. Din acest motiv problema eclesiologică este mereu actuală și hotărâtoare pentru refacerea unității creștine, fiind nelipsită din gama temelor supuse dezbaterii în orice dialog interconfesional, bilateral sau în cadrul Mișcării Ecumenice. Aceasta, deoarece, așa cum spunea teologul grec Andrutsoș: “dogma despre Biserică a devenit, îndeosebi de la Reformă înainte, un punct controversat. În aceasta se concentrează toate deosebirile dogmatice dintre Biserici și din aceasta se desfășoară și totodată, se dezvoltă ca dintr-un principiu unitar sistemele dogmatice ale Bisericii Ortodoxe, ale Bisericii Apusene și ale Protestantismului”.<sup>1</sup>

În dialogul dintre Ortodoxie și Protestantism, cu privire la eclesiologie rămân deschise: problema ființei Bisericii (teandria), identificarea adevăratei Biserici, rolul acesteia (așezământ al mântuirii și autoritate infailibilă) și elementul cheie, din perspectiva ortodoxă – chestiunea preoției speciale în succesiune apotolică și sacramentalitatea Tainei Hirotoniei.

---

<sup>1</sup> Hristu Andrutsoș – *Simbolica*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 67 (trad. Prof. Iustin Moisescu).

Este firesc să existe preocupare pentru acestea în Teologia ortodoxă greacă contemporană. În cele ce urmează vom expune poziția teologilor: Ioannis Karmiris, Nikos Nissiotis și Nikos Matsoukas, față de aceste aspecte doctrinare de o importanță fundamentală.

### 1. Ioannis N. Karmiris (1904 - 1992)

Ioannis Karmiris, licențiat în Teologie, Pedagogie și Filologie, s-a specializat în Teologie Sistemătică la Berlin, Bonn, Hamburg, München și Paris, a obținut două doctorate în Teologie, a fost conferențiar, apoi profesor de Teologie Dogmatică și Simbolică și Teologie Morală și decan al Facultății de Teologie a Universității din Atena, membru al Academiei Elene și o perioadă președinte al acesteia. A predat și la Universitățile din Uppsala, New York, Boston și Belgrad, fiind o voce autorizată în materie de Teologie Dogmatică. Opera sa, însumează peste 70 de titluri, dintre care “multe reprezintă contribuții teologice deosebit de importante și opere de sinteză remarcabile, din punct de vedere istorico-dogmatico-simbolic și ecumenist”.<sup>2</sup>

Încă de la începutul carierei sale, preocuparea teologului grec a fost de a defini foarte exact poziția Bisericii Ortodoxe față de celelalte Biserici creștine și relațiile ei cu acestea. Pe această linie se înscrie lucrarea *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, care oferă o cercetare istoric-dogmatico-simbolică a Protestantismului din punct de vedere ortodox, ceea ce este important și necesar, deoarece “nici ortodocșii n-au cunoscut adânc și multilateral Protestantismul în sine și în relațiile sale cu Ortodoxia și nici protestanții n-au cunoscut bine Ortodoxia pe care mai ales unii din ei au identificat-o aproape cu romano-catolicismul, sau și-au scos cunoștințe despre ea din izvoarele romano-catolice...unica bază și punct de plecare sigur pentru continuarea relațiilor prietenești și ducerea mai departe a discuțiilor și tratativelor de unire cu protestanții în limitele și pe urma săpată de aproape patru veacuri, pe care a urmat-o oficial sau neoficial Biserica și teologia ortodoxă”.<sup>3</sup>

Lucrarea prezintă relațiile bisericești oficiale sau semif oficiale ale Bisericii Ortodoxe cu Protestantismul de la Martin Luther și Philip Melancton până la Mișcarea Ecumenică din perioada contemporană. Bisericile provenite din Reformă – numită “a patra mare schismă”<sup>4</sup>, după cele din 381, 451, 867 și 1054 – luterană și calvină se situează la urmă în ordinea apropierei dogmatice de Biserica Ortodoxă. Reformatorii cunoșteau foarte puțin învățătura Bisericii Ortodoxe, dar au încercat să se bazeze pe aceasta împotriva papalității. Autorul își exprimă regretul că în această perioadă nu a fost posibilă o mai mare apropiere între Ortodoxie și Protestantism, înainte de fixarea învățăturii dogmatice a acestuia din urmă, în cărțile simbolice, căci “atunci când Protestantismul a cunoscut creștinismul ortodox, în timpul lui Ieremia al II-lea, Mitrofan Kritopulos, Kiril Lukaris, era prea târziu, fiindcă Protestantismul, prin marea sa victorie contra papalității, prin teologia protestantă și prin cărțile lui simbolice, ce au primit oarecum autoritatea de Sfântă Tradiție în Protestantism, cristalizându-se, întărindu-se și răspândindu-se în mijlocul țărilor mari și puternice, nu au mai putut desigur ca tăgăduindu-se pe sine să se apropie și să se unească cu Biserica Ortodoxă”.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ioan I. Ică – “Teologul ortodox Ioan Karmiris și preocupările sale ecumeniste” *Ortodoxia* nr.2/1970, p. 227.

<sup>3</sup> Ioannis N. Karmiris - *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, Αθηναις, 1973, p. 8-9.

<sup>4</sup> *Idem* – *Ορθοδοξία και Ρωμαιοκαθολικισμός*, II, Αθηναις, 1985, p. 10.

<sup>5</sup> *Idem* - *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, p. 39.

Pe lângă monumentală lucrare privind *Monumentele Dogmatice și Simbolice ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, în 2 volume (1961-1968), 1056 p., Prof. I. N. Karmiris ne-a oferit și o impresionantă monografie *Eclesiologia ortodoxă*, Atena, 1973, 831 p., de fapt aceasta e volumul V din tratatul său de *Teologie Dogmatică și Simbolică*<sup>6</sup>

Biserica, după el este extensiunea lui Hristos. “Hristos însuși, Cel ce este dinainte de veci în sânul Tatălui și la plinirea vremii s-a făcut om și este și viețuiește pururea cu noi și lucrează și măntuiește și se extinde peste veacuri”,<sup>7</sup> organism divino-uman, nedespărțită de Hristos. “Biserica este înțeleasă de ortodocși ca viață nouă în Hristos și în Duhul Sfânt, ca unitate a vieții harismatice, întrucât ea este organismul viu, unitar, întreg Trupul lui Hristos din al cărui cap curge viața duhovnicească cea nouă în toate mădularele trupului, prin lucrarea Duhului Sfânt... Hristos, în calitate de cap și Biserica formează astfel o unitate duhovnicească, un organism unitar, viu și divin omenesc”.<sup>8</sup> Karmiris folosește expresia “natura teandrică a Bisericii”<sup>9</sup>, care nu trebuie înțeleasă în sens monofizit că dumnezeirea și umanitatea s-au contopit într-o singură natură, ci constituția ei divino-umană.

<sup>6</sup> Redăm *tabla de materii* a acestui tom pentru a reliefa caracterul exhaustiv al abordării problemei eclesiologice:

Cap. I Începutul și descoperirea Bisericii

1. Prima fază a Bisericii
2. A doua fază a Bisericii
3. A treia fază a Bisericii

Cap. II. Natura teandrică a Bisericii:

1. *Poporul lui Dumnezeu, Comuniunea credinței, Trupul lui Hristos. Aceasta este Biserica.*

- a) *poporul lui Dumnezeu*
- b) *comuniunea credinței*
- c) *Trupul lui Hristos*
- d) celelalte chipuri ale Bisericii
- e) Biserica nevăzută și văzută
- f) Sfinții și păcătoșii în Biserică

2. Sf. Treime în Biserică
3. Înșuririle Bisericii. Unitatea ei
4. Sfințenia Bisericii
5. Catolicitatea Bisericii
6. Apostolicitatea Bisericii
7. Infaibilitatea Bisericii
8. Indestructibilitatea și veșnicia Bisericii

Cap. III. Organizarea Bisericii pământești și relația ei cu cea cerească

1. Organizarea Bisericii pământești A. Clericii
2. B.Mirenii în Biserică
3. Regimul Bisericii
- a) Sistemul sinodal-episcopal al conducerii Bisericii
- b) Apostolul Petru
- c) Episcopul Romei
- d) Sinoadele
4. Raportul dintre Biserică și Stat
5. Biserica pământească și relația ei cu cea cerească

<sup>7</sup> *Idem* – Η ορθόδοξος Εκκλησιολογία, Αθηναι, 1973, p. 10.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 133-134.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 103.

Hristos a asumat Trupul Bisericii de la Întrupare, “întrucât în firea omenească asumată de El a fost cuprinsă și recapitulată toată omenirea”<sup>10</sup> Biserica Trupul lui Hristos este organ al mântuirii: “în acest trup se trăiește viața cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt și în el se procură harul, mântuirea și viața dumnezeiască a Capului, tuturor mădularelor trupului”<sup>11</sup>, căci “Hristos în calitate de Cap al Bisericii e izvorul pururea curgător al vieții dumnezeiești și a harului din ea, al Sfântului Duh care din Hristos curge neconținut în Biserică, fiind ca un fel de suflet al trupului”.<sup>12</sup>

Taina lui Hristos și Taina Bisericii ne sunt înfățișate de către Karmiris ca fiind solidare. “Nu poate exista Biserica fără Hristos, nici Hristos fără Biserică. Biserica nu are persoană sau ipostas propriu, Hristos fiind eul Bisericii.” Hristos și Biserica formează oarecum o persoană... e o unică persoană sau un unic ipostas al lui Hristos și al membrilor Trupului Lui..., dar sunt unite fără contopire și fără amestecare, se salvează existența de sine a ambelor, având loc între ele o misterioasă și neînțeleasă perihoreză”.<sup>13</sup>

Nu există o Biserică nevăzută, a celor aleși și una văzută, nedesăvârșită, a celor chemați, ci Biserica are un aspect văzut și unul nevăzut, dar acestea sunt neseperate, nevăzutul e prezent și se revelează în văzut: “Nevăzutul în Biserică e numai o latură a întregului văzut. Dar văzutul în ea se plungește în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului. El devine pentru ochii credinței vas al nevăzutului”.<sup>14</sup>

Biserica este organul de păstrare și transmitere a Revelației. “Totalitatea este considerată în Ortodoxie ca purtătoare și păzitoare a credinței dogmatice, pleroma, Trupul Bisericii din toate veacurile, cler și credincioși”<sup>15</sup> și “adevărurile de credință dogmatice sunt crezute și trăite de pleronea bisericească în Biserica ortodoxă... Pentru interpretarea și completarea ei Sf. Scriptură are nevoie de lumina Sf. Tradiții și în chip deosebit a Tradiției dogmatice autentice care se întinde de la Apostoli până la Sinodul VII Ecumenic”<sup>16</sup>, deci este exclusă învățătura protestantă despre sola Scriptura care conduce la răstălmăcirea Bisericii, care în concepția lui Karmiris, ce este în acord cu învățătura ortodoxă, se bucură de infailibilitate: “păzitoarea canonică și interpretul autoritativ al Sf. Scripturi și al Sf. Tradiții este Biserica cea condusă de Duhul Sfânt și ca atare, infailibilă”.<sup>17</sup>

Nu există o Biserică conducătoare sau învățătoare a clerului și una ascultătoare, a mirenilor, ci Biserica este structurată în ierarhie și laici, care se găsesc în stări harice deosebite: “Între credincioși există o distincție, între clerul sfințit prin Taina Hirotoniei preoțești și poporul laic”.<sup>18</sup>

Originea Bisericii este divină, ea nu este o asociație voluntară a celor ce au un crez comun, temelia Bisericii și a unității ei nu este de jos, din voința credincioșilor, ci de sus din Hristos.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>12</sup> *Idem* – “Σωμα Χριστου ὁ ἐστιν ἡ Εκκλησία” Εκκλησία nr. 15-16/1-15 august, 1962, p. 334-335.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>14</sup> *Idem* – Η ορθόδοξος, Εκκλησιολογία, p. 179.

<sup>15</sup> *Idem* – “Scurtă expunere a învățăturii dogmatice a Bisericii”, Glasul Bisericii nr. 5-6/1962, p. 459.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 463.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 464.

<sup>18</sup> *Idem* – “Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche” – Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Stuttgart, 1970, p. 86.

Profesorul Karmiris insistă asupra succesiunii apostolice și a sensurilor ei: intern de har și extern de învățătură. “Fiecare episcop este hirotonit de mai mulți episcopi în numele întregului episcopat, primind același har și aceeași învățătură pe care le-au avut toți Apostolii și toți episcopii și odată cu aceasta putând împărtăși preoților și prin ei credincioșilor eparhiei sale, același har și aceeași învățătură neschimbată care sunt în toată Biserica”.<sup>19</sup>

Succesiune apostolică nu înseamnă, cum ar crede protestanții, numai o continuitate istorică în rânduirea unor slujitori, “succesiunea apostolică nu se limitează numai la șirul istoric neîntrerupt al episcopilor, sau la succesiunea învățaturii apostolice (successio doctrinae), ci se extinde și la succesiunea apostolică a slujirii și demnității sfințitoare, ca și la șirul neîntrerupt al generațiilor de creștini din toate veacurile, la succesiunea apostolică a întregii Biserici. Aceasta, după moartea Apostolilor a fost purtătoarea generală și principală a apostolicității și a slujirii apostolice, ținând seama că Duhul Cincizecimii s-a răspândit nu numai peste cei doisprezece Apostoli, ci și peste tot poporul lui Dumnezeu, al legii celei noi și peste toată Biserica, prin mulțime de daruri transmise succesiv... În sensul acesta larg se poate spune că există o succesiune apostolică a tuturor credincioșilor botezați în Biserică, pe baza chemării lor la păstrarea mărturiei credinței și a învățaturii apostolice prin diferite daruri ale credincioșilor ce participă într-un anumit grad la întreita demnitate a lui Hristos, sub înrăurirea Duhului Sfânt, ce lucrează în Biserică”.<sup>20</sup> Așadar se poate vorbi despre succesiunea apostolică a întregii Biserici: “succesiunea apostolică înseamnă succesiune neîntreruptă de la Apostoli, a slujirii și harismei preoțești (și arhieresti) și anume continuarea succesivă a episcopilor până la noi, prin hirotonie canonică de către episcopi dinaintea lor, ca și transmiterea învățaturii, a rânduielii și puterii apostolice, deci înseamnă succesiune și credință și în mărturisirea apostolică și în slujirea și viața apostolică, nu numai a episcopilor, ci și a celorlalți clerici și credincioși, adică a întregii Biserici”.<sup>21</sup>

În consecință, prin aceeași învățătură de credință și același har, moștenite de la Sf. Apostoli, care au fost primii care le-au dobândit de la Hristos prin Duhul Sfânt, “apostolicitatea Bisericii nu e istorică, ci și totdeauna prezentă”.<sup>22</sup> Ea nu constă cum spun protestanții doar în conformitatea prediciei Bisericii de astăzi cu kerigma apostolică.

Teologul grec se pronunță categoric împotriva *Branch theory*, “Biserica Ortodoxă n-a ezitat să participe la Mișcarea Ecumenică, dar această participare, nu înseamnă că și-ar însuși acea teorie a ramurilor necunoscută Bisericii vechi”<sup>23</sup> și nu este de acord cu Karl Barth, care susține că nici una dintre Bisericile creștine nu mai poate ridica azi pretenția că este Biserica cea *una, sfântă, sobornicească și apostolică* din Simbolul credinței. “Biserica ortodoxă a învățat și propovăduit totdeauna în chipul cel mai solemn și categoric că ea este Biserica cea una a lui Hristos, singura adevărată, infailibilă și mântuitoare, care ține neatinsă și neschimbată învățătura descoperită de Domnul, învățată de Apostoli și dezvoltată în Sinoadele Ecumenice vechi și celelalte sinoade bisericesti și de Sfinții Părinți, singura învățătură pe baza căreia este cu putință unirea Bisericilor.. ea respinge teoriile neortodoxe despre *ramuri* sau *mădulare* ale Bisericii sau despre Biserici care merg

<sup>19</sup> *Idem* – Η ορθοδοξία, p. 466.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 396-397.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 316.

<sup>23</sup> *Idem* – Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας Αθηναι, 1953, p. VIII x 943.

împreună pe cale, etc. ca și tainele creștinilor neortodocși ca fiind săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe, adevăratul și singurul tezaur al harului dumnezeiesc și chivot al mântuirii”.<sup>24</sup>

Biserica Ortodoxă este catolică și ecumenică prin ființa ei, nu are deficiențe, ea are conștiința că este Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească, nu este echivalentă cu una dintre nenumăratele denominațiuni creștine. Prezența ei în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și la conferințele interconfesionale este determinată de dorința de a fi de folos celorlalte Biserici prin tezaurul învățaturii și Tradiției sale, în vederea realizării unității creștine.

Profesorul Karmiris arată insuficiența platformei dogmatice a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, nu este de ajuns doar credința în Hristos ca Mântuitor, singura cale spre unire este redescoperirea de către toate confesiunile a învățaturii dogmatice a Bisericii vechi, în integritatea ei. “Noi, ortodocșii credem că există o singură cale strâmtă, dar sigură, care duce la unitatea Bisericilor, adică întoarcerea Bisericilor, confesiunilor și ereziilor greșite la învățătura dogmatică, credința și tradiția vechii Biserici unite, pe care a păzit-o întregă și intactă numai Biserica Ortodoxă Ecumenică și pe care, pe drept, ea o propune ca singura bază sigură impusă de tradiția ei ortodoxă Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a luat ființă în 1948 la Amsterdam, fiindcă credința definită de el, în Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor al lumii nu este socotită suficientă și îndestulătoare de către ortodocși, cum am arătat atunci și am continuat să credem și să susținem totdeauna”.<sup>25</sup>

Unitatea creștină trebuie să aibă la bază unitatea de credință desăvârșită. “E nevoie de o unitate desăvârșită asupra dogmelor fundamentale de credință și necesare mântuirii căci ele constituie adevărul revelat, care nu poate fi decât unul, ca și Biserica”.<sup>26</sup>

În ce privește relațiile dintre Ortodoxie și Protestantism și progresul ce s-a realizat în dialogul dintre acestea, bilateral și în cadrul Mișcării Ecumenice, profesorul grec își exprimă optimismul rezervat, “un progres satisfăcător în opera de apropiere dintre Ortodoxie și Protestantism, fără să se deducă de aici și concluzia despre o apropiată unire a lor, întrucât Protestantismul, se înțelege el cel dintâi, n-a voit să accepte ca singura bază posibilă a unirii cu Biserica Ortodoxă, învățătura Bisericii vechi, neîmpărțite, a celor șapte Sinoade Ecumenice. Dar oricum, lucrarea săvârșită până acum trebuie să fie salutată ca un început plin de nădejdi, care trebuie să fie continuată prin toate mijloacele, cu o dispoziție și dragoste creștinească sinceră și reală”.<sup>27</sup>

## 2. Nikolaos A. Nissiotis (1924-1986)

Nikos Nissiotis a fost profesor de Teologie fundamentală la Facultatea de Teologie a Universității din Atena, a activat în cadrul Institutului Ecumenic de la Bossey – Elveția, fiind director al acestuia între anii 1966-1974, a participat la diferite dialoguri între Ortodoxie, Catholicism și Protestantism, este autorul a numeroase studii ce au ca temă aspecte interconfesionale, iar problema eclesiologică a constituit pentru el o preocupare deosebită.

Biserica are un caracter teocentric, ea nu este o simplă adunare a celor ce au o credință comună, sau a celor chemați la mântuire, ea nu se constituie printr-un act de mărturisire a credinței. Ființa ei nu o constituie ierarhia, aspectele juridice sau, cum spun

<sup>24</sup> *Idem* – Εκκλησιολογικά, Αθηναι, 1953, p. 4-5.

<sup>25</sup> *Idem* – “Biserica Ortodoxă Catolică și relațiile ei cu Bisericile eterodoxe și cu CEB”, Εκκλησία, XXVI 1949, p. 226.

<sup>26</sup> Ioan I. Ică – *art.cit.*, p. 234.

<sup>27</sup> Ioannis Karmiris – Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός, p. 398-399.

protestanții propovăduirea Cuvântului și administrarea corectă a sacramentelor. “Biserica apare ca realitate istorică prin care veacul Paracletului intru în istorie. Biserica nu e numai o adunare sociologică de oameni care au aceleași principii. Ea este înainte de toate împlinirea mântuirii în Hristos într-o formă concretă, istorică. Totalitatea harului treimic inspiră viața Bisericii. Pogorârea Duhului în ziua Cincizecimii într-un chip nou și special înseamnă completarea evenimentului Hristos printr-o revelație treimică mai departe... energia creatoare a Duhului este principalul element constitutiv al Bisericii. Biserica este receptacolul prezenței treimice în istorie prin acțiunea Duhului”.<sup>28</sup>

Punctul de convergență al tuturor eclesiologiilor este hristocentrismul. Hristos este centrul vieții Bisericii, pentru a fi un hristocentrism adevărat trebuie completat printr-o teologie trinitară și mai ales prin premisele sale pnevmatologice.

Toate tradițiile bisericești sunt de acord cu temeiul hristologic al Bisericii, dar lipsa temeiului pnevmatologic sau minimalizarea lui, conduce la înțelegerea antropomorfică a Bisericii, ca o instituție sociologică, căci ea există în Hristos, dar nu are legătură cu realitatea istorică, rămânând ceva spiritual, abstract, îndepărtat. “Numai Duhul unește Capul, Hristos, cu Trupul, Ecclesia istorică. Această unire este istoricește reală și în același timp evită fuziunea, confuziunea sau identificarea deplină și directă între Hristos și Biserica Lui”.<sup>29</sup> Scopul Pogorârii Duhului Sfânt este întemeierea Bisericii în timp. Apostolii constituie veriga de legătură între evenimentul istoric al Învierii și prezența istorică, permanentă a lui Hristos în poporul Său. “Această verigă de legătură între înviere și realitatea istorică a Domnului înviat este posibilă numai printr-o nouă intervenție a Sfintei Treimi, iarăși în timp, prin Duhul”.<sup>30</sup> Așadar relația cu Hristos cel înviat este posibilă numai în Biserică, prin lucrarea Duhului Sfânt prin care membrii ei participă la sfințenia lui Dumnezeu, nu prin credința congregației sau numai prin propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu.

Protestantismul în acțiunea sa de combatere a instituționalismului Bisericii romane și în încercarea de restabilire a echilibrului între divin și uman a mers prea departe neglijând importanța comuniunii eclesiastice. Astfel, Reforma “a înlocuit dreptul divin printr-un alt principiu... cel al Teologiei Cuvântului lui Dumnezeu, principiu biblic și just la început, dar care - în loc să mai aparțină Paracletului care-l difuzează comunității eclesiale - este deviat prin inspirația personală a protestantului”.<sup>31</sup> În felul acesta rezultă un antropocentrism mai pronunțat decât cel catolic, împotriva căruia se ridicase Protestantismul, căci este proclamată superioritatea creștinului față de instituția eclesiastică. Nu se mai vorbește despre viață sacramentală, Biserica nu mai sfințește pe om, căci nu mai are în ea nimic supra-istoric, toate acestea însemnând o distanțare de adevărul revelat. “Biserica se găsește - în lumea protestantă - în situația riscantă de a nu mai fi decât o adunare de oameni considerată păcătoasă și obiect al criticilor de tot felul din partea celor care predică și interpretează cuvântul lui Dumnezeu pe cont propriu”.<sup>32</sup>

Biserica nu trebuie identificată cu lumea, dar nici separată de aceasta, ea există în și pentru lume. “Ecclesia, deși instituită în istorie, nu este un circuit închis de operațiuni

<sup>28</sup> Prof. Nikos A. Nissiotis - “*Hristologia pnevmatologică ca premisă a eclesiologiei*” Glasul Bisericii nr. 3-4/1969, p. 357. (trad. și prezentare Ioan I. Ică).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>31</sup> *Idem* - L’Eglise, monde transfiguré - L’Eglise dans le monde, Paris, ed Mane - recenzie de Anca Manolache - Ortodoxia nr. 4/1970, p. 570.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 570.

sacramentale care nu au nici o legătură cu lumea... Toate imaginile despre Biserică, în Biblie reflectă dinamismul și obligația de a fi canalul prin care se revarsă în lume viața cea nouă, pentru a o reînnoi astfel”.<sup>33</sup>

Simbolul de credință apostolic denumește Biserica “comuniunea sfinților” datorită prezenței permanente a Duhului Sfânt care desăvârșește comuniunea, el este Duhul comuniunii.

Existența Bisericii în lume nu înseamnă doar prezența locală și istorică a lui Hristos, “ci că harul trinitar o pătrunde în fiecare clipă, făcând ca lumea să iasă din solipsismul ei, din autonomia ei antropocentrică spre teonomie și către comuniune divino-umană, căci ea este în lume în mod inseparabil și solidar cu lumea – nu într-o solidaritate etică ci într-una esențială și organică”.<sup>34</sup>

Biserica ca instituție este respinsă de Protestantism, nefiind considerată opera harismatică a Duhului Sfânt și este separată de eveniment, iar lucrarea Duhului Sfânt este văzută ca operând numai salvarea individuală. În Ortodoxie nu există primejdia abstractizării, căci Biserica este realitate divino-umană, eveniment permanent prezent. Biserica văzută, structurată nu permite o spiritualizare dochetistă. Hristos este evenimentul odată pentru totdeauna, Biserica este instituirea și continuarea lui permanentă în istorie sau eveniment teocentric. “O Ecclesiologie pneumatologică ar trebui să privească Biserica ca și evenimentul reînnoit continuu al Duhului și ca o realitate istorică stabilită. Dacă acțiunea Duhului este recunoscută ca o a doua revelare personală a lui Dumnezeu în istorie, dacă Cincizecimea înseamnă o nouă și decisivă epifanie a lui Dumnezeu – Unul Întreit în timp, care este tot așa de importantă ca și cea dintâi în Hristos și care este inseparabilă de ea, atunci Biserica este darul lui Dumnezeu permanent pentru oameni, dat în Hristos. Biserica, atunci, trebuie să fie acceptată ca taina cea mare, *mysterion par excellence*, zidirea, *oikodome*, sfântă a lui Dumnezeu, prin Duhul”.<sup>35</sup>

Hristos este prezent, în calitate de Cap al Trupului Său în această realitate văzută care este Biserica una sfântă, sobornicească și apostolică. Ecclesia realizează concret și vizibil prin puterea Duhului Sfânt comuniunea intratrinitară între oameni și în istorie “Ecclesia nu este în primul rând o *instituție sacră* nici o ordine legală și organizatorică, ci continuarea operei de mântuire a lui Hristos prin Duhul Sfânt în istorie. Duhul Sfânt creează prin harul Său comuniunea, el lucrează prin ea în istorie. El creează orânduirea harismatică prin persoane anumite și servește deci comunității euharistice, în timp ce o zidește după chipul lui Hristos (F.Ap. 20,28). Elementul instituțional e păstrat și depășit în același timp prin elementul euharistic-harismatic-sacramental, și nu invers”.<sup>36</sup>

Ortodoxia respinge ca fiind prea raționalistă, separația radicală între Biserica văzută și Biserica nevăzută. Biserica este comunitatea una în cer și pe pământ, fără aspectul văzut Biserica riscă să cadă într-un dochetism. “Tot ceea ce Biserica face acum, aici, în timp ce împărtășește harul mântuirii lui Hristos tuturor oamenilor, descoperă ființa sa nevăzută. *Cuvântul trup S-a făcut* înseamnă realismul suprem și o relație inseparabilă între timp și veșnicie, între ceea ce e văzut și nevăzut. Biserica are un sens tocmai ca Biserica văzută, întrucât ea descoperă adică nevăzutul în viața de toate zilele din cadrul acestei istorii.

<sup>33</sup> *Idem* – Hristologia..., p. 360.

<sup>34</sup> *Idem* – L’Eglise..., p. 33.

<sup>35</sup> *Idem* – “Hristologia...”, p. 361-362.

<sup>36</sup> *Idem* – “Creștinătatea ortodoxă, Biserica una și ecumenismul” Mitropolia Olteniei nr. 1-2/1969, p. 80 (trad. și prezentare Ioan I. Ică).



Elementul văzut are o valoare absolută, pentru că Duhul Sfânt ca Paraclet, ca a treia persoană a Sfintei Treimi se servește de el, pentru a dăruii tuturor oamenilor harul nevăzut și veșnic”.<sup>37</sup>

Deoarece se supune principiilor filosofiei istoriei, fiind influențată de pragmatism și procesul tehnologic, eclesiologia modernă riscă să transforme Biserica într-o societate umană cu caracter religios sau o organizație religioasă de asistență socială, înțelegând-o într-un mod simplist, este de părere autorul.

Nissiotis înțelege formula *Ecclesia semper reformanda* în sensul că “se poate vorbi de o schimbare a metodelor de propovăduire și de misiune, însă metodele nu țin de elementele constitutive ale Bisericii. Noi avem nevoie de o înnoire lăuntrică dinamică a credinței noastre în Biserica una a lui Hristos, care stă în continuitate istorică neîntreruptă”, nu în accepțiunea protestantă “o înțelegere complet greșită a ființei Bisericii care e întemeiată de Duhul Sfânt și o depreciere ieftină a continuității istorice a Bisericii”.<sup>38</sup>

Problema autorității în Protestantism este privită printr-o prismă falsă, potrivit tezei că Biblia este judecătorul Bisericii, iar cuvântul lui Dumnezeu este înțeles ca un cuvânt scris sau antologie de texte biblice. Scriptura propovăduiește întemeierea Bisericii, activitatea ei de continuatoare a lucrării lui Hristos în lume, existența oficiului ca parte componentă a vieții Bisericii în epoca primară și transmiterea lui mai departe. “Ortodocșii nu înțeleg aspectul instituțional al Bisericii în sensul unei autorități juridice centralizate, care ar fi într-un oarecare mod infailibilă, fără ca totuși să înlăture instituția ca un aspect pur exterior și de rangul al doilea al vieții Bisericii. Preoția nu este coloana vertebrală instituțională a Bisericii. *Laos theou* în plinătatea sa, preoți și laici reprezintă partea văzută a Trupului lui Hristos. Preoți și laici poartă în aceeași măsură răspunderea autorității Bisericii care, când e necesar, își găsește expresia în sistemul sinodal”.<sup>39</sup>

Teologul grec respinge teoria ramurilor Bisericii, precum și sincretismul interconfesional. Biserica cea una nu înseamnă suma tuturor confesiunilor. Teologia ecumenică nu este o încercare de împăcare a sistemelor dogmatice diferite, sau o complementaritate a Teologiilor confesiunilor creștine.

Există două tendințe teologice în eclesiologiile contemporane. Una pune accentul pe aspectul de *Trup al lui Hristos* reliefând caracterul de organism bisericesc, cealaltă se atașează exclusiv de noțiunea de *popor al lui Dumnezeu*, folosită de evanghelici pentru a arăta prezența Bisericii perpetuată de Cuvântul lui Dumnezeu, fără o organizare definită. Ambele noțiuni sunt folosite de Noul Testament, sunt două forme de exprimare, două aspecte ale aceleiași realități, care nu trebuie disociate și dezvoltate unilateral.

În Ortodoxie comunitatea și comuniunea în Biserică nu presupune eliminarea totală a distincției dintre persoane și în consecință laicizare. Aceasta ar însemna o cufundare în anonim, or credem într-un Dumnezeu personal, Sfinții Apostoli au nume concrete; nu trebuie suprimat caracterul personal al sacerdoțiului, iar clerul și poporul credincios au poziții distincte în Biserică. Pentru a explica raportul dintre episcop și membrii eparhiei sale se folosește analogia raportului dintre Hristos și Apostolii Săi. “Ortodocșii înțeleg să vorbească despre concepția euharistică despre episcopat, care se întemeiază pe slujirea liturgică. Așadar Ortodoxia evită pericolul de a separa în Biserică pe de o parte responsabilitatea pastorală și autoritatea juridică a clerului și pe de alta pe laici, apostolatul

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 81-82.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 87.

și ascultarea lor. Ea menține în privința clerului o distincție clară, un respect profund pentru cei care îi hrănesc pe credincioși în virtutea sângelui lui Hristos, dar nu este vorba despre un respect privit ca un drept divin de care laicul este privat, ci un respect în comuniunea iubirii. Deci nu există chestiunea distincției între *divin* și *profan* pentru a califica în acest fel cele două funcții: a ierarhiei și a laicului în Biserică”.<sup>40</sup>

Nissiotis refuză separația ontologică, calitativă dintre cler și credincioși și nu este de acord cu interpretarea funcțională a preoției, care este preferată de Protestantism. “Cuvântul funcție este nepotrivit (nefericit), căci el sugerează sarcini diverse îndeplinite pe baza unui acord comunitar care structurează un organism. Acest element funcțional este la baza tuturor organizațiilor sociale... Dar e mai bine să se vorbească de edificiul Duhului Sfânt care este Biserica, cu diverse vocații. Numai această interpretare a funcției speciale a sacerdoțiului personal permite să înțelegem de ce unele acte eclesiale sunt rezervate preoților. De îndată ce se vorbește despre vocație și nu de drept divin sau de funcție se vede că păstorii sunt total dependenți de comunitate și aceasta nu în virtutea funcției care le este atribuită printr-un drept oarecare, ci pentru că răspund unei vocații particulare a cărei esență este în mântuirea în Hristos și prin care trebuie să slujească comunitatea hrănind și păstorind pe membrii Trupului lui Hristos”.<sup>41</sup> Funcția nu poate să existe fără o comunitate euharistică. “Episcopii și preoții sunt într-o dependență totală, în același timp față de masa euharistică a Domnului (altar) și față de comunitatea credincioșilor”<sup>42</sup> de aceea ei sunt hirotoniți înăuntrul comunității, în timpul Sfintei Liturghii.

Preoția este expresia iubirii lui Dumnezeu, este cel mai mare dar făcut de Duhul Sfânt oamenilor.

### 3. Nicolaos A. Matsoukas

Teologul și filosoful grec contemporan Nikos Matsoukas s-a născut în 1934 în Tracia grecească, este licențiat al Facultății de Teologie din Tesalonic, unde devine asistent universitar, urmează apoi cursuri de Teologie biblică și sistematică și de Filosofie la Universitatea de Heidelberg, unde obține doctoratul. Este, în momentul de față profesor de Teologie Dogmatică și Simbolică la Tesalonic și decan al Facultății.

Poziția sa față de eclesiologia protestantă este exprimată în lucrările: *Protestantismul și Teologia Dogmatică și Simbolică*.

Cercetând din punct de vedere istoric și teologic, Matsoukas afirmă că în secolul al XVI-lea era necesară o reformă în Biserica romano-catolică, el face o descriere a unor caracteristici ale organismului eclesiastic al Apusului din această perioadă, care era unul static, închisat și determinat de formalități și reguli în toate manifestările sale. “Sistemul teologic, cu rigiditatea și intransigența sa juridică, cu puterea clericală, care culminează cu concentrarea acestei puteri în persoana papei și cu subordonarea omului față de o religiozitate formalistă, tiranică erau caracteristicile care puneau bazele unei instituții consolidate, de neclintit, nu numai în ceea ce privește problema credinței, dar și în relația omului cu orice fel de activitate. Astfel spus, exista o tutelă opresivă a puterii eclesiastice, asupra omului, în ansamblul său și asupra culturii acestuia”.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Idem* – “Le fondement ecclesiologique du plérôme de l’Eglise. L’unité du laïc et du clergé dans la tradition orthodoxe” – *Ministères et laïc*, Les Presses de Taize, 1964, p. 164-165.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>43</sup> Νίκου Α. Μάτσουκα – ‘Ο Προτεσταντισμός, Εκδοτός Π Πουρναρα, Θεσσαλονίκη, 1995, p. 28.

În aceste condiții și cu o frământare îndelungată de evenimente s-a declanșat Reforma, care introduce o nouă imagine a Bisericii și un sens al acesteia total diferite, se raportează la izvoarele creștinismului, la sfânta Scriptură, în special, și respinge din temelii structura pe care o avusese romano-catolicismul. “Conform primului principiu fundamental al Reformei, Biserica se raportează la o mișcare continuă, o reînnoire, reconsiderare și reformare a modului de viață și de gândire... în nici un caz mulțimea credincioșilor nu poate să-și urmeze corect calea și să păstreze în puritate înțelesul învățaturii creștine, dacă în continuu și fără încetare, nu se autoreformează... ca un singur trup al credincioșilor, Biserica, dacă se află în pericol de erodare de către puterile lumii, trebuie să reacționeze, să respingă elementele străine și să aplice acele reforme care ajută la menținerea corectă a conținutului Revelației”.<sup>44</sup>

Prin urmare *Ecclesia semper reformanda* este expresia care poate fi socotită că reprezintă principala caracteristică a Protestantismului, a primei Biserici ieșite din Reformă și a următoarelor grupări și denominațiuni protestante și neoprotestante, până în zilele noastre. Acest principiu însă, subliniază autorul “oricât ar fi de corect, trebuie să se încadreze în întreaga structură istorică și de funcționare a Bisericii”.<sup>45</sup>

Năruind structura tradițională a Bisericii romano-catolice, reformatorii protestanți, au dat, prin teologia lor, o nouă emfază învățaturii despre Duhul Sfânt Învățătura teologică a protestanților și predicilor lor aduc, neconținut în discuție Sfântul Duh, care intră în relație cu credincioșii. Această insistență este, pe de o parte în acord cu învățătura biblică, dar pe de altă parte, ea provine din dorința de a ataca și a modifica doctrina romano-catolică. Cuvântul lui Dumnezeu se adresează sufletelor oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt.

Accentuându-se în Protestantism învățătura despre Duhul Sfânt – persoana acestuia nefiind bine definită – împotriva hristomonismului catolic, s-a ajuns la un pnevmatomonism.

Cuvântul lui Dumnezeu se adresează sufletelor oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt. Acesta poate fi socotit un principiu fundamental al Protestantismului, care “scoate în evidență mai mult, sau chiar exclusiv relația omului cu Duhul Sfânt într-o sferă imaginară sau personală. Sfântul Duh însă nu se revărsă numai în suflete, ci și în întreaga comunitate și în istoria sa, contribuie la formarea trupului colectiv și este în dezacord cu reaua-credință a istoriei. Așa cum puterea, autoritatea răului este organizată și are o anumită ierarhie, tot astfel trebuie să fie organizată și să aibă o anumită ierarhie și Biserica. Se pare însă că această dimensiune scade, își pierde valabilitatea în viața Protestantismului”.<sup>46</sup>

Judecând din punct de vedere ortodox, acest principiu prezintă mari neajunsuri, deoarece nu se bazează pe factorul istoric și social. “Ca Trup al lui Hristos, Biserica este o comunitate istorică, care își urmează cursul în continuu într-o dezvoltare dramatică de idei și situații, într-o formă organizată. Cum am putea înțelege Biserica primară (προεκκλησία), care este Israel, ca o problemă a unei persoane sau a unor grupuri de oameni, fără o determinare clară a limitelor, mersului, vieții și activității acestui popor?”<sup>47</sup>

După Luther criteriul Teologiei este numai cuvântul lui Dumnezeu. Acest cuvânt îl întâmpină pe fiecare membru credincios al Bisericii.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 37.

Cuvântul lui Dumnezeu, în învățătura protestantă, este creatorul credinței și prin aceasta creatorul și susținătorul Bisericii, dar “Teologia se leagă de harul lui Dumnezeu și de trăirea personală a adevărului”<sup>48</sup>, deci este posibilă numai în Biserică, ține să precizeze Matsoukas.

Dumnezeu se adresează omului în mod direct. Nu este nevoie de nici o intermediere a reprezentanților papali și nici de o răscumpărare cu bani a iertării. “Elementul primordial în învățătura lui Luther este întâlnirea personală a omului cu Dumnezeu. Experiența sa personală a fost, de altfel, imboldul principal pentru întreaga sa încercare, pentru întreaga sa operă. Această experiență a sa a descoperit sensul biblic pur al pocăinței, care nu depinde de procedurile formale și juridice ale Bisericii romano-catolice”<sup>49</sup>.

Există un singur mijlocitor între om și Dumnezeu, și acela este Iisus Hristos (I Tim 2,5).

Toate aceste afirmații conduc la o “mare deficiență a Reformei și a Protestantismului ce i-a urmat. Această deficiență se referă la problema elcesiologiei”<sup>50</sup>.

Din dorința de a elimina orice intermediar creat între om și Dumnezeu s-a ajuns prin exagerare la înlăturarea Bisericii, organism teandric, indispensabil pentru mântuire. Aceasta poate doar să descopere curăția și mântuirea aduse prin cuvântul lui Hristos și prin Jertfa Lui.

Biserica nu este percepută, în Protestantism, ca fiind într-o continuitate istorică, ci într-o subordonare spirituală față de Sfântul Duh, iar această subordonare duce la distrugerea unității Bisericii, căci foarte des noi grupări entuziaste înființează *biserici*, în semn de protest față de laicizarea celor existente. “Astfel comunitatea harismatică a membrilor Trupului lui Hristos nu are o relație organică, indestructibilă cu profilul exterior și cel istoric al Bisericii”<sup>51</sup>.

Nu este luat în considerare aspectul văzut al Bisericii, nici factorul uman, constitutiv Bisericii. “Sfântul Duh acționează și edifică Biserica, chiar și în manifestările sale care se văd. Oamenii care primesc această harismă, lucrează și fac multe, dar într-o ultimă analiză toate acestea nu sunt lucrări ale lor. De aceea ceea ce se ia în calcul și are valoare unică este unitatea interioară a membrilor, credința însăși, iubirea și sentimentele statornice, care sunt dăruite de Duhul Sfânt”<sup>52</sup>.

Formularea din Confessio Augustana, articolul VII, “Biserica este comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia și se săvârșesc Sacramentele după cuviință”<sup>53</sup>, avea drept scop să atace și să reconsidere din temelii percepția romano-catolică despre organizarea Bisericii și despre modalitatea de a oferi mântuirea. “O atare formulare dogmatică despre natura Bisericii nu este greșită, deoarece în adâncul ei este biblică”<sup>54</sup>, dar rămâne problema autorității care poate constata unde se propovăduiește Evanghelia în mod nealterat și se administrează corect Sf. Taine, care este numărul Tainelor și sensul acestora, semnificația teologică, care în cazul Protestantismului a suferit modificări esențiale.

În ce privește învățătura lui Zwingli cu referire la Biserică, profesorul grec constată că acesta pune accentul cu multă emfază pe Biserica nevăzută, tainică, pe care o așează în opoziție față de cea văzută. Această Biserică există conform unei destinații irevocabile, de netăgăduit, dată de Dumnezeu pentru mântuire.

Predestinația este accentuată de Calvin, celălalt corifeu al Protestantismului, potrivit învățăturii lui: “ansamblul celor aleși și destinați pentru mântuire constituie comunitatea Bisericii celei nevăzute. Acestei Biserici, deci, care se diferențiază de cea

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>53</sup> C.A. art. VII – *Die Symbolischen...*, p.

<sup>54</sup> Νικου Α.Ματσουκα - *op.cit.*, p. 61.

văzută, îi aparțin doar cei aleși și mai exact cei destinați mântuirii de la începutul lumii”.<sup>55</sup> În tot cazul dominația Bisericii asupra tuturor faptelor omului și a evenimentelor istorice diminuează importanța Bisericii văzute.

Toți teologii ortodoxiei protestante acceptă fără reținere că Biserica lui Hristos, nu se poate înțelege în nici un caz, că se identifică cu comunitățile protestante.

În concluzie, cu privire la eclesiologia protestantă, teologul contemporan Nikos Matsoukas spune următoarele: “Biserica nevăzută, care se deosebește fundamental de Biserica văzută conform Teologiei protestante, domină incontestabil gândirea și viața protestanților. De aceea ei nu manifestă nici cea mai mică dorință de a vorbi despre limitele Bisericii lui Hristos. De altfel teologii ortodoxiei protestante, din moment ce au stabilit autenticitatea Sfintei Scripturi printr-un mod concret și perceptibil, nu mai simt nevoia să se gândească și să facă față unor probleme care se leagă de vederea clară a Bisericii. Nu trebuie să uităm faptul că scopul principal al Protestantismului este cel de contestare a dimensiunilor care se pot vedea și a expresiilor Bisericii romano-catolice. Și, din moment ce acesta este marele pericol, nu se poate să privească dintr-o altă prismă latura istorică a Bisericii. Acesta este punctul cel mai critic al Protestantismului și poate că este singurul care inspiră nu numai prudență, ci și teamă”.<sup>56</sup>

Din cele de mai sus se poate vedea că teologii ortodocși greci, în lucrările lor, cu competență dogmatică delimitează eclesiologia protestantă de cea ortodoxă, accentuează natura teandrică a Bisericii și inseparabilitatea aspectului văzut și al celui nevăzut al acesteia, infailibilitatea, stările harice deosebite în Biserică – cler (episcopi, preoți și diaconi) și credincioși, succesiunea apostolică internă și externă, pronunțându-se categoric împotriva *Branch theory*, insistă asupra temeiului pnevmatologic, dar și a celui hristologic al Bisericii, a autorității ei și a aspectului obiectiv (intensiv) al sobornicității Bisericii, combătând impersonalismul, remarcând lipsa unui progres în ce privește concepția protestantă despre preoție.

De asemenea scot în evidență aspectul instituțional al Bisericii și deopotrivă pe cel harismatic și sacramental, importanța preoției sacramentale, relația Hristos - Duhul Sfânt – Biserică, constituția teandrică a Bisericii și solidaritatea Tainei Bisericii cu Taina lui Hristos și accentuează calitatea de organ al mântuirii și autoritate infailibilă în materie de credință a organismului teantropic, precum și structura ierarhic-sinodală a Bisericii.

Biserica este distinctă de lume, dar neseparată de aceasta. Ea trebuie să se înnoiască mereu în privința elementului uman, căci trebuie să creștem neîncetat în viața cea nouă în Hristos (Efes, 4,13), ceea ce nu înseamnă schimbarea structurii tradiționale a Bisericii, care are temei revelat.

Biserica nu este o simplă adunare, ci comuniune, prin ea continuându-se opera de mântuire a lui Hristos, prin Duhul Sfânt, în istorie, teologii amintiți exprimându-se în aceiași termeni cu contemporanul lor, părintele Stăniloae, care își intitulează partea a IV-a a Dogmaticii sale, în care expune învățătura despre Biserică: “Opera de mântuire a lui Hristos în desfășurare”.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>57</sup> Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. II, EIBMBOR, București, 1997, p. 127.

## ROLUL CĂRȚILOR LITURGICE ÎN CULTURA TRANSILVĂNEANĂ -ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA-

GAVRIL VÂRVA

**ABSTRACT.** *The Role of the Liturgical Books in Transylvanian Culture in the 18th Century.* The liturgical books from Transylvanian area in the 18<sup>th</sup> century reveal an agitated history of the Romanians, by one side, and by other, emphasize the crucial role in making of the literary Romanian language. The liturgical books printed by the Romanian scholars: Filip Moldoveanu, Coresi, Varlaam, Dosoftei, Simion Ștefan, Greceanu brothers, Antim Ivireanu have made the beginning of the spreading of the Romanian language in the liturgical services.

However, in the 18<sup>th</sup> century, the penetration of the Romanian language process in the orthodox service and the making and preserving of the musical, ecclesiastical and liturgical language had been realized

Dintre popoarele ortodoxe, românii au fost timp îndelungat singurul popor al cărui grai nu avea nimic comun cu limbile folosite în cultul ortodox european – slavona și greaca.<sup>1</sup> Pentru ceilalți creștini din Răsărit, grecii bizantini și slavii din sud sau din est (bulgari, sârbi, ucrainieni, ruși), cele două limbi sacre însemnau spiritualitate și cultură dar, deopotrivă, comunicare.<sup>2</sup> Nu însă și pentru români, cărora amândouă limbile sacre ortodoxe le erau străine. După introducerea slavonei în cultul bisericesc, în actele oficiale și creațiile învățaților, românilor, li s-a impus o cultură scrisă într-o limbă neașteptată, care înlocuise latina populară sau și străromâna vechii lor vieți religioase sau latina medievală a cancelariilor voievodale din Țara Românească și Moldova.<sup>3</sup> De pildă catehizarea, predica, spovedania, rugăciunile individuale nu puteau fi făcute decât în graiul de obște al poporului, însă liturghia, ierurgiile, cărțile sacre, scrierile patristice au rămas într-o limbă străină neașteptată. Această dificultate va duce la soluția curajoasă a traducerii cărților de cult. Cărțile liturgice au fost traduse în limba română de către românii înșiși, iar aceste traduceri au născut o literatură națională, pentru că poporul român avea nevoie să cunoască temeiurile credinței sale, ale vieții sale spirituale și morale, la care cu greu puteau avea acces prin mijlocirea unei limbi străine.<sup>4</sup> În acest sens, demnă de reamnat este mărturia *diaconului Coresi*, citată de către Mihail Poslușnicu în lucrarea sa intitulată „*Istoria muzicii la români*”, „*cu mila lui Dumnezeu eu diaconu Coresi, dacă văzui că mai toate limbile au cuvântul lui Dumnezeu în limbă, numai noi Români n-avăm, și Hristos zise, Matei 109, cine citește să înțeleagă, și Pavelu Aplu însă scrie la Corintu 155, că întru beserică mai vrătos cinci cuvinte cu înțelesulu meu să grăescu, ca și alalți să învățu decâtu întunerecu de cuvinte neaștelese în alte cuvinte*” de aceia „*acei oameni dumnezeiești: Damaschin și Iosif și Cozma și Teofan, prin scoborârea Sfântului Duh învățașine-au lăsat nouă cărțile dumnezeiești ce se*

<sup>1</sup> Prof. Dr. Virgil Cândea, *Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură*, în Noul Testament de la Bălgard, Alba-Iulia, 1988, p. 41

<sup>2</sup> Ibidem

<sup>3</sup> Ibidem

<sup>4</sup> Ibidem

numesc octoii, 4 glasuri, pentru a cânta în cântece pe Dumnezeu cel de sus și lăudat, cu glasurile de îngericele de trei ori sfinte în Dumnezeirea prea strălucită.” Așadar, începând cu sec. XVI și continuând până în sec. al XVIII-lea a avut loc un fenomen de spiritualitate și cultură în Ortodoxia românească: părăsirea limbii „sacre” neînțeleasă (slavona și greaca) și desăvârșirea graiului viu al poporului (lb. română), pentru a servi ca limbă de cult, de doctrină religioasă, de creație literară, de activitate administrativă și ca limbă de educație în școli.<sup>5</sup>

Nici un alt popor din Biserica Răsăritului nu a fost constrâns – ca și românii – să practice cultul și să citească Scripturile în limbi străine lui – slavona și greaca.

Când Athanasie Anghel este hirotonit arhiepiscop la București, în anul 1698, patriarhul Dositei al Ierusalimului și mitropolitul Teodosie îi poruncise ca slujbele religioase în Transilvania să fie făcute în slavonă sau elină, nu în românește: „*Trebuie, arhieria ta, slujbele bisericii, adecă Ohtoiul, Miniaiele și alte cărți ce se cântă duminicile și sărbătorile și slujba de toate zilele, să te nevoiești cu deadinsul să se citească toată pe limba slavonească sau elinească, eară nu românește sau într-alt chip*”<sup>6</sup>. De reținut este faptul că atât limba greacă cât și cea slavonă, considerate sacre, erau păstrate pentru lupta împotriva propagandei calvine și catolice, motiv pentru care au persistat mai mult în Transilvania decât în Țara Românească și Moldova.

Iată de ce, când au dispus de mijloacele intelectuale pentru traducerea textelor sacre și de condițiile materiale necesare imprimării traducerilor, cărturarii români au procedat cu grijă pentru evitarea scandalului și opoziția ierarhilor nu numai din străinătate, ci și din țară. Pentru a-și împlini misiunea, cărțile traduse trebuiau să fie primite de Biserică, așadar alcătuite și editate sub oblăduirea ei.

Despre influențele care au determinat traducerea în limba română a primelor texte bisericești, Pușcariu susține că au apărut datorită influenței husite<sup>7</sup>, alții le atribuie influenței literare, sec. al XVI-lea, care arătau, ca și husitismul, necesitatea traducerii Bibliei în limba poporului<sup>8</sup>, iar alții susțin că traducerile s-au făcut în scopul de a da instrucția religioasă necesară călugărilor români, spre a contracara influența catolică, atât în Moldova, cât și în Transilvania<sup>9</sup>. Mărturia „*că nu este oprit a se cânta Liturghia românește*” este întemeiată și de răspunsul dat de Theodor Balsamon – patriarhul Antiohiei, la întrebarea lui Marcu – patriarhul Alexandriei, dacă preoții din Siria, Armenia și alte țări ortodoxe pot sluji în propriile limbi Răspunsul este afirmativ, având în vedere textul de la Romani III, 29 „*iudeilor numai li-i Dumnezău? Au nu și limbilor? Adevărat și limbilor*”<sup>10</sup>.

În acest sens, mitropolitul Dosoftei<sup>11</sup> al Moldovei și Sucevei, traducând și editând *Liturghierul de la Iași* din 1679 își justifică actul fără precedent printr-o argumentație cuprinzând toate elementele capabile să demonstreze ortodoxia acestei întreprinderi, menită să

<sup>5</sup> Ibidem

<sup>6</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Cap. V, Primele traduceri românești ale cărților de slujbă și rolul lor în formarea limbii române literare, București, 1993, p. 666-667, apud. Ioan Bianu, *Despre introducerea limbii românești în biserica românilor*, București, 1904, p.22

<sup>7</sup> husitism = curent religios din sec. al XV-lea, din Boemia, care a propagat ideea traducerii Sf. Scripturi

<sup>8</sup> Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești*, ed. II, vol. I, Buc., 1925, p.103-110

<sup>9</sup> Milan, Șesan, *Introducerea limbii române în biserică*, în rev. M.A. nr. 11-12, 1956, p.817-833

<sup>10</sup> Florian Duduș, *Cazania lui Varlaam*, Cluj-Napoca, 1988, p. 146

<sup>11</sup> *Dosoftei* (1624-1693) – cărturar român, mitropolit al Moldovei (1671-1686), de origine moldoveană (numele de mirean Dumitru Barila). A tradus din slavonă și a preluat *Psaltirea pre versuri tocmite* (1673), *Sfânta Liturghie*, *Paremiile de peste an*, etc.

introducă slujirea în limba vie a poporului în Biserica românească „*dăruim și noi acum de o dată acest dar limbii rumânești, Sfânta Liturghie, scoasă pre limba rumânească de pre elinească de lauda lui Dumnezău să-nțaliagă toți carii nu-nțăleg sârbiește sau eliniește*” Argumentarea lui Dosoftei este un adevărat manifest doctrinal privind legiuitatea tălmăcirii Sfintei Liturghii în limba poporului, menit să prevină orice obiecții venite fie din partea ierarhiei ortodoxe de expresie grecească sau slavonă, fie din partea celei catolice, fie a vreunor conservatori din țară. Traducerea primelor cărți liturgice în limba română începe în prima jumătate a secolului al XVI-lea, iar tipărirea lor, în a doua jumătate a aceluiași secol. De pildă, monumente de limbă română veche sunt manuscrisele maramureșene din sec. al XVI-lea, transmise în copii, (Codicele Voronețean, Psaltirea Scheiană, Psaltirea Voronețeană și Psaltirea Hurmuzaki). Acestea nu sunt originale, ci copii ale altor manuscrise dispărute fără urmă.<sup>12</sup> Demne de remarcat sunt și strădaniile lui *Filip Moldoveanu și diaconului Coresi*, trudituri tipografi și traducători, care și-au desfășurat activitatea în partea de sud a Transilvaniei, la Sibiu și Brașov. Către mijlocul secolului al XVII-lea, cartea românească de învățătură religioasă tipărită a continuat să-și facă apariția într-un ritm mai rapid, în mai multe centre de cultură ale românilor - în Moldova, la Iași, în Transilvania, la Bălgrad (Alba-Iulia), în Țara Românească, la Târgoviște - românii primind din ce în ce mai mult carte tipărită, astfel curentul de opinie în favoarea cărții românești de învățătură primind un ecou din ce în ce mai larg. Deși nu sunt cărți de cult, ci mai degrabă cărți de învățătură creștinească – cum ar fi de pildă, *Cazania lui Varlaam* (1643), *Psaltirea în versuri a lui Dosoftei* (1673), *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), *Îndreptarea legii sau Pravila* (1652) de la Târgoviște etc. – toate aceste tipături în limba română au avut o influență benefică asupra introducerii limbii române în biserică, în cântarea liturgică, pregătind și impulsionând, astfel, către sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de al XVIII-lea apariția unor cărți de ritual (liturghierul, octoihul, ceaslovul, triod-penticostarul, mineul, etc.).

Cazania mitropolitului Varlaam începe cu un „cuvânt”, adresat de către domnitorul Vasile Lupu la „*toată seminția românească pretutindenea ce se află pravoslavnic într-aciasta lîmbă...*”, iar în continuare scria: „*dăruim și noi acest dar limbii românești, carte pre limba românească, întâiu de laudă lui Dumnezău, după aceea, de învățătură și de folos sufletelor pravoslavnic.*”<sup>13</sup> În acest sens cercetătorul Florian Dudaș spunea despre *Cazania lui Varlaam*, că reprezintă un document al unității și continuității neamului românesc, fapt ce rezultă din studiul prezenței sale în Transilvania fiind dintre cele mai importante pentru spiritualitatea și istoria acestui teritoriu românesc. Această tendință a exprimat-o și mitropolitul Simion Ștefan în prefața Noului Testament de la Bălgrad: „*Aciasta însă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăesc în toate țările într-un chip; pentru aceia cu nevoie poate să scrie cineva să înțaleagă toți, grăind un lucru unii într-un chip, alții într-alt chip... Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii numai aceia sunt buni cari umblă în toate, țările, așa și cuvintele acelea sântu bune carele le înțelegu toți. Noi dreptu aceia ne-am silit, de în cât am putut, să izvodim așa cum să înțaleagă toți, iară să nu vor*

<sup>12</sup> Dumitru Micu, *Istoria literaturii române*, București, 2000, p. 22 și Pr. Prof. Dr. Braniște, Ion, *Liturgica generală*, ediția a II-a, București, 1993, p. 667, S.B. Bucur, B.R.V., II, p.146; vezi și G.M. Ionescu, *Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei*, p. 186, apud. S.B. Bucur, *Monumente muzicale în Biserica Ortodoxă Română. Filothei Sina Agăi Jipei – Prima Psaltichie românească*, rev. B.O.R. nr. 3-4, 1981, p. 37

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Mîrcea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. a II-a, Vol. I-II, București, p. 85



*înțelege toți nu-i de vina noastră, ce-i de vina celuia ce-au răsfirat rumâni printr-alte țări, de s-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăiescu toți într-un chip.”<sup>14</sup>*

O contribuție importantă la introducerea limbii române în biserică a avut-o domnitorul Țării Românești, Constantin Brâncoveanu,<sup>15</sup> care pe lângă meritele sale politice și culturale, „a dorit ca în biserică să domine limba românească la slujba divină, asemenea și la cântarea din strană...pentru desfătarea și înălțarea sufletească a credincioșilor.”<sup>16</sup> De pildă, *într-o strană cânta Filotei în românește, iar în cealaltă, Stavrinós, în grecește.*<sup>17</sup> Așadar, slavona și greaca cedază introducerii limbii române în cult. Procesul de românizare a slujbelor bisericești se va desăvârși-dar nu se va încheia-prin activitatea mitropolitului Antim Ivireanul,<sup>18</sup> care din smerit călugăr tipograf, a ajuns să dețină cele mai însemnate rosturi în viața culturală-bisericească a Țării Românești. Marele merit al său rămâne efortul de introducere definitivă a limbii române în slujbele Bisericii Ortodoxe Române, reușind astfel să dea limbii liturgice o frumusețe și expresivitate atât de desăvârșite, încât multe din cântările și rugăciunile traduse de el s-au menținut aproape la fel până azi în cărțile de slujbă, ca de pildă troparul învierii (Catavasierul din 1715)

<sup>14</sup> Prof. Dr. Mircea Păcurariu, op. cit. p. 86, vezi și Florian Dudoș, *Vechile tipărituri românești din bisericile Bihorului*, Oradea, 1979, p. 123

<sup>15</sup> *Constantin Brâncoveanu* (1688-1714) domn al Țării Românești a inițiat un plan de înflorire a culturii românești, reușind să facă din epoca sa punctul culminant al evoluției culturale începute în țară de mai bine de două veacuri. În timpul domniei lui funcționează cinci tipografii: București (1678), Buzău (1691), Snagov (1696), Râmnic (1705) și Târgoviște (1708) unde se vor tipări zeci de cărți bisericești care vor găsi o largă răspândire și în Transilvania (sec XVIII). De asemenea domnitorul C. Brâncoveanu a contribuit la românirea cântării psaltice, înființând școli speciale, în care să se învețe această artă pe note în limba română. O grijă deosebită a acordat-o Bisericii Ortodoxe din Transilvania în împrejurările vitrege ale anilor 1698-1701, ctitorind biserici și mănăstiri pe care le-a înzestrat cu moșii, bani, cărți și obiecte de cult. Numeroși tineri transilvăneni au fost duși în Țara Românească pentru a învăța muzica bisericească la școlile înființate de către C. Brâncoveanu. De exemplu Bucur Grămăticul a ajuns să-și însușească atât de bine cântarea muzicii psaltice, încât a fost pus chiar dascăl. (vezi și I.G. Popescu, *Învățămintul muzical din Transilvania*, B.O.R., nr. 9-10, 1969, p. 1035).

<sup>16</sup> Ștefan Meteș, *Școlile de muzică și cântare bisericească din Iași (1558) și București (1711-1823) și românii din Transilvania*, rev. „mitropolia Ardealului”, Sibiu, 1965, nr. 7-8, p. 513, apud. I.G. Popescu, *Învățămintul muzical în Biserica Ortodoxă Română de la începuturi până în sec al XVIII-lea inclusiv*, rev. B.O.R., nr. 9-10, 1969, p. 1034 și S.B. Bucur, *Monumente muzicale în Biserica Ortodoxă Română. Filotei Sin Agăi Jipei. Prima Psaltichie românească*, în rev. B.O.R., nr. 3-4, 1981, p. 373-374

<sup>17</sup> Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești*, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, Vol. I, București, 1973, p. 247, apud. Ionescu Sion, Gh. I., *Istoria Bucureștilor*, p. 538

<sup>18</sup> *Antim Ivireanul*, (1650-1716), născut în Iviria, a fost adus în Țara Românească de către domitorul C. Brâncoveanu, care avea nevoie de un om înzestrat cu însușiri alese pentru realizarea planurilor sale culturale. Și-a început munca de tipograf la București, unde a învățat meșteșugul de la Mitrofan, fostul episcop de Huși. Apoi continuă această activitate tipografică la Snagov, Râmnic, Târgoviște, tipărind numeroase cărți de slujbă în limba română, greacă, slavonă și arabă, pentru necesitățile cultice ale bisericilor respective. În anul 1705 va fi ales episcop la Râmnic. Trei ani mai târziu calitățile sale de bun organizator și om de carte l-au promovat ca mitropolit al Țării Române. A murit în anul 1716, ucis din porunca turcilor, ca și marele său binefăcător Constantin Brâncoveanu (vezi, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. A II-a, București, 1994, p. 140-159.

„*Hristos a înviat din morţi cu moartea pre moarte călcând...*” și rugăciunea de la parastas „*Dumnezeul duhurilor și a tot trupul, carele ai călcat moartea și pe diavol ai surpat...*” (Liturgierul din 1713) *au rămas la fel cum le-a formulat el*.<sup>19</sup> Tipărirea cărților bisericești traduse în limba română nu era o problemă ușoară, din cauza condițiilor politice și materiale. Limba română nu putea să ia locul limbii slavone în biserică decât treptat, deoarece nu se găseau traduse în românește toate cărțile de ritual necesare săvârșirii cultului. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea apăreau traduse în limba română Tipicul, Psaltirea, Apostolul, Evanghelia și Cazania, ceea ce rezultă că, limba română va duce treptat mai întâi la înlocuirea limbii slavone în cult, iar apoi a celei grecești. Culminația acestei evoluții are loc în anul 1710, când se crede că s-a oficiat integral o slujbă în limba română.<sup>20</sup>

Traducerea cărților de cult era destul de dificilă, pentru că se cerea ca: textele din originalele slavonești și grecești să fie „*prepuse*” și „*înțoarse*”, „*tocmai drept și deplin după puterea lor*”, după cum se spune în postscriptul *Liturgierului* de la Iași din 1759.<sup>21</sup> Modificarea sau alterarea originalelor slavone și grecești erau privite ca alunecări spre erezie, fiind astfel întâmpinate cu rezervă, ceea ce rezultă că traducătorii trebuiau să fie personalități de cultură cu cunoștințe lingvistice și teologice.<sup>22</sup>

Aceste traduceri erau legate și de dificultatea potrivirii textului în limba română pe melodia tradițională, care nu putea fi schimbată, ceea ce impunea rânduirea cuvintelor românești în așa fel încât să aibă ritmul cerut de necesitățile melodice ale muzicii.<sup>23</sup> Iată de ce întârzierea apariției Octoihului, Meneielor și a celorlalte cărți de cult în limba română a fost cauzată, în primul rând, de dificultatea acomodării melodiei cu noul text ca și de „*teama de a nu se greși în această potrivire.*”

În sprijinul menținerii cântărilor bisericești în spiritul tradiției muzicale bizantine, o contribuție esențială au adus-o cărțile de cult tipărite în Țara Românească și Moldova de unde se răspândeau prin episcopii hirotoniți aici, sau prin preoți și călugări cu metania la mănăstirile ortodoxe de peste munți în Transilvania. Cărțile de cult tipărite în Țara Românească și Moldova puteau fi răspândite și la românii transilvăneni prin „*diecii sau dascălii care le copiau cu multă migală și răbdare*”<sup>24</sup>.

Într-un studiu privind cântarea bisericească din Ardeal, Petru Gherman afirma că: „*în 1682 Popa Iuon, venit din Moldova cu cărți grecești, ordonă să se cânte cântările tot grecește, dar fără rezultat, căci poporul românesc, menținându-se în credință, și-a păstrat atât slujba cât și cântarea ca la frații din Moldova și Muntenia*”<sup>25</sup>. Informația nu exclude și posibilitatea cântării în grecește sau slavonește, dar întărește convingerea că se cânta și în

<sup>19</sup> Prof. Dr. Ene Braniște, op. cit., p. 682

<sup>20</sup> Gh. Ciobanu, *Muzica biseicească la români*, în vol. „*Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*”, București, 1974, p. 336 și S.B. Bucur, *Acțiunea de „românire” a cântărilor psaltice*, rev. B.O.R., 1980, nr. 7-8, p. 839, apud. Nifon Mitropolitul, *Tipic bisericesc*, București, 1885, p. 8.

<sup>21</sup> Sebastian B. Bucur, op. cit., p. 373

<sup>22</sup> Ibidem

<sup>23</sup> Idem, *Acțiunea de „românire” a cântărilor psaltice și determinările ei social-patriotice. Filothei Sin Agăi Jipei și alți autori din sec. al XVIII-lea*, rev. B.O.R., 1980, nr. 7-8, p. 840, op. cit.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Dr. Vasile, Stanciu, *Muzica Bisericească din Transilvania*, 1996, Cluj-Napoca, p.32, apud. Ioan G. Popescu, *Învățământul muzical în B.O.R.*

<sup>25</sup> Idem, apud. Diac. Prof. Petru Gherman, *Muzica bisericească din Ardeal, Generalități*, în „*Omagiu P.S.S. Dr. Nicolae Bălan*”

românește, cel puțin Sfânta Liturghie. O altă relatare o dă Ioana Cristache Panait, într-un studiu privind însemnările de pe cărțile vechi bisericești, în care ne oferă informații cu privire la circulația lor pe teritoriul locuit de români. De exemplu, pe filele exemplarului cumpărat, în 1739, din satul clujean Dârja, de către Grigore logofăt Popescu din Argeș, este menționat traseul acestei cărți. Cartea ajunge la Sadu (Sibiu), la popa Toader, de unde o cumpără popa Lupei din Agârbiciu, care o împrumută, spre a fi citită, în mai multe sate. În anul 1751, îi mulțumește că a putut-o citi, Ion diacul de la Sălcud (Mureș). Anul următor semnează pe ea Mihai din Lazlău (Mureș), iar Mihai Colceriu din Mănărade (Alba) se mărturisește „*mult m-am procopsit dintr-această carte*”<sup>26</sup>. De asemenea la 1 septembrie 1722, Mitropolitul Dositei trimitea în Schei, la solicitarea lui Radu Tempea *14 molitfelnice, ieșite de sub teascul bucureștean, cu adăugirea că octoihurile s-au terminat*<sup>27</sup>. Fără îndoială, factorul principal al răspândirii cărții românești în Transilvania a fost preotul, conducătorul de fapt al comunității în condițiile istorice date. De exemplu un exemplar din *Penticostar* (București 1743) era dăruit bisericii de la Poiana (Arad): „*în mâna preoților care va ține țara*”.<sup>28</sup> De asemenea, Cuviosul Ierarh Pahomie, trimite un *Apostol Mănăstirii Ruga de la Gledin*: „*Această sfântă carte ce se cheamă Apostolu o au dăruit în vecie, Episcop Pahomie, Sfintei Mănăstiri din Țara Ardealului, satul la Gledinu...*”,<sup>29</sup> în anul 1709. După cum se poate observa sunt impresionante aceste însemnări adunate pe filele cărților de cult rămase, în care este implicat preotul, ca donator, ca îndemnător, purtător de grijă, colportar, răspânditor și stăpânitor frecvent al cărții.

Mihail Poslușnicu ne oferă informații cu privire la tradiția muzicală bisericească din Ardeal. Autorul amintește de un oarecare Ioan Bota, învățător din Sălciua de Sus, de pe valea Arieșului, că ar fi dăruit Academiei Române „*Cântările bisericești, care datează de prin secolul al XVIII-lea, în cuprinderea următoare: Triod, Penticostar, Minei, începând de la Duminica Tuturor Sfinților, tropar la Vinerea a VI-a din Post și la Sâmbăta lui Lazăr, tropar la Duminica Floriilor*”<sup>30</sup>.

Același autor afirmă că în satul *Budacul-Românesc* (Bistrița-Năsăud), ieromonahul Vartolomeu scrie și tipărește, în anul 1708, un *Catavasier* și un *Osmoglasnic* compus din două părți: partea întâi pentru rugăciuni, iar partea a doua pentru cântările bisericești. La Blaj, în anul 1777, cu aprobarea mitropolitului Grigorie Maer, s-a tipărit pentru a 30-a oară un *Catavasier*, iar pentru a cincea oară, *Psaltirea lui David*, care conținea după psalmi, cele opt glasuri bisericești.<sup>31</sup> De asemenea la Sibiu, s-a tipărit (1791) cu binecuvântarea episcopului Gherasim Adamovici „*Psaltirea proorocului și împăratului David*”, iar cu câțiva ani mai târziu se tipărește

<sup>26</sup> Ioana Cristache Panait, *Importante însemnări de pe cărți vechi tipărite la Vâlcea și în alte părți*, rev. M.O. nr. 7-9, 1979, p.564

<sup>27</sup> Idem, *Circulația cărții vechi bucureștene în Transilvania*, Ed. Biblioteca, București, 1990, p.52

<sup>28</sup> Idem, *Cartea veche românească în Eparhia Aradului*, p. 122

<sup>29</sup> Pr. Nicolae, Feier, *Cuviosul Ierarh Pahomie de la Gledin*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 56  
*Cuviosul Ierarh Pahomie*=primește o formare culturală și duhovnicească într-o familie sacerdotală precum și în mănăstirea satului său, Gledin. Este călugărit la Mănăstirea Neamțu. Pentru calitățile sale intelectuale, duhovnicești și călugărești este ales episcop de Roman, unde va păstori timp de șapte ani (1707-1717). În anul 1704, pledează în Rusia pentru cauza românilor ortodocși prigoșiți de catolici, iar în anul 1714 vine la Mănăstirea Ruga, făcându-se părtaș la lupta confrăților săi împotriva uniației.

<sup>30</sup> Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, 1996, Cluj-Napoca, p. 32-33

<sup>31</sup> Poslușnicu, Mihail, *Istoria muzicii la români*, Ed. Cartea Românească, București, 1828, p. 108

*Catavsierul grecesc și românesc*<sup>32</sup>. Eustație Popovici, din localitatea Baia de Abruđ, fiind autorul unui *Osmoglasnic* (1778) scria pe primele pagini: „Acest Osmoglasnic s-au scris de mine smeritul și mult păcătoșul, care mai jos mă voi numi. Deci pre tine, iubite cetitor și cântăreș, cu umilință te rog, găsând niscaiva alunecături și greșeala îndreptează-le cu duhul blândețelor, ertându-ne după cuvântul Mântuitorului ce zice: Ertăși și să va erta voao.”<sup>33</sup>

Așadar, apariția numărului mare a cărților de cult (Octoih, Triod, Catavsier, Ceaslov, Liturghier, Apostol, Evanghelier, etc.) tipărite în secolul al XVIII-lea, reprezintă pe de o parte grija pentru cântările bisericești, iar pe de altă parte dovada existenței unei muzici bisericești complete din punct de vedere al formelor ei (glasuri, irmoase, tropare, podobii, cântări liturgice, etc.), fiind astfel necesare educației și culturii.

Cercetând fondul de carte veche din secolul al XVIII-lea, de la Muzeul Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului, am considerat important o catalogare cronologică a cărților de cult, datorită rolului pe care l-au avut în menținerea nealterată a cultului ortodox fiind astfel arma de tărie a obștii transilvane, care a vegheat conștiința de neam și a luminat idealul de unitate al românilor ardeleni. Aceste cărți liturgice folosite la strană, într-o perioadă zbuciumată a istoriei românilor ardeleni, reprezintă o importanță deosebită în promovarea cântării bisericești, de tradiție bizantină în zona Transilvaniei. Cărțile de cult din acest fond au fost adunate de la mănăstirile și bisericile parohiale din cuprinsul Eparhiei Clujului. Titlurile enumerate, în studiul de față, provin de la centrele tipografice din: Blaj, Râmnic, București, Târgoviște, Bălgrad, ș.a. Chiar dacă o parte din aceste cărți au fost tipărite în Transilvania, celelalte ajung aici prin intermediul negustorilor, cumpărătorilor, donatorilor și clericilor, ținând astfel locul cărților de muzică bisericească în locașurile de cult, într-o epocă plină de frământări politice și bisericești.

Din punct de vedere al conținutului lor, cărțile de cult catalogate în studiul de față, se împart în două categorii:

a) cărți compuse cu texte luate din Sfânta Scriptură (Evanghelia, Apostolul și Psaltirea)

b) cărți compuse în decursul timpului de către Sfinții Părinți și scriitorii bisericești (Tipicul, Liturghierul, Octoihul, Triodul, Penticostarul, Molitfelnicul, Mineiul, Ceaslovul, Octoihul Mic, Aghiazmatarul, Arhieraticonul, Stașnicul, Antologhionul)

a) *Evanghelia* (evangelion; lat. evangelium)

-este cartea de cult care cuprinde pericopele din cele patru cărți ale Noului Testament, scrise de cei patru Evangheliști: Matei, Marcu, Luca și Ioan. Evanghelie adică „vestea bună” este învățătura Domnului nostru Iisus Hristos pe care El a dat-o oamenilor în cei trei ani ai activității Sale pe pământ.<sup>34</sup> În primele secole ale creștinismului pericopele evanghelice nu erau fixate, iar citirea textelor din Sfânta Scriptură rămânea la alegerea conducătorilor fiecărei biserici. Abia în secolul al IV-lea se face împărțirea Evanghelilor în versete și capitole, precizându-se astfel pericopele care urmau a fi citite în Biserică. Această împărțire i se atribuie lui Evagrie Ponticul (sec IV) și lui Eutalie, diacon din Alexandria,<sup>35</sup> care a avut ca model o împărțire asemănătoare Vechiului Testament. Stabilirea definitivă a pericopelor Evanghelice s-a

<sup>32</sup> Ibidem, p. 109

<sup>33</sup> Ibidem

<sup>34</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, 2001, p. 161

<sup>35</sup> Idem, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 646, vezi și Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic*, București, 1911, p. 382, Dr. Vasile Mitrofanovici, *Liturgica bisericii drept credincioase răsăritene*, 1909, Cernăuți, p. 239-248

făcut abia prin sec al IX-lea, când au fost fixate și sărbătorile creștine. Evanghelia este una dintre primele cărți tipărite în limba română (sec al XVI-lea) alături de Apostol, Psaltire, Liturghier, ș.a. Evanghelia tipărită la Mănăstirea Nemț, în anul 1821, de către mitropolitul Veniamin Costache este considerată cea mai mare carte din România și un monument de cultură națională. Existența numărului mare de exemplare (sec XVIII) care se află la muzeul Centrului Eparhial Cluj, arată răspândirea ei la comunitățile parohiale din Transilvania.

De exemplu, la cota nr. 57 figurează *Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie*, care a fost tipărită *cu voia pria Luminatului și Înălțatului Domn și oblăduitor a toată Țara Rumâniască io Nicolae Alexandru Voievod Mavrocordat și cu blagoslovenia și toată cheltuiala purtătorului Pravosloviei Prea Sfințitul Kir Daniil Mitropolitul a Toată Țara Românească și exarhu Plaiurilor, București, 1723*. Evanghelia respectivă provine din parohia Agârbiciu (Cluj). Pe foaia de titlu mai apar gravuri cu chipurile Mântuitorului Hristos, Sfintei Fecioare Maria și Sfântul Ioan Botezătorul. De asemenea literele sunt scrise cu roșu și negru având inițiale înflorate sau ornamentate, iar textul apare pe două coloane.

b). Apostolul (o apostolos, epistolium=trimis)

-este cartea de cult care cuprinde texte scripturistice care se citesc la slujbele bisericești. Cuprinde Faptele Apostolilor și Epistolele din Noul Testament, împărțite în pericope, care se citesc înainte de Evanghelie. Prima traducere în limba română a Apostolului a făcut-o diaconul Coresi, la anul 1563, în Brașov.<sup>36</sup> Continuă să fie tipărit și în secolul al XVIII-lea în ediții mai puține, iar începând cu secolul al XVIII-lea apare în ediții numeroase. La cota 100 din Catalogul cărților liturgice figurează Apostolul. Din foaia de titlu reiese că a fost scris: „după rânduiala Bisearicii răsăritului, sub stăpânirea prea înălțatei împărătesei românilor Printesei Ardealului, Iproci, Doamnei, Doamnei, Mariei Theresii, cu blagoslovenia celor mai mari”. A fost tipărit în tipografia Mănăstirii Buna-Vestire din Blaj, la anul 1767. Provine din Parohia Lita, jud. Cluj.

c). Psaltirea (psalmos=cântare, odă; psaltirion=instrument muzical de acompaniament; lat. Psalmorum liber sau Psalterium)

-Psaltirea este una din cărțile Vechiului Testament care a intrat în cultul creștin pentru frumusețea conținutului ei, alcătuit din cei 150 de psalmi atribuiți proorocului David<sup>37</sup>. Psalmii au constituit prima formă de cântare religioasă în cultul creștin. Traducerea și tipărirea Psaltirii în limba română împreună cu Liturghierul în anul 1570, arată locul și importanța ei în cult, iar frumusețea ei a inspirat prima realizare de poezie cultă în literatura română prin „Psaltirea în versuri” de la 1673 a mitropolitului Dosoftei.<sup>38</sup>

La poziția 131 apare Psaltirea „*Fericitului Prooroc și împărat David Ku milotve după toate catizmele, cu cântarea lui Moise, cu psalmii aleși și cu pripiatele lor, cu pascholie până la sfârșitul lumii, cu paraclisul Precistei, cu puțină istorie a numelor jidovești.*” A fost tipărită la Râmnic, în anul 1774 cu cheltuiala iubitului de Dumnezeu Kir Grigorie Episcopul Râmnicului. Provine din Parohia Dângăul Mic, Protopopiatul Huedin.

d). Liturghierul (leitourghios; Liturghiarum liber, missale la catolici)

-cuprinde rânduiala slujbei Sfintei Liturghi și ale slujbelor premergătoare: rânduiala Vecerniei, Miezonopticii, Utreniei, Ceasul IX, rânduiala Proscomidiei și rânduiala pregătirii pentru săvârșirea Dumnezeieștii Liturghii. De asemenea mai cuprinde rânduielele celor trei Sfinte Liturghii care se săvârșesc în Biserică în perioadele anului

<sup>36</sup> Ibidem, p. 649

<sup>37</sup> Ibidem

<sup>38</sup> Ibidem

bisericesc: Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, Liturgia Sfântului Vasile cel Mare, Liturgia Darurilor mai Înainte Sfințite și rugăciuni pentru diferite trebuințe din viața omului. Prima carte tipărită de Biserica Ortodoxă a fost Liturghierul-tipărit de către călugărul sârb Macarie în limba slavonă, la anul 1508 și apoi de Coresi, în limba română, la anul 1570.<sup>39</sup> De-a lungul secolelor care au reflectat istoria tiparului românesc se poate deduce importanța acestei cărți (Liturghierul) ca fiind cea mai solicitată carte de cult, rezultând din numărul mare de ediții slavone sau românești mai ales începând cu secolul al XVIII-lea, când limba română și-a făcut loc definitiv în cult. La poziția 75A, apare Liturghierul tipărit în anul 1756, la Blaj. Cuprinde rânduiala Diaconiei (a slujbelor cu diacon), Vecernia, Utrenia și cele trei Sfinte Litughii. Provine din Parohia Săndulești, jud. Cluj.

e). *Molitfelnicul sau Evhologhiul* (Evhologhion; evhi logos=rugăciune, cuvânt)-este cartea liturgică în care sunt cuprinse toate slujbele cerute de nevoile spirituale ale creștinului, de la naștere până la moarte, ca: slujbele Sfintelor Taine (Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir, Spovedania, Împărtășania, Maslul, Nunta și Preoția) slujbele ierurgiilor (sfeștania, înmormântarea, parastasul, sfințirea obiectelor de cult), precum și diferite rugăciuni legate de necesitățile sufletești ale credincioșilor. Molitfelnicul este o carte veche, care a fost întocmită în timp începând cu secolele IV-IX. Evhologhiul Mitropolitului Petru Movilă, topărit la Kiev, în anul 1646, sub titlul de „Trebuințe”, este cel mai bogat în conținutul de slujbe și rugăciuni.<sup>40</sup> A fost tradus și tipărit în limba română de către Antim Ivireanul la Târgoviște în anul 1709, ceea ce rezultă că această exemplar a stat la baza edițiilor ulterioare tipărite în sec al XVIII-lea la București, Râmnic, Blaj etc.

La cota 133 din Catalogul cărților liturgice figurează Evhologion sau Milotfelnicul care cuprinde în sine „*rânduiala Bisearicii Răsăritului, ce se cuvine preoților a sluji la toată triaba norodului supt prea fericita împărăție a Preaînălțatului împărat al Romanilor, mare Pricip al Ardealului Iosif al II-lea.*” A fost tipărit pentru a doua oară la Blaj, în anul 1784. Cuprinde slujba Sfintelor taine, ierurgii, sinaxarul și alte rugăciuni a felurite trebuințe. Literele sunt în două culori, iar majusculele sunt înflorate. Provine din Parohia Vad, filia Valea Groșilor.

f). *Octoihul* (octo+ihos=opt+glas) - cuprinde rânduiala slujbelor bisericești de seara și dimineața, pe cele opt glasuri, pentru toate duminicile și zilele săptămânii, din perioada anului bisericesc numită a Octoihului.<sup>41</sup> Este numit octoih, pentru că imnele din slujbele sale se cântă pe opt galsuri, care se succed săptămânal. Cântările duminicale ale octoihului sunt atribuite Sfântului Ioan Damaschinul, iar cele de peste săptămână sunt atribuite altor imnografi ca: Anatolie-patriarhul Constantionopolului (sec V), Cosma Melodul (sec IX) și alții din secolele următoare. Octoihul mic este identic cu Catavasierul, care sunt un extras din Octoihul Mare. Prima ediție a Octoihului în limba română a tipărit-o Antim Ivireanul în anul 1712. În „catavasiaria” de la poziția 160, ce provine din Cacova Ierii (Cluj) sunt cuprinse Catavasiile Praznicelor împărătești, Rânduiala Sfintelor slujbe din sărbători și alte cântări, sinaxar și învățătura pentru începutul Pascaliei. De precizat este faptul că la Catavasiile „Nașterii Domnului” textul este scris cu caractere chirilice și cuvinte grecești: *Hristos ghennate doxasate Hristos ex uranon apondisate, Hristos epi ghis ipsothete. Asate to kirio posa i ghi, ke en. effrosini animisate baii, oti de doxaste.* („Hristos

<sup>39</sup> Ibidem

<sup>40</sup> Idem, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, p. 309

<sup>41</sup> Ibidem

se naște slăviți-l, Hristos din ceruri întâmpinați-l, Hristos pe pământ înălțați-vă. Cântați Domnului tot pământul. Și cu veselie înălțați-vă popoare. Căci s-a preaslăvit”).

În catalogul cărților liturgice la poziția 47, apare Octoiul. Pe foaia de titlu se află scris: *„Octoih și slijbele sfinților de obște, acuma a doua oară așezată, și tipărită după rânduiala Beseareicii Răsăritului, sub Stăpânirea Pria Înălțatei Împărătesii RămlianelorPrințiasii Ardialului: Iproci, iproci: Doamnii, Doamnii, Maria Teresii, cu blagoslobia celor mai mari.”* Cartea a fost tipărită în anul 1770 la Blaj, în tipografia Mănăstirii Bunei-Vestiri, de către tipograful Petru Popovici. Cuprinde: slujbele celor opt glasuri pe toată săptămâna, troișnice, svetilue, Evanghelia Învierii. Provine din Parohia Sânmărghita, jud. Cluj.

g). *Mineiul sau Minologiul* (minata) - cuprinde slujba de la Vecernie și Utrenie pentru fiecare zi a anului bisericesc. De asemenea cuprinde cântările rânduite la Praznicele Împărătești, Sărbătorile Sfinților mari și de fiecare zi, cântări adunate în 12 cărți după numărul celor 12 luni ale anului. În anul 1698 Episcopul Mitrofan al Buzăului a tradus din limba slavonă în limba română o parte din imnele și rugăciunile liturgice cuprinse în Minei.<sup>42</sup> Primul Minei în limba română a apărut în anul 1846, prin grija egumenului Neonil, de la Mănăstirea Neamțu. În catalogul cărților de cult folosite în Transilvania (sec XVIII) această carte liturgică apare sub denumirea de *antologhion*, care este de fapt o prescurtare a mineiului<sup>43</sup>

Un Minologhion provenit din parohia Filea de Jos, apare în catalogul cărților liturgice la poziția 48 și cuprinde: *„Întru sine rânduiala Dumnezeieștilor Praznice, și ale Stăpânei de Dumnezeu Născătoarei și pururea fecioarei Maria. Și ale Sfinților celor numiți, ce să prăznuiesc preste an, și ale sfinților de obște în fiecare zi. Acum întâia oară tipărită rumâniaște subt stăpânirea prea înălțatului împăratului împărat al Romanilor Iosif al II-lea Ceiului Apostolic, mare Prinț al Ardealului iproci: cu blagoslovenia excelenței sale Pria Luminatului Domn Gavriil Grigorie Maer, episcopul Făgărașului.”* A fost tipărit la mitropolia din Blaj, în anul 1781. Pe foaia de titlu sunt de remarcat gravurile sfinților, literele în două culori roșu și negru, inițiale ornate și textul pe două coloane.

h). *Triodul sau Triodionul* (Triodion; treis odi=trei cântări)

-cuprinde rânduiala serviciilor divine din perioada Triodului, începând cu „Duminica Vameșului și a Fariseului” până la Sâmbăta Mare. Deosebirea între Triod, Octoih și Minei constă din numărul de cântări ale Canonului, ceea ce rezultă că în timp ce în Octoih și Minei canoanele sunt de 9 cântări, în Triod canoanele sunt de trei cântări (ode), de aici și denumirea de Triod. Dintre autorii Triodului amintim pe Sf. Andrei Criteanul (sec VIII), autorul multor imne și al canonului cel mare, Iosif și Teodor Studitul (sec IX), Monahia Casia (sec IX) s.a. Prima traducere a Triodului în limba română a reușit să o facă Episcopul Mitrofan al Buzăului în anul 1700, însă multe din imne și rugăciuni au rămas netraduse în limba slavonă.<sup>44</sup>

La cota 130, este menționat în Catalogul cărților liturgice Triodionul. A fost tipărit în Blaj în anul 1771 și provine din filia Valea Grașilor (Parohia Vad). În Predoslovia „Către Cititor” este prezentat cuprinsul, respectiv: Cântarea slujbelor din Duminici și zile de rând cu precădere în Postul Paștilor începând din Duminica Vameșului și Fariseului până în Vinerea Stălpărilor, iar la sfârșitul cărții se află o rânduială tipiconală a perioadei Triodului. Cartea a fost scrisă *„după rânduiala Răsăritului”* pe vremea împărătesii Maria Terezia.

i). *Penticostar sau Penticostarion*

<sup>42</sup> Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 248

<sup>43</sup> Badea Cireșeanul, *Tezaurul liturgic*, București, 1910, p. 392

<sup>44</sup> Dr. V. Mitrofanovici, op. cit., p. 248

-este cartea liturgică care cuprinde rânduiala serviciilor religioase de la Duminica Sf. Paști până la Duminica Tuturor Sfinților (adică cincizeci de zile ). Slujbele acestei perioade au un caracter optimist, sunt imne și cântări pline de bucuria Învierii. Compunerea lor se atribuie Sfinților melozi Iosif Studitul, Cozma de Maiuma și Ioan Damaschinul (sec VIII-IX).<sup>45</sup> În sec al XVIII-lea este tipărit în limba română la tipografiile din Blaj, Bucurști, Râmnic, după cum rezultă din Catalogul expus. La poziția 141 găsim un Penticostar care a fost tipărit la Blaj în anul 1768, pe vremea împărătesei Maria Terezia. Provine din Parohia Copăceni, jud. Cluj.

j). Tipicul sau Tipicon (tipos=formă, formular, formă)

-cuprinde rânduiala și îndrumările după care se desfășoară sfintele slujbe în perioada anului bisericesc, respectiv perioada Octoiului, a Triodului și a Penticostarului. Întocmirea Tipicului, așa cum se află azi în Biserica Ortodoxă, a început din epoca Bisericii Primare. Compunerea Tipicului se atribuie Sfântului Sava în secolul al V-lea. În veacurile următoare Tipicul a fost revăzut și îmbunătățit de către Sfântul Sofronie - patriarhul Ierusalimului (sec VII); Sfântul Ioan Damaschinul (sec XIII); Teodor Studitul (sec IX) ș.a. lucrarea de întocmire a Tipicului încheindu-se abia în sec al XVI-lea când ieromonahul Iosafat din Nougla tipărește primul Tipic (1556) în limba greacă: „Tipicul Sfântului Sava precum era tipărit și mai înainte”.<sup>46</sup> În țara noastră primul Tipic a fost tipărit la Iași, în anul 1816, cu titlul cel mare :”Tipicul cel Mare sau Mănăstiresc”.<sup>47</sup> Acesta este motivul pentru care Tipicul nu apare menționat în Catalogul de cărți bisericești tipărite în sec al XVIII-lea.

k). Chiriacodromion

-chiriacodromion=este titlul grecesc cu care a fost tipărită Cazania sau Cartea de învățătură a Mitropolitului Varlaam la Alba-Iulia în 1699, cuprinzând 81 de predici.<sup>48</sup>

l). Strastnic=este cartea liturgică ce cuprinde slujba Sfințelor Patimi și a Învierii Domnului nostru Iisus Hristos. Cu acest titlu a fost tipărită la Blaj în anul 1773. Muzeul Arhiepiscopiei Clujului deține un bogat număr de exemplare, tipărite în secolul al XVIII-lea, la Blaj.

La cota 31, apare Strastnicul tipărit, a doua oară la Blaj, în anul 1773, „sub stăpânirea prea Înălțatei Kesero Krăasei Mariei Teresii Ku blagoslovenia celor mai mari.” Cartea cuprinde: Slujba Floriilor, Slujbele din Săptămâna Patimilor, Ceasurile Împărătești din Vinerea Mare, Prohodul Domnului. Cartea mai cuprinde câteva reguli tipiconale pentru slujbele Strastnicului. Provine din Parohia Jucul de Jos, jud. Cluj.

m). Euhologhiul

=este cartea de cult ce conține rânduiala Sfințelor Taine și ierurgii. Euhologhiul cel mai bogat în rânduiele liturgice menționate este cel al lui Petru Movilă, tipărit în limba slavonă în anul 1646.<sup>49</sup> Astăzi aceste slujbe liturgice le găsim în Molitfelnic.

n). Ceslovul sau Orologiu este cartea de cult ce cuprinde rugăciuni și cântări pentru ceasuri fixe din timpul serii, nopții, dimineții și zilei. Ceslovul este cartea care se folosește foarte mult la strană. Cuprinde Ceasurile, Vecernia, Pacevernița, rugăciuni din timpul zilei, Troparele Învierii și ale morților, troparele și condacele Triodului și Penticostarului, troparele zilelor de peste săptămână, Acatiste și Paraclise. La poziția 821

<sup>45</sup> vezi, Pr. Prof. E. Braniște, *Liturgica generală* și Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica Bisericii*

<sup>46</sup> Idem, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, p. 510

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, op. cit., p. 1001

<sup>49</sup> Dr. V. Mitrofanovici, op. cit. p. 242



GAVRIL VÂRVA

figurează Ceaslovul, tipărit la Râmnic în anul 1745. Din foaia de titlu se poate observa că a fost tipărit: „în zilele prealuminatului și preînălțatului domn și oblăduitor întru Țara Românească IO Konstantin Nicolae Voievod. Cu blagoslovenia prea sfințitului mitropolit al Ungrovlahiei Kir Neofit și cu toată cheltuiala iubitorului de Dumnezeu Kir Kliment Episcopul Râmnicului în Sfânta Episcopie.” Cartea provine de la parohia Jula, jud. Cluj.

## PROBLEMA TEMPORALITĂȚII ÎN PERSPECTIVA SFINȚILOR GRIGORE AL NYSSEI ȘI MAXIM MĂRTURITORUL

BILIUȚĂ ILIE

**RÉSUMÉ.** Le problème de la temporalité dans la perspective de Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime le Confesseur. L'étude présente l'état actuel des recherches patristiques sur la contribution de Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime le Confesseur dans le problème du temps et de sa valorisation. Le concept central dans la définition du temps est celui de "diasteura" (intervalle), qui introduit des discontinuités et les rompures dans le temps où nous nous trouvons maintenant placés. Le temps angélique le "aion" ne connaît pas de telles "diasteurai". Mais le temps eschatologique, qui sera inauguré à la résurrection générale, connaîtra, lui-aussi, dans la pensée de Saint Maxime, une amélioration similaire.

### 1. Prolegomene

Articolul de față își propune să studieze una dintre cele mai puțin studiate teme la nivel patristic și anume tema temporalității în gândirea câtorva dintre cei mai importanți Părinți ai Bisericii. Statutul temporalității ca și marcă a creației este deocamdată una din problemele patristice de maximă actualitate - dar și de o complexantă robustețe- din cadrul studiilor de filologie și filozofie patristică. La această problematică, care este încă una aporetică în *hinterland*-ul valah, subscrie și întreprinderea de față care a încercat să se constituie într-o reflecție pe una dintre cele mai importante teme patristice, și anume tema temporalității și a statutului acesteia la Sfinții Părinți, cu aplicații practice în gândirea și textele unora dintre cei mai importanți teologi ai Bisericii creștine. Primul dintre aceștia este Sfântul Grigore al Nyssei, ca reprezentant al școlii de gândire pe care o reprezintă în Biserica secolului al IV-lea, "școala" Capadocienilor<sup>1</sup>. Al doilea caz, dar și cel mai substanțial, este reprezentat de către Sfântul Maxim Mărturisitorul, personaj prin care teologia bizantină realizează una din primele sale acțiuni de sintetizare conceptuală și teologică<sup>2</sup>.

Dintru început, trebuie precizat că concluziile acestui *insight* patristic demonstrează faptul că viziunea acestor personaje ale Bisericii despre timp este radical diferită de concepțiile noastre, concepții prea mult influențate de "*aristotelismul științific și filozofic*"<sup>3</sup> exercitat de către teoriile fizicii actuale, dar și de către diferitele orientări ale școlilor filozofice contemporane<sup>4</sup> care teoretizează timpul și îl pun cele mai multe ori în centrul preocupărilor lor științifice. În perioada patristică timpul era studiat în strânsă legătură cu spațiul, ca două dimensiuni ce se condiționau reciproc și de al căror statut depindea întreaga

<sup>1</sup> A se vedea Prestige, *God in the Patristic Thought*, SCM, 1953, p. 23.

<sup>2</sup> John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, IMBOR, 1998

<sup>3</sup> Thomas Khun, *Structura Revoluțiilor științifice*, editura Humanitas, 1999, p. 10

<sup>4</sup> Pentru un scurt survol asupra acestor concepții a se vedea cartea celor doi filozofi britanici ca editori Robin Le Poidevin & Murray Mac Beath-*The Philosophy of Time*, Oxford University Press, 1995, ch. 1-3.

cosmologie<sup>5</sup>. Deci, statul timpului trebuie privit în funcție de aceste elemente-cadru, fără de care imaginea care ne parvine este una profund distorsionată.

Interesul pentru problematica timpului a fost și este unul substanțial atât în științe, cât și în cadrul filozofiei. De exemplu, primul mare filozof care se preocupă de problema timpului este Platon, în dialogul *Phaidon-Despre suflet*<sup>6</sup>. Aici Platon consideră temporalitatea drept una dintre categoriile ce caracterizează sensibilul, individualul, lumea perisabilă, într-un cuvânt, lumea materială<sup>7</sup>. Ideile sale vor fi preluate de către ucenicii săi și dezvoltate pe un plan coerent, un plan care viza dezvoltarea unei viziuni dualiste despre lume, sprijinindu-se la acest capitol și pe nota temporalității. Una din sursele filozofice sigure ale gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul este *Plotin*, unul dintre urmașii cei mai importanți ai lui Platon. Este vorba despre Tratatul VI, secțiunea a 9-a în care Plotin vorbește despre uniunea cu Unul, tratat care l-a făcut pe Dominic o' Meara să-l numească pe Plotin un "mistic păgîn"<sup>8</sup>. Astfel, în progresia sa către Unul, sufletul trece prin mai multe etaje ale realității și în mai multe stadii ale temporalității pentru a se identifica apoi cu aceasta în veșnicie. Concepția lui Plotin este una profund afectată de dialectica dintre Unu și multiplu<sup>9</sup>.

Interesul patologic pentru cosmologia patristică a fost unul destul de limitat. Interesul patologic s-a concentrat de-a lungul timpului asupra unor teme considerate de un mai mare interes de către cercetători. Fie că era vorba despre hristologie, pneumatologie, mariologie, diferențe interconfesionale, etc., cosmologia nu era niciodată luată în considerare de către cercetători. Cercetătorii și-au focalizat atenția asupra cosmologiei ca temă de studiu odată cu inițierea studiilor asupra disputei origeniste, studii care au fost silite să ia în considerare *background*-ul filozofic al întregii dispute. Se știe că Origen a fost primul teolog creștin care a încercat să dea naștere unui sistem metafizic creștin<sup>10</sup>, sistem care apoi va fi respins ca eretic<sup>11</sup>. De fapt, disputa origenistă gravita, de asemenea, și în jurul unor probleme cosmologice, probleme care la acea dată nu fuseseră elucidate sau chiar abordate din perspectivă patristică. Iată de ce există o atât de mare diferență între sistemul unui Grigore de Nyssa a cărui concepție este în mod evident tributară perspectivei origeniste, și un Maxim Mărturisitorul a cărui principală exigență teologică este aceea de a respinge la nivel cosmologic și dogmatic perspectiva origenistă. Spre deosebire de Sf. Grigore, Maxim Mărturisitorul este tributar în scrierile sale și sistemului cosmologic al lui Evagrie Ponticul († 399 d. Chr.), sistem prezentat în celebrele *Kephalaia Gnostica*<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Pentru statutul timpului în perioada patristică a se vedea Sorabji-Time, *Creation and Continuum*, Londra 1983.

<sup>6</sup> A se vedea rândurile din N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, New York, 1959, p. 63.

<sup>7</sup> Leon Robin, *Platon*, editura Amacord, Timișoara, 1998, p. 27.

<sup>8</sup> Dominic o' Meara, *Plotin. Un introduction aux Enneades*, traduit par Anne Callet-Moulin, Edition du Cerf, Paris, p. 144.

<sup>9</sup> Virgil Ciomoș, *Timp și Eternitate*, editura Paideea, București, 1999, p. 78.

<sup>10</sup> John Meyendorff, *Hristos în gândirea răsăriteană*, Institutul Biblic de Misiune Ortodoxă, București, 1997, p. 139: "Până în secolul VII, Origen a fost singurul autor care încercase să construiască un sistem metafizic creștin".

<sup>11</sup> A se vedea *Anatematisme* de la Sinodul din 553 în Antoine Guillaumont, *Kephalaia Gnostica...*, p. 151-159.

<sup>12</sup> Antoine Guillaumont., *Les 'Kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Gees et chez les Syriens*, éditions du Seuil, collection Patristica Sorbonensia 5, Paris, 1965.

## 2. Precedentele cercetări în domeniu

Primul cercetător care a atras atenția asupra importanței temporalității Sfântului Grigore al Nyssei este Hans Urs von Balthasar<sup>13</sup> care în cartea sa dedicată Sfântului Grigore al Nyssei, remarcă importanța copleșitoare a conceptului de *diastema-diastasis*, cuplu de termeni care indică în ansamblul operei lui Grigore al Nyssei, existența la nivel uman "a categoriilor spațiului și timpului ca substanță intimă a întregii ființe create"<sup>14</sup>. Hans Urs von Balthasar își va definitiva proiectul teologic dînd naștere uneia dintre cele mai importante exegeze a Sfântului Maxim Mărturisitorul<sup>15</sup>, finalizînd prin intermediul acesteia proiectul început cu Grigore al Nyssei. În cadrul acestei cărți dedicate gîndirii Sfântului Maxim, Balthasar remarcă similitudinile dintre gîndirile celor doi sfinți răsăriteni și tematizează *diastema/timpul/intervalul* în cheie maximină drept: "mișcare circumscrisă/finită-*ho chronos perifomene kinesis*" (Ad Thalassium, 69.)<sup>16</sup>. Timpul va fi văzut ca un termen marcant - dar și unul condiționat de ea - pentru mișcare și este încadrat de către Sfântul Maxim triadei terminologice *ginnesis-kinesis-stasis*, triadă capitală, creată special în vederea combaterii origenismului. Aceste întreprinderi vor fi completate de către Jean Daniélou într-o carte despre gîndirea și teologia aceluiași Sf. Grigore al Nyssei<sup>17</sup>. Concepția lui Daniélou este una mult mai vastă și mai profundă decît cea a lui von Balthasar. El realizează importanța temporalității pentru întregul sistem teologic al lui Grigore, dar mai ales accentuează dimensiunea mistică, orizontul existențial al acestui concept (*diastema*) atît de prețuit în cadrul operei Sfântului Grigore al Nyssei. O altă contribuție capitală în domeniu este cea a lui Lars Thunberg, din 1965<sup>18</sup>; axată în special pe studiul antropologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, această carte problematizează și atinge în numeroase rînduri criteriologia timpului și al existenței temporale a omului. Lars Thunberg este primul cercetător care face legătura dintre concepția abisului ontologic (*chasma, batos*) dintre creat și necreat, dintre ceea ce este etern și ceea ce este perisabil, și mitul origenist al preexistenței și căderii sufletelor interpretate în cheie areopagitică<sup>19</sup> în gîndirea lui Maxim. De asemenea, Thunberg este primul exeget al operei maximiene care interpretează cuplul de termeni *diastema-diastasis* în mod critic și mai ales prin raportare la întreaga terminologie patristică uzitată de către Sf. Maxim. Lucrarea lui Lars Thunberg este prima sinteză reală a criticii de specialitate în domeniu legată de persoana Sf. Maxim Mărturisitorul. Cu această carte intrăm în al doilea registru exegetic și anume în registrul modern, în registrul cercetărilor de anvergură.

O primă cercetare de acest gen este cea a lui Alain Riou, un tînăr iezuit francez. Cartea sa din 1973 intitulată "*Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*"<sup>20</sup> aduce pe firmamentul studiilor maximiene o concepție complet nouă și un nou tip de abordare, o abordare în cheie

<sup>13</sup> Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essais sur la philosophie religieuse de saint Grégoire du Nysse*, Aubier, 1937.

<sup>14</sup> Op. Cit. P. 3. Traducerea textului dintre ghilimele îmi aparține.

<sup>15</sup> Este vorba despre celebra *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*. Traduction d'allemand par L. Lhaumet et H. -A. Prentout, Edition d'Aubier, 1947. Paginile de interes sunt :89-104 și 265-final.

<sup>16</sup> *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia* 3, traducere, note și studiu introductiv de părintele Dumitru Stăniloae, editura Humanitas, București, 2004, p. 165.

<sup>17</sup> Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Aubier, 1954.

<sup>18</sup> Lars Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of saint Maximus the Confessor*, Lund, 1965.

<sup>19</sup> Pentru amănunte, p. 53, op. cit.

<sup>20</sup> Carte editată la prestigioasa editură *Beauchesne*, collection *Theologie Historique* n. 22.

istorico-filologică a textelor lui Maxim. Pe urmele lui Henri-Irénée Dalmais, Alain Riou, în chiar primul capitol al cărții sale<sup>21</sup> încearcă o distanțare evidentă față de predecesorii săi în domeniu, încercînd să delimiteze foarte clar corpus-ul lucrărilor maximiene de celelalte contribuții aduse de către înaintașii săi: Origen, Evagrie, Grigore al Nyssei, Dionisie Areopagitul. Interpretînd un text capital al Sfîntului Maxim - este vorba de paragraful al 7-lea din *Ambigua* - Alain Riou perfecționează intuițiile lui Lars Thunberg, precizînd și mai concret originalitatea sintezei realizate de către Maxim la nivel cosmologic, sinteză care a salvat Biserica dintr-un conflict conceptual cu Neoplatonismul. Timpul pentru Maxim în viziunea lui Alain Riou O. P. este o noțiune ce caracterizează perisabilul, spre deosebire de cosmologia origenistă care vedea lumea eternă și nesupusă timpului. Achizițiile lui Riou vor fi folosite de către un dominican Juan Miguel Garrigues O. P. într-o altă carte clasică în domeniu<sup>22</sup>. Juan Miguel Garrigues va fi primul cercetător al operelor monahului Maxim care va vorbi în afara cadrelor cosmologice de pînă atunci despre o temporalitate specifică îndumnezeirii și despre importanța acestui subiect în ansamblul operei Sfîntului Maxim.

Un articol de referință în domeniu este cel semnat de Broks Otis în 1976, în același an în care apare cartea lui Garrigues. Contribuția sa la problema temporalității se axează în special pe studiul concepției despre timp la Părinții Capadocieni și în particular la Sfîntul Grigore al Nyssei<sup>23</sup>. La fel ca și predecesorii săi, Otis leagă concepția despre timp a Sfîntului Grigore al Nyssei de învățătura creștină despre creație și consideră că această tematică a temporalității se definește la Grigore al Nyssei în plin conflict cu Eunomie. Și analiza lui este tot una "*diastemică*"<sup>24</sup>, timpul fiind studiat în funcție de acest termen. Putem nota la acest capitol contribuțiile lui Francoise Vinel<sup>25</sup>, Theodor P. Verghese<sup>26</sup> sau Monique Alexandre<sup>27</sup>, dar și cartea lui M. Gaith<sup>28</sup>.

La nivelul studiilor maximiene se remarcă contribuțiile decisive ale lui Paul Plass<sup>29</sup>, articole care se concentrează mai ales asupra relației sinuoase dintre mișcare și temporalitate la Sfîntul Maxim, relație care este interpretată în special în cadrele conceptuale ale filozofiei neoplatonice. Sunt primele contribuții clare pe această temă, contribuții care speculează deducțiile capitale făcute de către Stephan Gersch<sup>30</sup>; comparabile cu lucrările lui Paul Plass, rămîn contribuțiile esențiale aduse în domeniu de către Paul Blowers, unul dintre cei mai fecunzi exegeți ai operei Sfîntului Maxim<sup>31</sup>. În aceeași perioadă a avut loc la Freiburg, în Elveția, sub conducerea lui Christoph Schonborn și Felix Heinzer, un simpozion pe teme maximiene, simpozion ale cărui lucrări au fost tipărite<sup>32</sup>. Între conferințele ținute se remarcă și cea a

<sup>21</sup> Intitulat simplu: "*Cosmologie*", p. 33-71.

<sup>22</sup> Juan Miguel Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, édition de Beauchesne, *Théologie Historique* 38, 1976.

<sup>23</sup> Broks Otis, *The Cappadocian Conception of time*, *Studia Patristica*, 34(1980).

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Francois Vinel, *Introducere la Homelies sur l' 'Ecclesiaste*, SC 416., Edition du Cerf, 1996.

<sup>26</sup> Theodor P. Verghese, *Diastema and Diastasis in Introduction to a Concept of time and the posing of a problem*, Cambridge UP., 1974.

<sup>27</sup> Monique Alexandre, *Protologie et eschatologie chez Gregoire de Nysse*, în *Arche e telos*, Milano, 1985

<sup>28</sup> Gaith, P., *La conception de liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.

<sup>29</sup> Paul Plass, *Transcendent time in Maximus the Confessor*, în *The Thomist* 44(1980).

<sup>30</sup> Stephen Gersch, *Kinetos. Akinetos*, Ed. Brill-Leiden, 1978.

<sup>31</sup> A se vedea bibliografia.

<sup>32</sup> Christoph Schönborn & Felix Heinzer (coord.), *Maximus the Confessor, Actes du Symposium sur Maxim le Confesseur, Freiburg, 2-5 septembre 1980*, Editions Universitaire, Fribourg, Elveția 1982.

iezuitalui Brian E. Daley<sup>33</sup>, care se ocupă de o temă foarte delicată și prea puțin luată în considerare pînă în acel moment: chestiunea apocatastazei la Sfîntul Maxim, mai exact, de locul pe care îl ocupă în raport cu gîndirea Sfîntului Grigore al Nyssei diada *stasis-telos* în gîndirea Sfîntului Maxim.

Dintre studiile de ultimă oră, trebuie menționate și cărțile lui Jean-Claude Larchet din 1996<sup>34</sup> - dublate de altfel și de coordonarea unei ediții complete a operelor maximiene la prestigioasa *Éditions du Cerf* - care, pe urmele lui Juan-Miguel Garrigues, reușește o magnifică reconsiderare în stil ortodox a concepției despre îndumnezeire, despre o temporalitate anulată prin transfigurare. Un exercițiu demn de luat în considerare pe tema cosmologiei maximiene a scris în 2002 și Tolland Tolefsen, studiu care nu va putea fi depășit cu foarte multă facilitate de către cercetători. Intitulat sugestiv "*The Christocentric Cosmology of Saint Maximus the Confessor*", cartea lui Tolefsen se vrea o definitivare a achizițiilor și contribuțiilor anterioare pe această temă, inclusiv la nivel temporal. Ideea sa de bază este aceea că ideea despre *diastema* s-a cristalizat în urma disputelor dintre Biserică și reprezentanții școlilor filozofice. Este vorba despre disputa dintre Ioan Philopon și Simplicius, dintre două viziuni ale lumii, una care vede lumea eternă, deci cu o temporalitate intrinsecă, și o altă concepție, care postulează un început lumii (*genesis*), act de care este responsabil Demiurgul platonician.

În cadrul teologiei românești, trebuie amintite contribuțiile a doi teologi care au vorbit despre temporalitate în ansamblul operelor exegetice pe care le-au scris. Primul este părintele Dumitru Stăniloae, care în paralel cu ampla muncă de editare a Corpus-ului maximian, a găsit timp și resurse să editeze în 1991 un inspirat volum de esuri dogmatice<sup>35</sup> în care, în chiar primul eseu, atinge problematica temporalității ca îndumnezeire, ecou al operelor ascetice. Părintele Stăniloae nu este singurul cercetător al operei Sfîntului Maxim; se remarcă contribuția părintelui diacon Ioan Ică jr., contribuție materializată într-o provocatoare teză de doctorat<sup>36</sup>, care așteaptă și alte asemenea confirmări din partea exegeților din România. În cîmpul studiilor patristice ce îl privesc pe Grigore al Nyssei, planează sărăcia, singura teză demnă de amintit fiind cea a părintelui Vasile Răducă, teză de doctorat susținută în Elveția<sup>37</sup>.

### 3. În inima problemei

Date fiind problemele extrem de ample, de complexe, atît prin vastitatea textelor cît și prin aporetica conceptuală pe care ele o propun, tema nu va putea fi depășită cu lejeritate. Ceea ce este demn de precizat din debutul acestui alineat este o ordine evidentă și firească pe care textele studiate prin conținutul lor o impun. Structura în sine ce se dorește a fi amplificată de-a lungul timpului tratează mai puțin despre cele trei momente temporale firești-adică trecut, prezent și viitor-și mai mult despre timp în sine, despre structura sa ontologică, despre substanța constitutivă a timpului la Sfîntii Părinți. Se remarcă prezența a trei etape în cadrul proiectului de studiu, etape ce se impun de la sine. Prima etapă a acestui text va trata despre constituirea

<sup>33</sup> Brian Daley, *Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor*, p. 309

<sup>34</sup> Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme chez Maxime le Confesseur*, Édition de Cerf, collection du *Cogitatio Fides* n. 73, 1996.

<sup>35</sup> Dumitru Stăniloae, *Eseuri de Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, 1991.

<sup>36</sup> *Mystagogia Trinitatis*. Teză de doctorat, 1995.

<sup>37</sup> *Le concept du "theosis" selon Gregoire de Nysse*, PU du Fribourg, 1983.

timpului în ansamblul creației. Ca și consecință, vom defini contextul istoric și mai ales cel filozofic în care această concepție despre timp se cristalizează. Trebuie remarcat ceea ce timpul este încă de la creație, ce constituție ontologică are în cadrul creației. A doua parte a acestui proiect va trata și definitivă dezbateră despre statutul temporalității ca și interval-celebrul cuplu de termeni *diastasis-diaстема*, ca și marcă și notă definitivă a creației, a naturii perisabile din momentul creației. Și în fine, ultima etapă, se ocupă cu învățătura acestor Sfinți Părinți despre eschatologia creștină în doctrina acestor Părinți, despre intrarea lumii în stare de repaos ca la Sfântul Maxim. Tot în cadrul acestei direcții se va trata și subiectul delicat al apocatastazei în gândirea acestor doi mari teologi

Concepția despre timp a Bisericii, după cum bine remarcă și Brooks Otis<sup>38</sup>, este strâns legată de concepția despre creație dar și de diferitele polemici care au impus Părinților nunațarea poziției lor față de numeroasele concepte neprecizate și nedefinite ale învățăturii creștine. Așa stau lucrurile și în cazul Sfântului Grigore al Nyssei<sup>39</sup>, care a fost silit să precizeze învățătura despre creația lumii și despre temporalitate în fața provocărilor venite din partea lui Eunomiu. După Brooks Otis<sup>40</sup>, concepția sa despre temporalitate și creație este mult mai bine conturată decât la ceilalți doi Cappadocieni<sup>41</sup>. Pentru Sfântul Grigore al Nyssei creația lumii a avut loc *ex nihilo* prin creație<sup>42</sup> ea are un caracter "*diastemic*"<sup>43</sup>, caracter pe care îl impune și creaturilor. Acest concept în calitatea sa de limită a creaturilor - *diastema*- Sfântul Grigore al Nyssei îl identifică chiar cu creația<sup>44</sup> provine din cauza căderii îngerilor<sup>45</sup> și din cauza căderii oamenilor<sup>46</sup>. Care este definiția acestui termen - *diastema* - și funcționalitatea sa în gândirea teologică al Sfinților Grigore al Nyssei și Maxim Mărturisitorul? Primii care vorbesc despre *diastema* sunt Simplicius într-un *Comentariu la Categoriile lui Aristotel* și Plutarch. Definiția lor este apoi preluată de către Philon al Alexandriei (*De opificio mundi*), dar definiția pe care acești trei filozofi o aplicau *diastemei* exprima doar o lege mecanică a naturii create<sup>47</sup>. Cei care vor defini cel mai aproape de gândirea creștină conceptul de *diastema* vor fi stoicii care asociindu-l ideii neoplatonice de timp, vor influența capital concepția despre timp a Părinților Bisericii.<sup>48</sup> Prelunind terminologia stoică, Grigore va defini *diastema* drept o întindere temporală cât și una spațială, ea împăcînd la nivel cosmologic ambele dimensiuni.

<sup>38</sup> Brooks Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, în *Studia Patristica* 25(1976), p. 335.

<sup>39</sup> A se vedea Jean Daniélou, *Philosophie Néoplatonique et théologie mystique chez Gregoire de Nysse*, Aubier, 1943, p. 24

<sup>40</sup> Op. Cit. P. 338, nota 4.

<sup>41</sup> A se vedea studiul lui John Anthony McGuckin despre Grigore de Nazianz: *Gregory of Nazianz. A christian Biography*, Saint Vladimir Seminary Press, 2002, în care referințele despre temporalitate în cadrul teologiei lui Grigore de Nazianz sunt nesatisfăcătoare.

<sup>42</sup> La vie du Moïse, SC I. bis, 1947, p. 103.

<sup>43</sup> Brooks Otis, op. cit. 339

<sup>44</sup> *Les Homélie sur l'Ecclesiaste*, SC 416, 1996, traduis par Francois Vinel: "diastema nu este altceva decit creația"! în Omilia a VII-a.

<sup>45</sup> *Marele Cuvînt Catehetic*, cartea 6, Editura Sophia, Bucuresti, 1999.

<sup>46</sup> Gerhard Ladner, *The philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, în DOP 12(1958), p. 183.

<sup>47</sup> Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essais sur la philosophie du Grégoire de Nysse*. Edition de Beauchesne, 1942, p. 4, nota 6.

<sup>48</sup> Michael Spanneut, *Le stoicisme des Peres de l'église*, Edition du Seuil, Patristica Sorbonensia 1, 1957, p. 13.

Precizând aceste lucruri, Grigore este, după expresia lui Polycarp Sherwood, un "origenist ortodox"<sup>49</sup>, el respingând tezele înaintașului său în ale cosmologiei, care pe urmele Neoplatonicilor considera lumea drept eternă. Marca anti-origenismului său la nivel cosmologic este tocmai acest concept de *diastema* prin care Grigore al Nyssei conservă atât temporalul, perisabilul cât și natura nenăscută și eternă a lui Dumnezeu reușind să salveze în interiorul teologiei creștine ulterioare dihotomia biblică a existenței unui *gennetos* și a unui *agenetos* prin care se reușea astfel o unire dinamică și viabilă a creștinismului cu platonismul. Ajungem astfel la esența concepției despre timp a Sfântului Grigore al Nyssei<sup>50</sup>: faptul că teoria timpului implică toate creaturile (*geneta*) și îngerii. Iată de ce Grigore al Nyssei teoretizează existența a două tipuri de *diasteme*: una angelică doar la nivel spațial<sup>51</sup> care este progresul puterilor îngerești spre bine iar *diastema* umană este un interval al mișcării și al devenirii impuse de către păcat. Aceste două tipuri de *diasteme* impun și două tipuri de sexualități, cea a îngerilor fiind foarte rapidă, în timp ce în cazul oamenilor înmulțirea este una foarte lentă dând naștere timpului și astfel istoriei mântuirii. Schema cosmologică a creației lui Grigore al Nyssei este una pozitivă deoarece, spre deosebire de Origen care considera umanitatea pierdută și în căutarea unei unități originare, umanitatea la Grigore de Nyssa are un statut dinamic, unul care tinde spre un scop și pentru care istoria nu este decât un timp "pedagogic" al mântuirii. Această dimensiune, a timpului pedagogic, o remarcă și François Vinel<sup>52</sup> și o leagă și acesta de concepția despre creație a Sfântului Grigore de Nyssa.

În concepția Sfântului Maxim actul creației este unul foarte asemănător cu cel prezentat de către Grigore al Nyssei. Maxim modifică totuși schema verticală a Sfântului Grigorie prin adăugirea acestei scheme în cadrele unei ecuații aristotelice, a unei mișcări teleologice înainte: realitatea fenomenală începe cu actul creației (*genesis*), continuă să existe de-a lungul timpului (*kinesis*) și totul se sfârșește în repausul final de dincolo de timp (*stasis*)<sup>53</sup>. Deci toate lucrurile create, prin însăși actul creației, sunt supuse conceptului de *diastema*. În concepția Sfântului Maxim după cum bine remarca Polycarp Swerwood<sup>54</sup>, statutul conceptului de *diastema* este legat indisolubil de elementele unei "ontologii statice" de factură origenistă -via Grigore al Nyssei sau prin intermediul lui Evagrie Ponticul-, ontologie salvată prin intermediul elementului mișcării care transformă întreaga ecuație. După cum recunoaște același Polycarp Sherwood, această folosire a termenului de *diastema*, care este specific pentru Grigore al Nyssei, are un sens mai degrabă filozofic decât cosmologic<sup>55</sup>, mutație care îi permite lui Maxim să abordeze dintr-un alt unghi dilema privitoare la temporalitatea lumii.

La fel ca în cazul Sf. Grigore al Nyssei, lumea a fost creată din nimic și "*are un început temporal*" (De charitate 4, 3 - traducerea lui Tolland Tolefsen din greacă și a mea din

<sup>49</sup> Polycarp Sherwood, *Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, *Studia Anselmiana* 36, Roma, 1955, p. 101.

<sup>50</sup> *Contra Eunomium, cartea a VI-a în Introduction aux Homélie sur l'Ecclésiaste*, SC 416, 1996.

<sup>51</sup> Caracterul netemporal a *diastemei* angelice este afirmat explicit de către Grigore de Nyssa în Hexaemeron-ul său și în Omiliile sale la Eccleziast.

<sup>52</sup> François Vinel, *Introduction sa la Les Homélie sur l'Ecclésiaste*, SC 416, 1996.

<sup>53</sup> Hans Urs von Balthasar, *La Liturgie Cosmique*, Edition d'Aubier, 1947, cap. "L'être et le mouvement", p. 76.

<sup>54</sup> Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of origenism*, Herder Roma, *Studia Anselmiana* 36, Roma, 1955, p. 106.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 109.



engleză)<sup>56</sup>. Acest început temporal de care vorbește Sfântul Maxim este specularea disputei cu Neoplatonismul care postula eternitatea lumii și a răspusului dat de către Ioan Philopon, răspuns ce i-a permis Sfântului Maxim să treacă la ofensivă. Astfel, în Ambigua 7<sup>57</sup> el schițează în mod clar "o alternativă metafizică"<sup>58</sup> la filozofia eretică a lui Origen și la demersurile anti-creștine ale Neoplatonicilor. Astfel, el afirmă că "fiecare dintre ființe primește viață la timpul potrivit și conform cu voința Creatorului" (trad. a) ; "ființele sunt gândite etern, dar nu există din eternitate". Preluind dialectica temporală paulină din Epistola către Galateni capitolul 4, versetul 4, Maxim fixează chiar momentul creației: "to epitedeio kairo", adică "la plinirea vremii", prin înțelepciunea Creatorului, lumea a luat ființă. Împotriva celor care contestau un început lumii, Sfântul Maxim le dă un alt răspuns interesant și definitiv<sup>59</sup> : este vorba despre celebrul argument al mișcării - "orice se mișcă trebuie să aibă o cauză a mișcării"<sup>60</sup>. Din acest argument, Lars Thunberg observă<sup>61</sup> faptul că orice ființă la Maxim datorită faptului că are un început, are și o *diastema* atașată căzînd astfel sub incidența timpului (a se vedea textul din PG 91, Ambigua 67). Ca respingere a origenismului dar și a neoplatonismului despre care vorbea Tollefsen<sup>62</sup>, cuplul de termeni *diastasis-diastema* constituie în gândirea lui Maxim un punct de plecare pentru mișcarea naturală care este o consecință a păcatului<sup>63</sup>. Diferența dintre Grigore de Nyssa și Maxim este aceea că pentru Maxim sensul diastemei este unul profund temporal, acest sens surclasînd în importanță sensul spațial care predomină la Sfântul Grigore al Nyssei<sup>64</sup>. Preocupat de respingerea origenismului care nega temporalitatea și percepea lumea ca fiind eternă, Sfântul Maxim își grupează o bună parte a arsenalului său teologic în jurul citorva probleme care constituiau punctele slabe ale origenismului și neoplatonismului<sup>65</sup>: temporalitatea, prezența Logosului în creatură, repaosul final. La acest capitol trebuie să realizăm o paranteză necesară, fără de care întreaga construcție de pînă acum ar fi ininteligibilă. De ce Maxim era preocupat de aplicabilitatea cuplului conceptual *diastema-distasis* la nivelul christologiei? De ce Maxim face atîta caz în câteva texte din Ambigua dar mai ales din *Ad Thalassium* (a se vedea în principal *Ad Thalassium* 22) de calitatea lui Hristos ca stăpîn al veacurilor și ca Cel ce este deasupra timpului? Răspunsul ni-l oferă o lectură atentă a hristologiei lui Evagrie Ponticul, monah din secolul IV d. Chr. care la un moment dat, pe urmele teoriei origeniste a Logos-ului, îl consideră pe Hristos un *logikos*, un demiurg platonice filtrat prin intermediul teoriei stoice a Logos-ului arhitect<sup>66</sup>. Firește, aceste texte care fac parte din celebrele *Capete gnostice* ale lui Evagrie

<sup>56</sup> Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of Saint Maximus the Confessor*, Unipub forlag, Oslo, 2000, p. 143.

<sup>57</sup> A se vedea și comentariul lui Alain Riou la Ambigua 7 din *Monde et l'Eglise selon Maxim le Confesseur*, Ed. Berauchesne, *Theologie Historique* n. 38, 1976, începînd cu pagina 40.

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> *Ambigua 10*, edition du Jean-Claude Larchet, Cerf, 1997, p. 49.

<sup>60</sup> Idem, p. 52.

<sup>61</sup> Lars Thunberg, *Microcosmos and Mediator*, Lund, 1965, p. 57 și următoarele.

<sup>62</sup> Op. cit.

<sup>63</sup> *Ambigua 7* în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, traducere de Dumitru Stăniloae, IBMOR, 1983, p. 69 și urm.

<sup>64</sup> Thunberg, op. cit., p. 73.

<sup>65</sup> Pentru mai multe detalii, articolul lui Paul M. Blowers, *The Logology of Maximus the Confessor in his criticism of Origenism*, *Origeniana Quinta*, edited by Robert Daly, Leuven Peters Press, 1992.

<sup>66</sup> Antematismă 6 de la Sinodul V ecumenic din 553, în Antoine Guillaumont, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, editions du Seuil, collection Patristica Sorbonensia 5, Paris, 1965, p. 153

sunt rodul unor speculații teologice care au avut prin intermediul origenismului, un mare impact în epocă<sup>67</sup>. Problema subordinaționismului hristologic la Evagrie era una extrem de curentă în timpul Sfântului Maxim, monofiziții radicali cât și cei moderați argumentând că acest pericol îi paște pe cei care afirmă diotelismul și diofizismul lui Hristos. La nivelul problemelor care cad sub incidența acestei contribuții, consecințele unei astfel de poziții pentru statutul temporal al hristologiei erau dezastruoase. Hristos era numai un intermediar care era supus unei temporalități intermediare - ceva asemănător îngerilor -, o temporalitate care îi permitea să creeze din veci lume. Hristologia 'teologică'<sup>68</sup> lui Maxim este una supra-temporală, desprinsă de orice legătură cu temporalitatea mundană și, în consecință, o temporalitate care nu este una intermediară sub nici o formă<sup>69</sup>. În aceste condiții, ceea ce îl preocupă mai mult pe Maxim în cadrul disputelor sale cu monofiziții este accentuarea temporalității iconomice a lui Hristos, fapt realizat prin hristologia triplei ispite: a mândriei, a trupului și a durerii<sup>70</sup>.

Închizând această paranteză, trecem la doua etapă a acestei contribuții și anume va trebui să descriem în mod efectiv constituția timpului și funcționalitatea lui pentru cei doi Sfinți Părinți. Pentru Grigore de Nyssa, timpul este "o derulare ordonată" (Contra lui Eunomie, cartea 1, II)<sup>71</sup>, o separare a membrilor unei ființe și în același timp, timpul este și o mișcare, o curgere (In Ps. 6)<sup>72</sup>. Grigore de Nyssa împarte timpul în două dimensiuni care aparțin diferitelor etaje ale lumii. Astfel, există două tipuri de timp în concepția lui Grigore al Nyssei. Dacă primul este descris cel mai bine de către termenul de *diastema* cel de-al doilea tip este numit cu termenul de *aionon* – eonul sau veșnicia îngerilor, veșnicie care, paradoxal, nu este un timp veșnic<sup>73</sup>. Astfel îngerii se sustrag temporalității *diastematice*<sup>74</sup>, ei fiind pentru aceasta întruparea *pasivității-eimamene*<sup>75</sup>, ei având în propria lor fire implantat de la creație propriul lor final. Timpul descris în *Omilia a VII-a la Eccleziast*<sup>76</sup> de către Grigore al Nyssei drept timp circular care înconjoară din toate părțile creatura este tocmai acest "eon" pe care Grigore îl definește în *Contra Eunomium* (1, II, PG 34, 356 C) drept: "limita mișcării și activității duhovnicești a omului". Este o limită a limitei, o dublă mărginire a creaturii de către Creator. Singura posibilitate de a transcende temporalitatea pentru sfântul Grigore al Nyssei este îndumnezeirea, prin care omul se ridică la statutul de ființă atemporală<sup>77</sup>. Devenirea spirituală își are rădăcinile chiar în acest timp al eternității angelice (*aion*)<sup>78</sup>. Această concepție despre îndumnezeire ca și transcendență a temporalității

<sup>67</sup> Aloys Grillmeyer, *Christ dans la Tradition chretienne*, editions du Cerf, collection Labor Fidei, tome 1, p. 339 consideră că mai degrabă Evagrie a fost vinovat de condamnarea lui Origen.

<sup>68</sup> Folosim această sintagmă pe urmele lui Origen pentru a denumi ființa dumnezeiască în esența ei, implicit ipostasului Fiului înainte de crearea lumii!

<sup>69</sup> A se vedea studiul lui Pierre Pieret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, ed. du Beauchesne, Théologie Historique n. 69, p. 76.

<sup>70</sup> A se vedea cartea lui Jean-Marie Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Editions du Beauchesne, collection Théologie Historique 52, 1979, p. 20.

<sup>71</sup> Apud. Sheerwood, op. cit., p. 107.

<sup>72</sup> Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, p. 5.

<sup>73</sup> Idem. P. 8.

<sup>74</sup> Jean Danielou, op. cit. Ch.: *Les ténèbres*, p. 64.

<sup>75</sup> Balthasar, op. cit. 39. Citatul grec este tradus de Balthasar din *Cantica Canticorum*, 15.

<sup>76</sup> SC 416, 1996, p.?

<sup>77</sup> Vasile Răducă, *Le concept du theosis selon Grégoire de Nyse*, Presse Universitaire du Fribourg, 1983.

<sup>78</sup> Hans Urs von Balthasar, op. cit. p. 20.

se întemeiază pe un text clasic semnat de către Grigore de Nyssa în *Contra Eunomium*: "firea sufletelor și a îngerilor nu cunoaște limite și nimic nu le împiedică să tindă spre infinit"<sup>79</sup>. Textul de mai sus se bazează și pe un alt text din *Omilia a VI-a la Cântarea Cântărilor*<sup>80</sup> unde Grigore afirmă faptul că sufletul nu are o limită (*peras*) și deci sufletul este într-un anumit mod etern și infinit ca și îngerii.

Lucrurile sunt foarte diferite la acest nivel între Sfântul Maxim și Sfântul Grigore al Nyssei prin faptul că cel dintâi operează câteva modificări substanțiale revalorificând achizițiile teologice ale celui de-al doilea. Astfel Maxim enunță o definiție foarte clară a timpului, definiție care la prima vedere poate părea una foarte asemănătoare cu concepția lui Grigore: timpul este pentru Maxim o "mișcare circumscrișă/finită (*ho chronos perofomene kinesis*)"<sup>81</sup>. Pentru Maxim timpul este strâns legat de ideea de mișcare<sup>82</sup>. În acest sens, iată ceea ce afirmă la un moment dat Sf. Maxim: "există mișcare din veci în jurul obiectului cunoașterii care este mai presus de orice cunoaștere. Limita oricărei mișcări este adevărul... în jurul căruia nu încetează niciodată să se miște, deoarece nu află limită acolo unde nu există întindere [*diastema-timp*]"<sup>83</sup> (PG 91, 676C). Astfel, sfântul Maxim produce o serie de cupluri paradoxale de termeni - "moving-rest", "resting-motion", "ever-moving rest", "immobile ever-motion"<sup>84</sup>-, care descriu structura temporală a Sfântului Maxim și care prin intermediul terminologiei apofatice însușite de la Dionisie Areopagitul<sup>85</sup> reușește să realizeze o teologie temporală a mișcării în cheie apofatică. Diferența dintre cei doi - Sf. Grigore și Sf. Maxim - în privința diadei terminologice *chronos-kinesis* constă în faptul că pentru Grigorie există o dublă formă de mișcare a naturii create - mișcarea esențial finită, care este descrisă la nivel temporal de *diastema* și mișcarea ciclică, închisă în sine însăși care se măsoară în *eon*; timpul exprimă astfel mai degrabă devenirea lucrurilor materiale iar eonul exprimă totalitatea cosmosului care este prins în această devenire. Pentru Grigore sufletul cunoaște o devenire veșnică care este proprie sufletului în drumul său spre Dumnezeu. La Maxim, acest dinamism al aspirației dispăre, el fiind situat în afara ființei umane.

Maxim afirmă astfel ambivalența spațiului și a timpului<sup>86</sup> prin faptul că pentru el, mișcarea nu este un transport al creaturii transfigurate, un intermediar între lume și Dumnezeu așa cum aceasta se găsește la Grigore al Nyssei;<sup>87</sup> pentru Maxim, mișcarea este desăvârșirea ființei create în structura sa fundamentală, traiectoria sa de la origine la scop. Astfel, după cum remarcă pe un text din *Capetele gnostice* (1, 5 în PG 90, 1085 A) ale lui Maxim și Lars Thunberg și Alain Riou, triada terminologică *genesis/kinesis/stasis* este asociată sub impulsul mișcării și al temporalității unei noi triade conceptuale: *arche/*

<sup>79</sup> Text tradus după textul din Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée...*, p. 44.

<sup>80</sup> Jean Danielou

<sup>81</sup> Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie în *Filocalia 3*, Editura Harisma, 1994, p. 423-450. Această definiție lipsește din textul românesc!

<sup>82</sup> Paul Plass, *Moving Rest in Maximus the Confessor*, în *Classica et Medievalia*, 35(1984), p. 177-190.

<sup>83</sup> Paul Plass, op. cit, 178.

<sup>84</sup> Paul Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress*, în *Vigilae Christianae*, 46(1992), Brill-Leiden.

<sup>85</sup> Hieromonk Alexander Golitzin-*Et introibo at altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern christian tradition*, Analecta Vlatadon 59, Thessalonica, 1994, p. 95.

<sup>86</sup> A se vedea Joseph Farrell, *Free choice in saint Maximus the Confessor*, St. Tikhon Seminary Press, 1989, capitolul 2: The plotinian and Origenian Background, p. 37-67.

<sup>87</sup> Balthasar, *Liturgie Cosmique*, p. 92.

*mesotes/telos*. Toată această schimbare de perspectivă se datorează diferenței conceptuale a termenului de *eon* în concepția lui Maxim care îi permite acestuia să realizeze orice permutare relațională. În înțelegerea sa pe care o face Schimbării la Față, Maxim identifică *eonul* cu repaosul ultim ce este asociat lucrurilor dumnezeiești - numite *aiona* (PG 91, 1132 B). Pentru Maxim, Moise este figura timpului (*chronos*) ca mișcare (*kinesis*), iar țara sfântă este ipostaza repaosului, al eonului. Hristos, prin Întruparea Sa, îmbrățișează ambele perspective. Eonul este astfel un timp lipsit de mișcare în timp ce curgerea vremii este un eon măsurat prin mișcare (PG 91, 1164 B-C). Se pune întrebarea cum poate timpul să intre în repaos, în eon? Maxim prin exegeza lui Blowers<sup>88</sup> ne răspunde: timpul în sine nu poate intra, dar pot *logoi* lui în repaos, de unde rezultă că între eon și timp există la Maxim o diferență de calitate<sup>89</sup>.

Cu această tematică a repaosului la Sfântul Maxim intrăm în ultima parte a proiectului de cercetare care se ocupă de problematica eschatologică a celor doi Sfinți Părinți. Dacă la Sfântul Grigore al Nyssei problemele sunt foarte clare, elanul dinamic al sufletului sfârșind într-o restaurare pedagogică a tuturor lucrurilor căzute la starea de dinainte de a cădea în păcat<sup>90</sup>, problemele sunt mult mai complexe la Sfântul Maxim. Repaosul, căci acesta este termenul pe care îl folosește Maxim pentru a descrie finalul lumii, este, după cum am mai spus și mai sus, o stare atemporală<sup>91</sup>, egală cu eonul. Dar la Maxim există mai multe tipuri de eoni, între eonii viitori și cei prezenți<sup>92</sup>. Această interpretare a sfântului Maxim este provocată de prezența a două citate patristice - Efesenii 17, 18 și I Cor. 10, 11 - care vor fi înțeluite în *Răspunsul 22* către Talasie<sup>93</sup>. Maxim face o legătură exegetică între "veacurile de dinaintea Întrupării" și "veacurile îndumnezeirii" prin faptul că Întruparea este scopul final și nu doar sfârșitul unor veacuri; el pune accent astfel pe simultaneitatea cu noi la nivel temporal a misterului Întrupării. A treia interpretare a acestor citate produce saltul de la nivel temporal, la nivelul mistagogic al îndumnezeirii, al trecerii "într-un nor de slavă". Deci omul continuă actul Întrupării prin îndumnezeire, făcându-se astfel trecerea la repaos-ul divin. Această pluralitate eonică produce confuzie în lectura textelor maximiene, așa că unii exegeți pun pe seama ei prezența apocatastazei la Maxim.

În privința apocatastazei la Sfântul Maxim, există o întreagă exegeză<sup>94</sup> care încurajează prezența apocatastazei în opera lui Maxim, dar și o direcție care o respinge vehement<sup>95</sup>, de aceea nu vom face altceva decât să menționăm doar această direcție a gândirii Sfântului Maxim care se cere încă explorată cu atenție. Tot ce putem spune alături de Brian Daley este faptul că Maxim respinge în mod evident o restaurare a întregii creații

<sup>88</sup> Blowers, opul citat la nota 64, p. 349.

<sup>89</sup> o diferență în genul celei de care vorbește și Grigore al Nyssei atunci când spune că relațiile dintre Dumnezeu și oameni la nivel ontologic sunt guvernate de un singur termen: *diafora*-diferența de natură.

<sup>90</sup> Monique Alexandre, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse* în *Arche et Telos. L'antropologia di Origene et Gregorio di Nisa*. Atti del colloquia milanese. Milano, 1985.

<sup>91</sup> "Nu există timp și creație în providență"-PG 90, 760 B.

<sup>92</sup> Paul Blowers, *Realised Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 22*, în *Studia Patristica*, 48(1994), p. 258-263.

<sup>93</sup> Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie în *Filocalia 3*, Ed. Harisma, 1994, p. 84-87.

<sup>94</sup> E. Michaud, *Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase* în *Revue internationale de théologie*, 10(1902), p. 257-272. Balthasar, *Liturgie Cosmique*, pg. 268.

<sup>95</sup> M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime: les oeuvres d'Evagre le Pontique* în *RAM* 11(1930), p. 259 & Brian E. Daley SJ, *Apokatastasis and "honorable silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor* în *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre, 1980, Ed. U. Fribourg, 1982.

la eschaton în celebrul text din *Questiones et Dubia* 13, unde el postulează existența iadului. Tăcerea suspectă (*siope*) care este cerută de Sfântul Maxim în anumite texte, în special cele din Răspunsuri către Thalasia (Prolog, 21, 47), în privința unor sensuri mai înalte cu privire la anumite texte dificile ține mai degrabă tocmai de această greutate intrinsecă a lor și de faptul că Maxim păstrează tot timpul o poziție ambivalentă și neclară.

#### 4. Concluzii

Concluzionând această contribuție, se poate mărturisi acea bucurie imensă de a descoperi filoane patristice încă foarte puțin cercetate, care în fața provocărilor lumii contemporane, trebuie reiterate și reinterpretate la maxima lor valoare. Concepția despre timp a Sfântului Maxim în special, este una aporetică și spun acest lucru cu riscul de a mă repeta. Ea nu poate fi tranșată niciodată într-o versiune critică totală și completă, oricât de hotărâte ar fi eforturile exegeților. Una din primele concluzii pe care o trag, este aceea că teologhisirea Sfântului Maxim păstrează în ansamblul ei o caracteristică fundamentală: timpul ca istorie a mântuirii, ca interval de pocăință, ca "*mișcare spre adevăr/Dumnezeu*". Astfel, studiul acestei minunate opere maximiene se convertește într-un periplu spiritual, filozofic, teologic, științific, discursul fiind unul total. O altă concluzie ține de evidenta surclasare a concepțiilor filozofice din vremea sa, a oferirii unei alternative viabile la nivel dialogic și polemic cu numeroasele idei ale Neoplatonismului cu care Maxim se confruntă. Combaterea eternității lumii, menționarea spațialității ca și condiție *sine qua non* a existenței umane, anticipează prin foarte multe elemente realități ale universului în care trăim pe care știința le descoperă abia acum. O ultimă concluzie metodologică este aceea că în spațiul patristic românesc s-a făcut prea puțin pentru promovarea și înțelegerea gândirii acestor corifei ai Bisericii creștine și că se impun demersuri susținute pentru recuperarea operei lor.

Iată că Părinții nu sunt numai teoreticieni ai Treimii ci și teoreticieni ai spațiului și ai timpului, dimensiuni atât de sondate și studiate astăzi. Aplicațiile teoretice ale acestui proiect sunt nenumărate, mai ales la nivel științific prin faptul că Părinții au știut să anticipeze atât faptul că timpul are un sfârșit - lucru demonstrat de către astrofizică, că lumea are un sfârșit și că sunt mai multe dimensiunii spațiale și temporale în paralel cu dimensiunea în care trăim. Fără a forța nota, cred că Maxim și Sfinții Părinți teoretizează la nivel patristic celebra teorie a paralelismului dimensiunilor, de care a vorbit Albert Einstein<sup>96</sup> sau despre dispariția spațiului și timpului în mișcare ca în principiile lui Heisenberg.

Dialogul la care provoacă textele patristice pe această temă este adresat deopotrivă și filozofiei ca știință, Părinții oferind cadrul tematic pentru un astfel de dialog. Se știe că secolul XX a fost în filozofie secolul timpului și al ființei, problematică extrem de complexă, pe care Patristica nu o putea aborda în mod mulțumitor. Analizele efectuate de către patrologi au evidențiat faptul că timpul de care vorbesc Părinții nu este unul ce aparține unei ființe "îndreptate spre moarte" - *Sein Zum Tode* - așa cum teoretiza Martin Heidegger în a sa emblematică lucrare "Ființă și Timp" - *Sein und Zeit*, 1927 -, ci o ființă îndreptată spre viață. Ceea ce este mai interesant de remarcat ține de o descoperire personală făcută într-o carte de filozofia timpului<sup>97</sup> care vorbește la un moment dat despre timp fără schimbare - *time without change*<sup>98</sup> - fără ca să amintească măcar despre descoperirile mai vechi.

<sup>96</sup> Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Editura Humanitas, București 2001. cartea are numeroase aluzii pe această temă!

<sup>97</sup> Robin Le Poidevin and Murray MacBeath (editors), *Philosophy of Time*, Oxford U. P., 1995.

<sup>98</sup> Paul Plass, op. cit., p. 182.

Concluziile acestei cercetări sunt foarte multe și foarte interesante pentru un patrolog de formație. În primul rând, întreaga dialectică maximiană a timpului și a spațiului propune astăzi o viziune patristică despre lume care nu este foarte diferită de concluziile științifice ale unor savanți care dincolo de concluziile lor științifice realizează caracterul inspirat al patristicii răsăritene. Miza adevărată a acestei problematice este o teologie spirituală<sup>99</sup>, o teologie căreia Maxim a înțeles să își subordoneze orice concepție cosmologică sau filozofică. Miza întregului edificiu este simplă și, în același timp, la fel de specială. A studia timpul și spațiul este sinonim pentru Sf. Maxim cu identificarea rațiunilor dumnezeiești din creație, cu marcarea la nivel ascetic - atât cât este cu putință - a prezenței Creatorului. În concluzie, întregul demers al Sf. Maxim nu are altă rațiune decât discursul ascetic, decât semnificația îndumnezeirii, ceea ce ne face să credem că premiza de lucru a lui Andrew Louth este una întemeiată. Sf. Maxim nu face filozofie, ci probează experiența acută a vieții ascetice la cel mai înalt nivel intelectual. O soluție care ar trebui să se perpetueze și astăzi.

---

<sup>99</sup> Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, Routledge, 1995, p. 1-75.

**RECENZII - BOOK REVIEWS**

***Studii de istorie medievală și premodernă.***

Omagiu profesorului Nicolae Edroiu, membru corespondent al Academiei Române, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, 513 p. (volum îngrijit de Avram Andea).

Omagierea personalităților laice sau bisericești este un act de cinstire și recunoștință, ce izvorăște din marea poruncă a iubirii creștine. Este gestul pe care l-au făcut și ucenicii distinsului profesor *Nicolae Edroiu*, de la Facultatea de Istorie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, față de dascălul lor pomenit, prin alcătuirea acestui volum omagial.

Inițiatorul acestei nobile acțiuni este cunoscutul profesor Avram Andea, care a și scris cuvântul introductiv la volum, semnificativ ales: *Un magistrul printre noi și un ideal de viață* (p. 3-6), ce am putea spune, îl caracterizează, deja, pe dascălul omagiat. Referindu-se la profesorul și omul Nicolae Edroiu, ucenicul său Avram Andea a spus între altele: „Pentru noi toți, care i-am fost studenți, cursurile și seminariile sale constituiau un model de structurare judicioasă a materiei, de analiză critică și pertinentă a problemelor aduse în discuție, fără a neglija dozarea, după criterii strict valorice, a bibliografiei. Credem că nu avea darul și nu își permitea să improvizeze, lăsând întotdeauna impresia stăpânirii depline a problemelor. În același timp îi lipsea cu desăvârșire, atât în vorbire, cât și în scriere, spiritul sarcastic, exprimându-se cumpătat și moderat” (p. 4); cât privește calitatea de mare dascăl și istoric a magistrului său, Avram Andea îl caracterizează astfel: „De-a lungul vieții și carierei, una universitară normală și fără salturi peste noapte, profesorul Nicolae Edroiu a făcut, de asemenea, o pledoarie deloc ostentativă pentru adevărul istoric. Firește, este vorba despre adevărul relativ, al oamenilor căutători, despre adevărul istoric, valabil la un moment dat, până când noua descoperire nu îl corectează sau modifică sever. N-a avut niciodată prea mare admirație pentru istoria romanțată, pentru textul deopotrivă literar și istoric. A preferat mereu expresia clară, concisă, stilul sobru, verbul bine dozat, fără înflorituri inutile. N-a

transformat istoria în știință exactă, dar nici n-a topit-o în literatură. A fost și este convins că meșteșugul profesionistului și onestitatea lui sunt capabile să reconstituie tabloul autentic al trecutului. A crezut și crede în perenitatea scrisului corect, fiind convins că puterea stă în adevărul științei istorice și nu în politica acesteia” (p. 6).

Materialul din acest volum omagial (după prezentarea bibliografiei operei profesorului Nicolae Edroiu din perioada 1965-1999, p. 7-22) a fost împărțit în patru capitole (deși nu se specifică în mod expres acest fapt).

Primul capitol intitulat: *Arheologie și civilizație* (p. 25-125), cuprinde studii privitoare la anumite descoperiri arheologice din diferite zone ale Transilvaniei, Banatului, dar și din Basarabia, îndeosebi din perioada medievală, onorate de către: Petru Iambor, Ioan Crișan, Corneliu Vârlan, Doru Marta, Adrian Andrei Rusu, Gheorghe Petrov și George Pascu Hurezan.

În capitolul al II-lea: *Artă și cultură* (p. 129-252), sunt înmănunchiate o serie de studii, în care se găsesc elemente de spiritualitate românească, mai ales din Transilvania; la acest capitol au colaborat: Veronica Turcuș, Livia Călian, Ovidiu Mureșan, Marius Porumb, Nicolae Sabău, Dorel Man, Remus Câmpeanu, Meda Diana Bărcă, Ioan Lumperdean și Bujor Dulgău.

Capitolul al III-lea: *Biserică și societate* (p. 255-369), conține studii de orientare eclesiastică în care sunt tratate mai ales probleme referitoare la Bisericile ortodoxe, catolică și protestantă; la acest capitol au scris: Șerban Turcuș, Ioan Vasile Leb, Livia Gross, Sorin Bublăoacă, Ioan Aurel Pop, Nicolae Bocșan, Valeriu Leu, Alexandru Moraru (în studiul căruia notele subsidiare nu concordă cu cele din manuscris; la Anexe, în loc de 1967 se va citi 1697).și Ovidiu Ghitta.

La cel de-al IV-lea capitol intitulat: *Structuri socio-politice* (p. 373-513) sunt tratate probleme ce privesc viața socială și politică din Transilvania din epoca mediavelă și premodernă; au colaborat la acest capitol: Tudor Sălăgean, Enikő Rűsz, Ioan Drăgan, Susana Andea, Ladislau Gyémánt, Milivoi Bugarschi, Avram Andea, Anton E. Dörner, Ioan Dordea și Barbu Ștefănescu.

## RECENZII

În urma lecturării studiilor ce alcătuiesc acest volum omagial se constată bogăția de noi informații și temeinicia lucrărilor.

Cartea este legată în coperte cartonate de culoare kaki, pe cea din față aflându-se emblema martirului Horea (semnificativ aleasă), fiindcă figura acestuia a fost preocuparea de bază în cercetarea profesorului omagiat (Nicolae Edroiu).

***Studia historica et theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*** (volum coordonat de: Constantin C. Petolescu, Tudor Teoteoi, Adrian Gabor), Iași, Editura Trinitas, 2003, 840 p.+ 2 fotografii (tipărit cu binecuvântarea ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei)

În curgerea vremii, diferite cadre didactice laice sau teologi nehirotoniți au predat în cadrul învățământului teologic universitar ortodox din țara noastră, făcând cinste Bisericii străbune; între aceștia un loc aparte îl ocupă și profesorul-teolog *Emilian Popescu*, cel care a onorat, cu demnitate, catedrele de Bizantinologie de la Institutul Teologic Universitar din București (respectiv Facultatea de Teologie) și de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și Iași.

Cu prilejul împlinirii a 75 de ani de viață, Domnia Sa a fost omagiat printr-un minunat volum, al cărui titlu l-am pomenit mai sus, evidențiindu-se calitățile de bun dascăl, arheolog, istoric și teolog.

La sărbătoarea omagierii au participat, prin scris, înalte personalități bisericești și laice, mulți ucenici. Materialul primit spre omagiere a fost rânduit de către coordonatori în mai multe părți: pe diferite probleme și perioade istorice.

La început aflăm câteva *Mesaje* (p. 9-25) de omagiere din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, ÎPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, Acad. Prof. Virgil Cândea și Pr. Nicolae Burlan.

În continuare s-a prezentat viața și activitatea științifică și didactică a profesorului Emilian Popescu (p. 26-57), precum și distincțiile primite pentru înfăptuirile în aceste domenii (parte realizată de către Constantin C. Petolescu, Tudor Teoteoi, Adrian Gabor).

Omagiul închinat profesorului Nicolae Edroiu este și un act de cinstire și respect pentru cercetarea și spiritualitatea românească, care se îmbogățește, de fapt, prin acest remarcabil volum. Omagiu PROFESORULUI și prețuire omagiatorilor!

Alexandru MORARU

Mai apoi, studiile propriu-zice au fost așezate în patru capitole.

În capitolul I: *Istorie și arheologie* (p. 61-226) se află studii cu privire la vechimea creștinismului românesc, dar, cu accentul pe cel din Sciția Mică (Dobrogea de azi), redactat de Alexandru Vulpe, Petre Alexandrescu, Constatin C. Petolescu, Antoniu Teodor Popescu, Gheorghe Petre Govora, Carmen Maria Petolescu, Mihai Florian Popescu, Dumitru Protase, Ovidiu Mihai Cătoi, M. Zahariade, O. Bounegru, Alexandru Suceveanu, V. H. Baumann, Dan Gh. Teodor, Gheorghe Mănuclu Adameșteanu și Ernest Oberländer-Târnoveanu.

Capitolul al II-lea intitulat: *Istorie ecleziastică* (p. 229-480) are două părți: a. *Perioada bizantină* și b. *Perioada postbizantină*. Din perioada bizantină luăm cunoștință cu personalități bisericești și laice ale vremii precum Dionisie cel Mic, Papa Grigorie cel Mare, Împăratul Constantin V, cu elemente de spiritualitate din Epoca Comnenilor și Paleologilor, atât în Bizanț cât și în Dobrogea sau la gurile Dunării, creștinism și islamism, despre implicațiile Schismei din 1054 atât în Răsărit cât și în Apus, despre Mitropolia Ungrovlahiei în sec. XIV, ș.a.; la acest capitol au colaborat: Ionuț Hulubeanu, Mihai Cojoc, Emanoil Băbuș, Nicolae Chifăr, Ioan Bica, Mircea Marian Andreica, Ioan Vasile Leb, Petre Diaconu, Florina Fodac, Petre S. Năsturel, Cristian Gagu, Vasile Iorgulescu și Varlaam (Vasile) Merticariu. În perioada postbizantină se vorbește despre legăturile românești cu Muntele Athos, despre Mitropolia din Târgoviște, Epirul și ținuturile românești, despre Reformă și etniile din Transilvania; la acest capitol au scris: Ion Rizea, Adrian Marinescu, Daniel Benga, Ioan Aurel Pop, Tudor Teoteoi și Vasile Munteanu.



La capitolul al III-lea se află probleme de *Teologie* (p. 483-614), precum: despre monahism, despre operele Sf. Grigorie de Nazianz în limba română, referiri la Sf. Nicefor al Constantinopolului și Sf. Teodor Studitul, note pentru o erminie a Sfinților Români, despre Sf. Scriptură ilustrată în tradiția Bisericii Ortodoxe, despre filosoful Georgios Gemistos Plethon, dacă laicii pot da predice în biserică și despre doctoranzii în teologie istorică de la Facultatea de Teologie din București; la acest capitol au colaborat: PS Irineu Bistrițeanul, Ioan Moldoveanu, Mihăiță Bratu, Adrian Matei Alexandrescu, Adrian Carabă, Vasile Gordon, Ioan Caraza și Adrian Gabor.

Capitolul al IV-lea intitulat: *Civilizație și spiritualitate* (p. 617-830) conține studii privitoare la cele două noțiuni enunțate, teme ce dezbate aspecte ale acestora din toate teritoriile românești; au colaborat: Ștefan

Ștefănescu, Octavian Iliescu, Florin Șerbănescu, Zamfira Mihail, Ionel Ene, Ion Vicoșvan, Petre Sperlea, Mircea Păcurariu, Corneliu Zăvoianu, Hermann Pitters, Mihai Săsăujan, Alexandru Moraru, Nicolae Hurju, Dumitru Marcel Andreica și Mihail Spătărelu.

Cartea se încheie cu lista autorilor participanți la volum (p. 831-832), și cuprinsul în limbile română (p. 834-836) și franceză (p. 837-839).

Volumul este bine legat într-o copertă cartonată de culoare verde închis, iar titlul cărții cu nuanță argintie; în partea de jos a copertei exterioare, într-o frumoasă rozetă se află Sfânta Cruce cu chrisma. ✱

Cartea de omagiere a profesorului Emilian Popescu este, pe drept cuvânt, o reală contribuție la îmbogățirea spiritualității românești.

Alexandru MORARU

**Alexandru Moraru, 50 de ani de învățământ teologic seminarial ortodox în Cluj-Napoca (1952-2002)**, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002, 540p.

În ultimii ani, autorul acestei cărți a publicat mai multe lucrări monografice (privitoare la ierarhi sau instituții bisericești), toate bazate pe un consistent material arhivistic; așa este și în cazul de față.

De fapt, volumul pe care îl prezentăm este o ediție întregită a lucrării aceluiași autor intitulată: *Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca (1952-1997)*, editat cu ocazia împlinirii a 45 de ani de la înființarea școlii pomenite; volumul de față este o reeditare și o completare a celui dintâi, cu adăugarea a altor cinci ani de activitate ai seminarului, când s-a ajuns la vârsta semicentenarului, motiv pentru care i s-a dat și titlul de: *50 de ani de învățământ...*

Cartea a fost împărțită în 10 capitole, meticolos alcătuite, cuprinzând în profunzime activitatea școlii (prin vrednicii ei ostenitori) în 50 ani de viață; se poate afirma că din cei 50 de ani, autorul a trăit aproape 20 dintre aceștia pe băncile școlii, mai întâi ca elev (5 ani), iar apoi ca dascăl (14 ani), lucrarea constituindu-se și un adevărat material autobiografic.

Istoricul acestei școli a fost unul zburcumat, seminarul născându-se din „cenușa” Institutului Teologic Universitar Ortodox din Cluj-Napoca, desființat abuziv de autoritățile comuniste în vara anului 1952. În cei 50 de ani de activitate, cadrele dicactice și elevii seminaristi au simțit din plin loviturile regimului ateu, care prin diferite metode, unele din cele mai perfide, a căutat subminarea școlii teologice de la Cluj. Cu toate încercările, Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca devenise, prin vrednicii ei dascăli, o adevărată academie teologică, una de frunte în țara noastră.

În cei 50 de ani de activitate, au ieșit de pe băncile școlii peste 2000 de absolvenți, majoritatea ajungând clerici vrednici în „ogorul Domnului”, ierarhi, cadre didactice universitare ori seminariale, vicari, consilieri, inspectori sau secretari eparhiali, protopopi, preoți, monahi și monahii; unii dintre absolvenți au îmbrățișat diferite slujbe în rândul laicilor; oricum, și unii și alții fac cinste Seminarului Teologic Ortodox, pe care l-au absolvit în Cluj-Napoca.

Lucrarea este una de excepție (cu un temeinic suport bibliografic, arhivistic), ea înscrind-se cu demnitate în circuitul istoriografic românesc, făcând cinste autorului și Instituției Divine pe care o slujește.

Vasile STANCIU

Mitropolitul Andrei Șaguna, *Cuvântări bisericești pentru Sărbătorile domnești*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 174 p.

„O CARTE MEREU VIABILĂ” Menționez cu altă ocazie că Andrei Șaguna a reprezentat o epocă nu numai în istoria Bisericii ortodoxe ci și în istoria națională a românilor, cu precădere a celor din Ardeal. Comunicările, cuvântările ținute cu diferitele ocazii, precum și predicile duminicale sunt pline de înțelepciune, de pilde aducătoare de lumină, de strălucire pentru toți românii. În 1945, eroul fără mormânt al bisericii ortodoxe, preotul prof. Florea Mureșan a publicat un număr de 26 de cuvântări ținute de Andrei Șaguna în zile de mare însemnătate. Cartea publicată de Florea Mureșan, a devenit o raritate și nu mai este cunoscută de noua generație de preoți, cu atât mai puțin de laici. Datorită faptului că Florea Mureșan a avut de suferit în cea de a doua jumătate a veacului al XX-lea și lucrările care conțineau numele lui au fost scoase din uz și date uitării. Cunoscutul editor, Dorel Man, înțelegând necesitatea unei astfel de lucrări pentru studenții Facultății de Teologie, pentru seminariști și nu în ultimul rând pentru preoți și credincioși s-a încumetat să scoată o nouă ediție de *Cuvântări bisericești pentru Sărbătorile domnești*, care a văzut lumina tiparului, în Cluj-Napoca, la finele anului 2003, 174 p.

Prezenta ediție nu este stereotipă celei publicate de Florea Mureșan. Domnul Dorel

Dorel Man, *Manuscrise omiletice – Acte de spiritualitate românească*, (secolul XVIII – mijlocul secolului XIX), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, 202 p.

În prezenta carte, cunoscutul autor, Dorel Man, după unele cercetări efectuate în Arhiva Bibliotecii de Teologie Ortodoxă “Andrei Șaguna” din Sibiu dă la iveală doar șase manuscrise mai puțin cunoscute chiar și de teologi și total necunoscute de către enoriași sau de publicul larg.

Lucrarea de față este precedată de un *Studiu introductiv* (p. 7-12) competent elaborat de autorul Dorel Man, după care urmează

Man s-a străduit și a reușit să aducă textul șagunian la zi. Amintim în acest sens câteva din intervențiile efectuate de cadrul didactic teolog Dorel Man. Ca de obicei, și în cuvântările și predicile lui A. Șaguna există numeroase citate din Biblie, date din edițiile vechi ale Sfintei Scripturi, Dorel Man le-a înlocuit cu citate excerptate din ediția apărută în 2001, sub îngrijirea Î. P. S. Bartolomeu Anania. În altă ordine de idei, au fost actualizate normele ortografice, precum și unele cuvinte ieșite din uz, devenite arhaice. S-a intervenit în privința dezacordurilor, care s-au corectat, a redării prepozițiilor și conjuncțiilor, au fost înlocuite formele vechi ale pronumelor și adjectivelor, precum și alte schimbări cerute de normele limbii române literare în vigoare.

Din păcate, Florea Mureșan a reprodus textul șagunian după cel publicat în 1855. A trecut de atunci un secol și jumătate, timp în care au apărut schimbări serioase în limbă, ca să amintim și faptul că, chiar la prima lor apariție, cuvântările erau elaborate într-un stil învechit. Andrei Șaguna nu a ținut seama de transformările petrecute în limba română îndeosebi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Textul cuvântărilor din ediția realizată de Dl. Dorel Man este cel actual, accesibil tuturor cititorilor atât bisericești, cât și laici. Nu avem intenția să facem o analiză a textelor prezentului volum, lăsăm la latitudinea cititorului avizat să se delecteze cu ele și să-și pună cuvântul.

O. VINȚELER

prezentarea detaliată a fiecărui manuscris. Astfel, primul manuscris, înregistrat cu nr. 30 evocă a predică ținută în ziua de 29 aug. 1708, când a avut loc comemorarea Tăierii capului Sfântului Ioan Botezătorul. Manuscrisul a fost elaborat de gramăticul Gheorghe din Tănțari și reflectă modul de transmitere a învățaturii creștine din generație în generație prin intermediul predicii. Încă în antichitate Ioan Botezătorul chema omenirea la pocăință, să renunțe la fărâdelege, să nu mai săvârșească păcatul desfrânării care a fost întotdeauna pedepsit. Se aduce exemplul lui Samson, Solomon etc.

Menționăm cu această ocazie că Fondul “Andrei Șaguna” din cadrul Bibliotecii

## RECENZII

de Teologie Ortodoxă din Sibiu reprezintă o bogată mină de pietre nestemate. În amintita arhivă există materiale valoroase care pot servi la elaborarea de numeroase teze de licențe și chiar teze de doctorat.

Manuscrisul se află scris cu caractere chirilice, prima parte, 15 file, a doua 7 file, transcrise de Dl. Dorel Man cu caractere latine și comentate cu o deosebită atenție.

Cel de al doilea manuscris înregistrat sub nr. 12, în limbile greacă, rusă și sârbă, datează din 1821 și conține 33 de file, este un necrolog rostit cu ocazia înmormântării mucenicului Grigore, patriarhul Constantinopolului, la Odessa.

Cuvântarea, destul de amplă, face o detaliată descriere a vieții și activității unuia dintre cei mai de seamă patriarhi ai Constantinopolului. În prezentarea portretului lui Grigore sunt scoase în evidență calitățile lui care au coroborat la chemarea de a deveni un iscusit păstor al turmei lui Hristos.

În persoana patriarhului Grigore s-au întrunit inteligența ieșită din comun cu hărnicia, cinstea și corectitudinea, fapt care i-a permis să urce treptele de la diacon până la cea de mitropolit și patriarh. Activitatea sa prodigioasă în toate țările din Balcani a stârnit ura conducerii Imperiului Otoman.

Alături de alți colaboratori ai săi a fost umilit, torturat, batjocorit, apoi a fost aruncat în închisoare, unde a fost omorât și toate trupurile aruncate în mare. Prezentul necrolog a fost publicat în tipografia lui Nicolae Greci din Sankt-Petersburg. Cititorul (laic sau bisericesc) va găsi în necrologul de față un model de edificare a icoanei unei mari personalități. Domnul profesor reproduce textul în limbile greacă și rusă, precum și traducerea în limba

română. Textul în greacă și rusă este scris caligrafic demn de invidiat.

Cel de al treilea manuscris este înregistrat sub nr. 237 cu 14 file și intitulat *Cuvânt despre Maica Domnului*, elaborat la 1836 de către Sofronie și Ioachim Moscoviți. Este vorba despre o călătorie a Maicii Domnului în Iad însoțită de Arhanghelul Mihail.

Al patrulea manuscris înregistrat cu nr. 3272, se compune din 14 pagini și este intitulat: *Predică în Dumineca întâia a Postului Mare*, rostită în Brașov la 1850, întru suvenirea reînvierii Sinodului bisericesc al Episcopiei românești din Sibiu. Predica a fost redactată de Ioan Petric din Brașov, însă ea a fost prezentată de Andrei Șaguna, în care pune în discuție rolul Bisericii, Școlii și familiei în educarea tinerei generații. Întreaga predică este un program religios și social.

Penultimul manuscris de 16 file cu nr. 3273, intitulat: *Cuvântarea în 16 septembrie 1851 în Biserica română a Devei despre folosul ce-l aduc școalele*, elaborată și pronunțată de protopopul din Sibiu Adam Stoican. Precum reiese și din titlu, în predică se pune un accent deosebit pe educarea nu numai a copiilor, ci și a părinților care coroborate contribuie la dezvoltarea societății. Ultimul manuscris, compus doar din 4 file, înregistrat sub nr. 3274 se intitulă *Păgânismul* și reprezintă un scurt istoric al evoluției omenirii de la păgânism către creștinism. Ca de obicei, în astfel de situații se apelează la legenda despre Turnul Babel în despărțirea neamurilor și a limbilor.

O. VINTELER

## O NOUĂ VERSIUNE A BIBLIEI

Eram copil, când am văzut pentru prima dată, la bunicii mei, Biblia. Atunci, nu mi-am putut da seama cât pricepeau ei din cărțile bisericești însă am înțeles că Biblia era considerată o carte sacră și nu mi-au dat voie să pun mâna pe ea. "Aceasta este o carte sfântă, nu este pentru copii, nu e voie să pui mâna pe ea". Așa mi s-a explicat, deși, ca orice copil, vroiam cu orice preț să o răsfoiesc. Frumoasa și marea carte a fost luată și ascunsă, spunându-mi că o s-

o primesc când voi crește mare și când o să știu să citesc. După ce am crescut, soarta mi-a hărăzit să citesc și să răsfoiesc (ba chiar să studiez) numeroase ediții ale Bibliei, în limba română, dar și în alte limbi. De fiecare dată, după citirea sau recitirea Bibliei rămâneam uimit de imensa înțelepciune a omenirii, adunată, selectată și introdusă în această carte sfântă. După fiecare recitare a Bibliei deveneam mai bogat sufletește și moralicește. Nu întâmplător Biblia, care conține o imensitate de informații indispensabile oamenilor de toate vârstele și

## RECENZII

profesiile, a fost, pe bună dreptate, numită CARTEA CĂRȚILOR.

În cele ce urmează avem în vedere **Biblia sau Sfânta Scriptură**, publicată de Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, 1830 p., plus anexe și hărți. Nu intenționăm să insistăm asupra conținutului prezentei ediții a Bibliei, lucru făcut de specialiști mult mai competenți în domeniul Bibliologiei. Dorim doar să relevăm câteva impresii despre noua redactare a Bibliei. Noua ediție sau versiune, redactată și adnotată de către Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, reprezintă cea mai verosimilă variantă a Bibliei în limba română. Ea trădează o trudă imensă depusă de un mare și erudit specialist timp de peste un deceniu. În noua versiune a Bibliei se simte știința și cultura acumulate de redactor pe parcursul unei vieți întregi de om.

La o emisiune de la radio, Arhiepiscopul Bartolomeu relatează că în activitatea elaborării acestei versiuni a Bibliei s-au întâlnit teologul și poetul. Îmi permit să adaug că la excepționala redactare a noii versiuni a Bibliei a contribuit vasta cultură a Arhiepiscopului acumulată din cele mai diverse domenii, din istoria bisericească și laică, națională și universală, din istoria literaturii, artei și culturii și multe, multe altele. În plus, în ipostaza de poet și scriitor, Arhiepiscopul Bartolomeu și-a creat în decursul anilor un limbaj superior, de-a dreptul de invidiat. Calitățile Arhiepiscopului fiind numeroase, nu avem posibilitatea să le enumerăm pe toate în spațiul afectat unei recenzii, însă nu putem să nu amintim, totuși, un lucru deosebit de important și anume: este vorba de tehnica redactării și care o stăpânește la cel mai înalt grad.

Actuala versiune a Bibliei beneficiază de o prefață de o înaltă competență, scrisă de Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teoctist, în vederea unei mai profunde și mai bune înțelegeri a acestei CĂRȚI SFINTE. Arhiepiscopul Bartolomeu a găsit de cuviință să însoțească Biblia cu o predoslovie numită *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, în care sunt expuse conținutul și istoria Bibliei. Tot în acest Cuvânt..., dar și pe parcursul întregului text cititorul va găsi explicația

semnificațiilor multor termeni, precum și etimologia unora dintre ei. A se vedea în acest sens cuvintele: *Biblie, canon, Scriptură, teolog, Tora* etc. Definițiile unor termeni și sintagme sunt nu numai benefice, dar și indispensabile, atât pentru credincioșii laici, cât și pentru fețele bisericești. Și cu această ocazie Arhiepiscopul Bartolomeu se reatestă ca un erudit, un excepțional cunoscător al limbilor și culturilor vechi, fără de care o astfel de versiune a Bibliei nu ar fi fost posibilă. Pe această linie considerăm bine venite tabelele sinoptice, numite de autor *Îndreptar* pentru utilizarea aparatului ajutător de pe lângă textul biblic, care conține Cărțile Sfintei Scripturi din Vechiul și Noul Testament cu siglele și cu titlurile de rigoare.

Trecând la textul propriu-zis al Bibliei se constată, că pe parcursul a 1751 de pagini, începând cu cap. 1 din *Facerea* și terminând cu cap. 22 din *Apocalipsă*, fiecare pagină este însoțită de note redactate cu puțin. Numai cine a scris cel puțin o carte în viața lui va înțelege cu adevărat ce muncă titanică s-a depus pentru elaborarea acestei versiuni a Bibliei. De felul cum este prezentată Sfânta Scriptură de către Arhiepiscopul Bartolomeu motivează pe deplin termenul de *versiune* și nu o nouă ediție. Nu este de mirare că nimeni, până acum, la noi, nu s-a încumetat să scoată o astfel de variantă a Bibliei. În note sunt date semnificațiile unor cuvinte, sunt traduse sau retraduse, explicate și corectate mii de sintagme, propoziții și chiar fraze întregi. Și în acest caz bardul de la Nicula a făcut dovada unor priceperi de realizare a cercetărilor comparativ-istorice lingvistice, literare și textologice. Varianta pusă la dispoziția cititorilor de către Arhiepiscopul Bartolomeu este îmbogățită și din punct de vedere informațional și stilistic. Ea este redată într-un limbaj actual.

La vârsta pe care o are, Arhiepiscopul Bartolomeu poate privi în urmă cu satisfacție și cu mulțumire că atât ca teolog, cât și ca poet și scriitor lasă culturii românești o amplă și valoroasă operă. Puțini sunt cei care se pot mândri cu atâta bogăție intelectuală. Îi urăm ani mulți, sănătate și succese în toate domeniile de activitate.

O. VINȚELER

Nicolae-Șerban Tanașoca, *Bizanțul și românii*, Editura Fundației PRO, București 2003, 238 p.

*"O nouă carte despre relațiile românilor cu Bizanțul"*

Pentru toți iubitorii de istorie, apariția unei noi lucrări în acest domeniu produce o reală plăcere și este, evident, un prilej de reflecție asupra faptelor expuse în respectivul demers. Cartea "Bizanțul și românii" propusă de cunoscutul elinist Nicolae-Șerban Tanașoca, apărută în colecția Biblioteca Națională de Istorie, inițiată de Stelian Țurlea la Editura Fundației Pro este un eveniment pentru toți iubitorii istoriei naționale și mai ales pentru cei care se apleacă asupra raporturilor acestei istorii cu lumea bizantină și inevitabil, cu *spiritualitatea ortodoxă*. Lucrarea are subtitul "Eseuri, studii, articole" iar în scurtul Cuvânt înainte, autorul precizează încă de la început: "Eseurile, studiile și articolele din acest volum sunt rodul reflecției asupra rolului Bizanțului și al civilizației bizantine în determinarea destinului istoric al românilor și conturarea identității lor culturale. Ele încearcă să răspundă deopotrivă îndatoririi profesionale asumate de autor, cu mulți ani în urmă, la îndemnul istoricului Șerban Papacostea, alături de regretatul Prof. Alexandru Elian, de a contribui la editarea și punerea în valoare a izvoarelor bizantine ale istoriei naționale, dar și provocării spirituale și culturale pe care Bizanțul și bizantinismul au adresat-o, în fiecare veac altfel; generațiilor succesive de intelectuali români" (p. 7).

Lucrarea este structurată pe trei secțiuni ce reunesc eseurile, studiile și articolele selectate de autor în vederea publicării, unele dintre ele au fost publicate anterior în limbi străine, altele în limba română în reviste de specialitate, iar altele "nu au ajuns să fie definitivate pentru tipar, după ce au alimentat comunicări la reuniuni științifice", după cum ne spune însăși autorul.

Prima secțiune este intitulată "Bizanțul, Europa și Românii" și cuprinde două substanțiale studii: "Bizanțul și Românii" p. 9-28 și "Integrare europeană și moștenire bizantină", p. 29-45. Aceste două minilucrări, reprezintă nucleul cărții și conțin idei deosebit de pertinente, bine argumentate

despre raporturile românilor cu Bizanțul despre moștenirea bizantină și integrarea românilor în Europa. Multe idei vin în contradicție cu pozițiile istoriografiei consacrate, tradiționale - atât laice cât și bisericești, dar forma în care le expune autorul merită atenția tuturor cercetătorilor din domeniu și ale publicului larg, interesat și avizat în probleme de istorie. Ne rezervăm dreptul de a le prezenta, comenta și detalia într-un demers ulterior, având în vedere că demersul nostru actual se vrea doar o semnalare a unei noi cărți despre un domeniu interesant: Bizanțul și românii. Vom cita o idee, cu valoare de caracterizare generală, despre statele românești medievale, extrem de interesantă și care ne face să susținem importanța celor două studii pentru tematica abordată și să subliniem clarviziunea autorului într-o problemă complexă a istoriografiei românești și universale. Iată ideea: "Componente ale comunității de state și națiuni patronate de Imperiu" preocupate de asigurarea neatârării statului și de menținerea identității lor etnice și religioase, Țările Române dezvoltă în acest scop, cu remarcabil simț politic, un sistem multiplu de relații pe toate planurile, inclusiv încuscrii dinastice, cu vecinii, străduindu-se să contribuie la edificarea în Sud-Estul european a unui cadru politic internațional, echilibrat, propice propășirii lor (p. 23).

Secțiunea următoare are titlul "*Românii în izvoarele bizantine*" și cuprinde șapte studii extrem de specializate, unde pregătirea filologică de excepție a autorului este evidentă, fiind însă potențată de cunoașterea exhaustivă a izvoarelor și lucrărilor fundamentale în domeniul istoriei bizantine. Dintre aceste studii amintim câteva: "Imaginea bizantină a românilor", "Săbiile călăuzite de vin ale vlahilor. Aromânii în corespondența umanistului bizantin Maximos Planudes", "Viteazul neam al vlahilor. Românii în poema lui Ioan Katakalon Diaconul despre căderea Adrianopolului sub otomani" sau "Boni Christiani et Bona Gente" Românii în discursurile antiotomane ale umanistului bizantin Ioan Laskaris".

A treia secțiune și ultima poartă sugestivul titlu "*Urme bizantine în istoria*

*Românilor*" și cuprinde opt studii despre impactul Bizanțului și al bizantinismului asupra lumii românești. Alături de studii cum ar fi: "Rolul Bizanțului în istoria romanității balcanici", "Ultima ungere "Bizantină" de domn român", apar și studii ce ridică probleme controversate sau cu totul inedite într-o carte despre Bizanț. Astfel apar în lucrare studii cum ar fi: "Un cercetător critic al Bizanțului: Gheorghe Șincai" sau "Un învrăjbit cu Bizanțul: Petru Maior".

Fiecare studiu și fiecare pagină prezentată de autor reprezintă contribuții prețioase la patrimoniul culturii istorice românești, mai ales în domeniul bizantinologiei și fac dovada unui spirit erudit, pasionat de cultura bizantină și bun cunoscător al realităților românești medievale. De asemenea autorul găsește tonul detașat al omului de știință, ajutat de o claritate deosebită, rezultată dintr-o îndelungată carieră de filolog. Textele vechi sunt traduse de o manieră modernă, sunt redată echivalențele grecești, iar referirile la surse istoriografice de prima mărime sunt curente. Argumentație strânsă, bazată pe logică și simț istoric este prezentă în întreaga lucrare, fiind un liant ideatic ce conferă lucrării o mare soliditate ce depășește cu mult nivelul obișnuit al unei culegeri de studii și eseuri.

Salutăm apariția acestei lucrări, menționând că unele puncte de vedere prezente în text solicită o dezbatere mai largă, ce nu ne îndoim că se va contura, fie în

revistele de specialitate, fie în lucrări speciale dedicate acestei polemici. Vom reveni asupra unor idei prezente în lucrare, pronunțându-ne într-un demers mai larg cu un alt prilej. Vom încheia scurta noastră prezentare cu un îndemn la lectură a acestei apariții - eveniment și cu un citat semnificativ, din debutul lucrării, care poate fi considerat un adevărat manifest de credință din partea autorului și care își va avea locul întotdeauna într-o antologie a celor mai profunde pagini ale istoriografiei românești: "Popor latin, suntem singurii romanici care au adoptat modul bizantinilor de a concepe și practica creștinismul, ceea ce ne-a apropiat de celelalte popoare, din marea familie spirituală a creștinătății răsăritene - greci, sârbi, bulgari, ruși. Atât de mare a fost tenacitatea cu care românii au rămas atașați bizantinismului, încât nici măcar trecerea la uniunea a însemnatului număr de ardeleni din secolul al XVIII-lea, cu tot ce a însemnat ea ca înflăcărare latinizantă, nu a putut să înlăture ritul bizantin, devenit un element fundamental al tradiției, definitiv pentru specificitatea națională. Este neîndoiește deci că acel factor de unitate din viața istorică a popoarelor Sud-Estului european care a fost, Bizanțul a acționat profund și durabil și asupra românilor, contribuind la fixarea locului lor în istoria universală" (p. 9).

Dorel MAN

**Slujitor al bisericii și al neamului** Părintele Prof. Univ. Dr. **Mircea Păcurariu**, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani, Cluj – Napoca, Editura Renașterea, 2002, 759 p. + 15 planșe cu ilustrații

Cu prilejul împlinirii frumoasei vârste de 70 de ani de către Părintele Profesor Mircea Păcurariu de la Sibiu, un comitet de inițiativă și coordonare, alcătuit din PS. Episcop Calinic al Argeșului și Muscelului, Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru din Cluj – Napoca, precum și preoții clujeni Vasile Raus

și Vasile Coția, s-a ocupat de apariția volumului omagial. Tipărirea pomenitului volum s-a făcut cu binecuvântarea Î. P. S. Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului.

Cele șapte capitole în care a fost împărțit materialul lucrării sunt precedate de un **ARGUMENT** semnat de comitetul de inițiativă din Cluj – Napoca, ce dă aici și câteva lămuriri privind felul în care a fost structurat materialul. În afară de asta, găsim în același **ARGUMENT**, punctate și câteva caracteristici care plasează volumul omagial în cele mai actuale tendințe în ce privește relațiile interconfesionale și interculturale:

*"La alcătuirea volumului omagial închinat Pr. Prof. Mircea Păcurariu au participat, între alții, personalități de seamă ale vieții bisericești și universitare, din țară și din străinătate, de diferite etnii și confesiuni, dovedindu-se prin aceasta respectul și prețuirea de care se bucură **Magistrul nostru**. Am dorit și credem că s-a și realizat un volum omagial cu participare multietică și multiconfesională, deoarece secolul nostru se dorește a fi unul de bună conviețuire, de unitate și pace.*

*Nădăjduim că acest volum omagial va fi un model de colaborare și ecumenism interetic și interconfesional și pentru alte instituții din țară, un pas spre o mai bună cunoaștere reciprocă, spre înțelegere a realităților istorice, spre o pace etnică și confesională."*

După cum am arătat și mai sus, s-a găsit de cuviință ca materialul adunat în volumul omagial să fie structurat în șapte capitole. Primul e intitulat **CUVINTE DE SUFLET** și conține mesaje de omagiere a Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu din partea mai multor ierarhi, cadre universitare și preoți în următoarea ordine canonică: **+Teoctist**, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, **+Dr. Antonie Plămădeală**, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, **+Serafim**, Arhiepiscop român de Berlin și Mitropolit al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, **+Iosif**, Arhiepiscop ortodox român de Paris și Mitropolit al Europei Occidentale și Meridionale, **+Bartolomeu**, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, **+Andrei**, Arhiepiscopul Alba Iuliei, **+Calinic**, Episcopul Argeșului și Muscelului, **+Justinian Chira**, Episcopul Maramureșului și Sătmăruului, **+Timotei**, Episcopul Aradului, **+Laurențiu**, Episcopul Caransebeșului, **+Ioan**, Episcopul Oradiei, Bihorului și Sălajului, **+Ioan**, Episcopul Covasnei și Harghitei, **+Visarion Rășinăreanu**, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, **+Daniil Partoșanu**, Episcop-administrator de Vârșeț, **+Vasile Someșanul**, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, **+Iustin Sigheteanul**, Arhiereu vicar al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului, **Prof. Univ. Dr. Dumitru Ciocoi – Pop**, Rectorul Universității "Lucian Blaga", Sibiu,

**Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula**, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă "Patriarhul Justinian", Universitatea din București, **Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu**, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă "Dumitru Stăniloae", Universitatea "Al. I. Cuza", Iași, **Diac. Prof. Ioan Ivan**, fost director al Seminarului Teologic, Mănăstirea Neamț, **Pr. Vasile Raus**, Cluj – Napoca, **Pr. Ioan Morar**, Protopop de Gherla, **Pr. Lect. Drd. Constantin Necula**, Facultatea de Teologie "Andrei Șaguna", Universitatea "Lucian Blaga", Sibiu.

Capitolul al II-lea, intitulat **BIOBIBLIOGRAFIA** este la rândul său împărțit în trei părți. Prima, purtând semnătura **Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru**, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității "Babeș – Bolyai" din Cluj – Napoca, ne prezintă o biografie a Pr. Prof. Academician Mircea Păcurariu, apoi activitatea sa științifică, constând din diverse materiale publicate și, în sfârșit, alte realizări pe linie bisericească, culturală și didactică.

O a doua parte a acestui capitol o formează lista cu adevărat impresionantă a bibliografiei Părintelui Profesor Mircea Păcurariu, unde titlurile au fost împărțite în următoarele categorii: **I. Lucrări în volum, II. Studii, III. Studii și comunicări publicate peste hotare** (în afară de cele apărute în publicațiile bisericești ortodoxe române), **IV. Articole, V. Articole omagiale și comemorative, VI. Articole privind probleme actuale, VII. Articole de popularizare, VIII. Note și însemnări, IX. Recenzii, X. Predici, XI. Cuvântări funebre, XII. Prefete, XIII. Conferințe peste hotare, XIV. Conferințe publice, XV. Interviuri în presă, XVI. Interviuri și expuneri la radio, XVII. Interviuri și expuneri la TV.**

În continuare, sub titlul *Mărturii despre operă*, urmează materiale semnate de **+Daniel**, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, **+Episcopul Calinic**, **Pr. Conf. Univ. Dr. Ioan Chirilă**, Cluj – Napoca, **Dan Ciachir**, București, **Dr. Mihail Diaconescu**, București, **Pr. Prof. Radu Mazilu**, Iași, **Conf. Univ. Dr. Ovidiu Moceanu**, Brașov, **Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile Stanciu**, Cluj – Napoca și **Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană**, Cluj – Napoca.

Următoarele patru capitole grupează temele în ordine cronologică. Astfel capitolul al III-lea se ocupă de **CREȘTINISMUL DACO-ROMAN** și poartă semnăturile **Prof. Univ. Dr. Mihai Bărbulescu**, Cluj – Napoca, **Pr. Lect. Dr. Adrian Gabor**, București, **Dr. Alexandru Madgearu**, București, **Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile V. Munteanu**, Timișoara, **Dr. Irineu Pop – Bistrițeanul**, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Clujului și **Prof. Univ. Dr. Emilian Popescu**, București.

Cel de al IV-lea capitol tratează **CREȘTINISMUL ROMÂNESC ÎN EPOCA MEDIEVALĂ ȘI PREMODERNĂ** și e mult mai extins ca număr de pagini față de precedentul capitol. Prin urmare și numărul semnatarilor materialelor de aici e mai mare: **Prof. Univ. Dr. Avram Andea**, Cluj – Napoca, **Pr. Conf. Dr. Nicolae Chifăr**, Iași, **Pr. Constantin Cojocaru**, **Pr. Marcel C. Cojocaru**, Sat Lunca, Com. Vânători, Jud. Neamț, **Dr. Ioana Cristache – Panait**, București, **Dr. Anton E. Dörner**, Cluj – Napoca, **Dr. Ioan Drăgan**, Cluj – Napoca, **Pr. Dr. Constantin Drăgușin**, București, **Drd. Claudia Dumitriu**, Sibiu, **Prof. Univ. Dr. Zoltan Gálffy**, Cluj – Napoca, **Conf. Univ. Dr. Alin – Mihai Gherman**, Alba – Iulia, **Prof. Univ. Dr. Keith Hitchins** Illinois, SUA, **Pr. Dr. Ioan Marin Mălinaș**, Austria, **Prof. Univ. Dr. Iacob Mârza**, Alba – Iulia, **Pr. Lect. Dr. Ioan Moldoveanu**, București, **Drd. Daniel Niță – Danielescu**, Iași, **Prof. Univ. Dr. Ioan – Aurel Pop**, Cluj – Napoca, **Prof. Univ. Dr. Marius Porumb**, Cluj – Napoca, **Pr. Lect. Drd. Florin Șerbănescu**, București, **Conf. Dr. Dragoș Șesan**, București, **Prof. Univ. Dr. Ștefan Ștefănescu**, București, **Pr. Lect. Univ. Drd. Radu Tascovici**, Pitești, **Drd. Ștefan Toma**, Tesselonic, **Prof. Univ. Dr. Mihail Tritos**, Tesselonic.

Capitolul al V-lea are ca temă **BISERICĂ – NAȚIUNE – CULTURĂ ÎN EPOCA MODERNĂ**, tratată de : **Drd. Valeriu Gabriel Basa**, Simeria, **Prof. Univ. Dr. Nicolae Bocean**, Cluj – Napoca, **Cercet. Princ. Dr. Sorina Paula Bolovan**, **Conf. Univ. Dr. Ioan Bolovan**, Cluj – Napoca, **Pr. Gheorghe D. Braica**, Cluj – Napoca, **Asist.**

**Univ. Drd. Paul Brusanowski**, Sibiu, **Prof. Univ. Dr. Acad. Virgil Cândea**, București, **Pr. Dr. Nicolae Dura**, Viena, **Drd. Marius Eppel**, Cluj – Napoca, **Conf. Univ. Dr. Lucian Giura**, Sibiu, **Prof. Univ. Dr. Ladislau Gyémánt**, Cluj – Napoca, **Pr. Conf. Univ. Dr. Alexandru M. Ioniță**, Constanța, **Dr. Nicolae Josan**, Alba – Iulia, **Prof. Univ. Dr. Gelcu Maksutovici**, București, **Prof. Univ. Dr. Hermann Pitters**, Sibiu, **Prof. Univ. Dr. Gheorghe Platon**, Iași, **Conf. Univ. Dr. Mihai Racovițan**, Sibiu și **Conf. Univ. Dr. Cornel Sigmirean**, Târgu Mureș.

**BISERICA ROMÂNESCĂ ÎN PERIOADA CONTEMPORANĂ** este titlul capitolului al VI-lea și poartă semnăturile: **Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan**, Sibiu, **Pr. Dr. Mircea Basarab**, München, **Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Bria**, Geneva, **Diacon Conf. Univ. Dr. Pavel Cherescu**, Oradea, **Prof. Univ. Dr. Nicolae Edroiu**, Cluj – Napoca, **Pr. Remus Grama**, Cleveland, Ohio, **Dr. Constantin Ittu**, Sibiu, **Drd. Ioan Lăcătușu**, **Prof. Violeta Pătrunjel**, Sfântu Gheorghe, **Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan – Vasile Leb**, Cluj – Napoca, **Pr. Lect. Dr. Nicolae Moșoiu**, Sibiu, **Cercet. Șt. Nina Negru**, Chișinău, **Lect. Univ. Dr. Sorin Șipoș**, Oradea, **Pr. Drd. Pavel Vesa**, Arad, **Pr. Lect. Dr. Ion Vicovan**, Iași.

În fine, capitolul al VII-lea, **ILUSTRAȚII**, cuprinde fotografiile ale Părintelui Profesor Mircea Păcurariu, atât din viața de familie (cea mai veche ni-l prezintă în copilărie – 1937), cât și din viața profesională, precum și fotocopii ale unor diplome prin care este primit ca membru corespondent al Academiei Române, ori i se acordă înalte ordine și distincții bisericești și naționale.

Coperta I conține fotografia Părintelui Profesor Mircea Păcurariu, în colțul din stânga, sus, iar coperta IV are imaginea bisericii din Strei jud. Hunedoara.

Volumul omagial constituie, prin conținutul său deosebit de bogat, o operă reprezentativă în ceea ce privește istoria Bisericii noastre Ortodoxe Române, dar și în spiritualitatea românească.

Cosmin COSMUȚA