

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1-2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

TEOLOGIE BIBLICĂ

- I. CHIRILĂ, Discursul mesianic al apocrifelor Vechiului Testament ♦ *Le discours messianique de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament*3
- S. TOFANĂ, Itinerariul revelației lui Iisus, în dialogul cu femeia samarineancă, din perspectivă iohanică (In. 4, 1-42) ♦ *L'itinéraire de la révélation de Jésus dans le dialogue avec la femme Samaritaine du perspective théologique du quatrième Évangile (Jn. 4,1-42)*13

TEOLOGIE ISTORICĂ

- A. MORARU, Sfântul Ioan Casian - apărător al dreptei credințe - aspecte generale - ♦ *The Saint Ioan Casian - Protector of the True Faith - General Aspects*25
- I.-V. LEB, Primatul în biserică ♦ *The Primacy in the Church*38
- D. MAN, Manuscrisul "Cuvântare" din fondul Șaguna ♦ *Le manuscrit "Cuvântare"/"Discours" du Fonds Șaguna*46

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- V. BEL, Istoria omenirii ca istorie a mântuirii și desăvârșirii în Hristos ♦ *Die Menschheitsgeschichte als Heils- und Erfüllungsgeschichte in Jesus Christus*.....57
- ȘT. ILOAIE, Persoană și comunitate. Responsabilitatea morală comunitară ♦ *Person und Gemeinschaft. Die ethische gemeinschaftliche Verantwortung*70
- M. G. BUTA, L. BUTA, Este nevoie de o bioetică creștin ortodoxă? ♦ *Is There Need for Christian-Orthodox Bioethics?*80

TEOLOGIE PRACTICĂ

- V. STANCIU, Elemente de exegeză imnografică în teologia ortodoxă contemporană ♦ *The Hymnographical Exegesis's Elements in the Modern Orthodox Theology*.....85
- I. BIZĂU, Patimile lui Hristos în mistica sacramentală a răsăritului creștin ♦ *La Passion du Christ dans la mystique sacramentelle de l'Orient chrétien*92
- GH. ȘANTA, Axiologia - dominantă valorică și culturală în educație ♦ *The Axiology - Cultural and Valorical Dominant in Education*127

I. TOADER, Tipuri de discurs omiletic ♦ <i>Types de discours homilétiques</i>	142
R. PREDA, Cultura dialogului sau despre o altă relație biserică-stat ♦ <i>The Dialogical's Culture or about another State - Church Relationship</i>	147
A. BACIU, Manuscrise românești în biblioteca apostolică vaticană ♦ <i>The Romanian Manuscripts in the Romanian-Vaticana Fund of Manuscripts</i>	159
A.M. BACIU, Aspecte metodologice ale restaurării ansamblului de pictură murală "Istoria culturală a Transilvaniei" de la Casa Universitarilor din Cluj-Napoca ♦ <i>Des aspects méthodologiques de la restauration de la fresque "L'Histoire Culturelle de la Transyloanie" du l'ancien College Academique de Cluj</i>	170
V. TIMIȘ, Educația religioasă în copilărie. Impactul experienței religioase asupra modelării personalității ♦ <i>Religious Education in Childhood. The Impact of Religious Experience on Personality Structure</i>	174
M. OROS, Imnografi creștini, autori de imne liturgice din Cartea Triodului ♦ <i>Hymnographes chrétiens, auteurs d'hymnes liturgiques dans le livre du Triode</i>	182

MISCELANEEA

D. BUT-CĂPUȘAN, Eclesiologia protestantă din perspectivă ortodoxă în scrierile pr. prof. dr. Isidor Todor ♦ <i>Protestant Ecclesiology on Othodox View in Priest Proffesor Doctor Isidor Todoran's Writings</i>	189
M. DRĂGOI, Rolul preoțimii României din nordul Transilvaniei în viața educațională și culturală din a doua jumătate a secolului al XIX-lea ♦ <i>The Role of the Romanian Priesthood from Northern Transylvania in the Educational and Cultural Life During the Second Half of the Nineteenth Century</i>	199
G. V. GÂRDAN, Arhiepiscopul Valerian D. Trifa, o personalitate controversată a diasporei ortodoxe române din Statele Unite ale Americii ♦ <i>Archbishop Valerian D. Trifa, a Controversial Personality of the USA Romanian Orthodox Diaspora</i>	212
B. P. IVANOV, Cartagina creștină între ortodoxie și nonconformism ♦ <i>The Christian Carthage Between Orthodoxy and Dissentience</i>	243
M. BIDIAN, Sfântul Teodor Studitul și puterea imperială ♦ <i>Le saint Théodore le Studite et le pouvoir imperial</i>	257
M. EPPEL, Reconstituirea unui adevăr controversat: Ultimele clipe ale vieții mitropolitului Vasile Mangra ♦ <i>Die Rekonstruktion einer kontroversiellen Wahrheit: Die letzten Augenbliche aus dem Leben des Metropolizen Vasile Mangra</i>	274
G. VÂRVA, Circulația manuscriselor muzicale bizantine în Transilvania sec. al XVIII-lea ♦ <i>Der Umlauf der byzantinisch-muzikalischen Manuskripten in Siebenbürgen, im 18. Jahrhundert</i>	281

RECENZII - BOOK REVIEWS - BUCHBESPRECHUNGEN - COMPTES RENDUS

Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, <i>Dicționarul Teologilor Români</i> , Ed. a II-a, București, Editura Enciclopedică, 2002, 550p. (ALEXANDRU MORARU).....	293
<i>Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă, 1642-2002</i> , Iași, Ed. Trinitas, 2002, 596 p. (30,2x21,5) (ALEXANDRU MORARU).....	294
John Meyendorff, <i>Ortodoxie și catolicitate</i> , traducere din limba franceză de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003, 174 pp. (GABRIEL-VIOREL GÂRDAN)	296
<i>"Credința noastră este viața noastră" Memoriile Cardinalului Dr. Iuliu Hossu</i> , Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2003, 496 pagini (BOGDAN IVANOV).....	298

TEOLOGIE BIBILICĂ

DISCURSUL MESIANIC AL APOCRIFELOR VECHIULUI TESTAMENT

IOAN CHIRILĂ

Résumé. Le discours messianique de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament.

La présentation suivante va donner un élément auxiliaire pour l'exégèse du Nouveau Testament dans le champ christologique. Elle montrera que les Apocryphes constituent une source d'information de première valeur pour cette exégèse et une connaissance supplémentaire sur les aspects divers du judaïsme ancien et de celui du temps de Jésus. La diversité du messianisme juif au temps de Jésus et des apôtres s'y laisse tout entière: messianisme royal, messianisme sacerdotal, messianisme transcendent. L'originalité de Jésus par rapport à ces conceptions, issues de plusieurs courants de pensée qui avaient des interférences entre eux, n'est pas à concevoir comme une absence de contact. Jésus a repris à son compte ce qui, dans les textes scripturaires déjà interprétés par la tradition juive, correspondait à la conscience qu'il avait de lui-même et à sa prescience de son propre destin : Fils d'Homme transcendent, vivant dans l'intimité de Dieu, mais apparu ici-bas "en condition de Serviteur", Messie, fils de David, Fils de Dieu au sens fort du terme, mais venu parmi nous pour être livré et mis à mort, c'est en qualité de Messie qu'il entrera dans sa gloire par la résurrection, afin de revenir un jour sur les nuées, comme Fils d'Homme.

Apocrifele Vechiului Testament constituie un ansamblu heteroclit¹. Singurul lor punct comun generat de referirea la acestea în cadrul scrierilor canonice este acela de a fi numite pseudoepigrafe, dar acesta nu este un semn distinctiv marcant. De aceea, cel mai obiectiv mod de abordare analitică a acestora ar fi cel care pleacă de la studierea lor mai întâi în cadrul sectelor care le-au preferat, dar aceasta duce automat la divizarea comunității iudaice, și nu numai, din perioada secolelor II î.d. Hr. – II d.Hr., fapt care ar extinde foarte mult sfera dezbaterii deoarece chestiunea sectelor nu a fost complet elucidată. Din acest motiv noi vom adopta maniera de abordare a acestei grupe de scrieri din perspectiva tematică, ca și în cazul de față când ne propunem să relevăm fondul mesianic exprimat în apocrife. Qumranul ne vorbește într-o primă structură de informare despre secta esenienilor, dar cronologia textelor descoperite aici nu este perfect stabilită, esenianismul el însuși având o anume perioadă de evoluție și de aceea el ar trebui tratat diferențiat, potrivit notelor

¹ Atât în accepțiunea ortodoxă, cât și în cea catolică termenul este aplicat pseudoepigrafelor. În discursul teologic biblic românesc a fost introdus și numele de literatură intertestamentară (Prof. R. Onișor, Prof. A. Pavel) care definește grupul din perspectivă cronologică, a-i oferi alte conotații de ordin exegetic teologic ar fi impropriu. Numirile și sferile de accepțiune sunt însă și azi la fel de diversificate: E. Kautzsch – apocrifele și pseudoepigrafele; R.H. Charles – Idem; P. Riessler – scrieri vechi iudaice, altele decât cele canonice; sau: scrieri apocaliptice, ș.a.

majore ale fiecărei etape de dezvoltare². Literatura rabinică ne oferă cunoștințe despre gruparea fariseilor, dar aceste compilații sunt tardive, materialele anterioare anului 70 d. Hr. sunt rare, studiul critic al tradițiilor păstrate ne permite să obținem informații foarte prețioase, dar evoluția gândirii fariseilor exprimată în persoana lui Ioan Hircan care în fapt a dus la ruina Ierusalimului este greu de reconstituit în detaliu³. Depășind aceste dificultăți de fond, critica tinde să lege cele mai multe dintre Apocrife de grupările esenienilor, fariseilor și de curentul saduchean, numai că în acest caz termenii de esenian și fariseu trebuie priviți în sensul lor mai larg și nu în accepțiunea sau descrierea pe care ne-o oferă Iosif Flaviu ori Filon din Alexandria. Singurele apocrife despre care găsim informații în cadrul descoperirilor de la Qumran sunt: Jubileele, Cartea lui Enoh (etiopiană) și Testamentele patriarhilor. Acestea, plecând de la forma lor arhaică, pot fi localizate cronologic în perioada eseniană sau pre-eseniană. Despre celelalte⁴ nu pot fi făcute supoziții sau abordări critice decât plecând de la argumente de ordin intern.

Studiul nostru a fost determinat, îndeosebi, de faptul că în literatura românească de specialitate nu avem încă o structură coerentă formulată, dar și de afirmații de genul celei realizate de J. Bonsirven⁵ care afirmă că "noi nu avem despre Mesia sau despre mesianism nici o sentință rabinică anterioară timpului distrugerii Templului", ori lucrurile nu stau chiar așa. Tema a fost abordată în teologia occidentală de nume ca: Schurer⁶, Lagrange⁷, Bossuet, Gressmann, Billerbeck, Klausner⁸, Moore, Bonsirven, Voltz, Mowinckel⁹ și într-o serie de articole de specialitate cuprinse în dicționare, numai că o bibliografie exhaustivă ar necesita ea însăși un număr impresionant de pagini. Chiar în desfășurarea temei voi fi nevoit să fiu extrem de sintetic. De aceea voi focaliza atenția doar asupra unor apocrife, cum ar fi: I Enoh¹⁰, Psalmii lui Solomon¹¹, Testamentele celor 12 patriarhi¹², IV Ezdra¹³, II Baruh¹⁴, Apocalipsa lui Avraam¹⁵, Oracolele sibiline (C. III-IV)¹⁶, pe care le voi aborda analitic, atât din perspectivă cronologică și stilistică, cât și din perspectivă exegetică, pentru a crea

² Cu titlu orientativ se poate vedea materialul scris pe această temă de J. Carmignac în volumul semnat de A. Robert – A. Feuillet, *Introduction a la Bible*, II, pp. 75-81.

³ O expunere succintă există în volumul citat anterior la nota 2, pp. 129-140 și semnat de A. Michel. Despre fariseism a se vedea și: A. Tricot – în același volum, sau W. Beilner, *Der Ursprung des Pharisaismus*, în *Bibl. Zeitschr.*, N.F., T.3, 1959, pp. 234-251.

⁴ J.H. Charlesworth a realizat o ediție în două volume a Pseudoepigrafelor Vechiului Testament, New York, 1983.

⁵ J.B., *Le judaisme palestinien au temps de Jesus-Christ*, I, Paris, 1934, p. 347.

⁶ *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, ed. a III a, Leipzig 1898.

⁷ *Le messianisme chez les juifs*, Paris 1931.

⁸ *The Messianic Idea in Israel*, Londra 1956.

⁹ *He That Comes*, Oxford 1956.

¹⁰ Din J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, pp. 3 – 223.

¹¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 639-671.

¹² *Ibidem*, vol. I, pp. 773-829.

¹³ *Ibidem*, pp. 517-561.

¹⁴ *Ibidem*, p. 615-681.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 681-707.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 317-473.

conexiuni cu sursele generale ale esenienilor, fariseilor sau saducheilor și pentru a aduce o lumină favorabilă exegezei nouotestamentare. Vom încerca să vedem ce loc acordă apocrifele celor trei forme sub care iudaismul îl concepe pe Mesia, și care au prelungiri în gândirea creștină: Mesia-rege, fiul lui David; Mesia-arhiereu, fiu al lui Aaron; Mesia transcendent identificat cu Fiul omului.

1. Mesia – Rege, fiul lui David. Despre această temă teologică am mai scris în cadrul lucrării Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran. Atunci însă nu am abordat problematica apocrifelor. Tema mesianismului regal are în spatele ei o mulțime de fundamente biblice și se bucură de o accepțiune generală din partea iudaismului, numai că în apocrife nu mai are o reliefare identică. În textele de la Qumran, esenienii, ca sectă sacerdotală, subordonează pe Mesia-rege, perceput ca și conducător temporal (politic, istoric), lui Mesia-preot (arhiereu) despre care vom vorbi mai încolo¹⁷. Rolul pe care I l-au atribuit era acela de a conduce pe Israel în lupta eshatologică și de a elimina pe toți dușmanii lui Dumnezeu și ai poporului. Gândirea fariseilor, care nu avea aceiași părere cu privire la superioritatea sacerdoțiului față de laicat, dădea lui Mesia-rege locul întâi în "Israelul viitor"¹⁸ și-și punea în venirea Lui întreaga sa nădejde. Putem crede deci că opoziția dintre esenieni și farisei în cadrul mișcării hasmoneiene pleacă din cadrul acestei divergențe de opinii cu privire la Mesia. Primii nu-i recunoșteau dinastiei hasmoneiene rolul esențial sacerdotal de fii ai lui Aaron, nici pe cel de continuatori ai lui Țadoc, care trebuiau să pregătească venirea lui Mesia-preot.

În grupul apocrifelor alese spre studiere trebuie operată o împărțire în două grupe: în apocrife vechi (I Enoh, Psalmii lui Solomon, Sibilele III) și apocrife din era creștină (IV Ezdra, II Baruh, Apocalipsa lui Avraam, Sibile IV). Această împărțire ne va permite să observăm evoluția temei de la o grupă la cealaltă.

În scrierea lui Enoh și în Psalmii lui Solomon (83-90) se face referire la această temă prin intermediul unui simbol. Acest simbol este specific terminologiei timpului. În mijlocul oilor albe care îi reprezintă pe iudeii credincioși, fideli, se naște un vițel alb (un taur pentru jertfă). Animalele câmpului și păsările cerului îl aclamă, dar până în sfârșit toate acestea vor deveni supuse lui, urmând ca ele însele să devină "un miel" de răscumpărare. Alegoria foarte transparentă și semnificativă a fost scrisă în jurul anilor 166-161 î.d. Hr. și atestă vigoarea nădejzii cu care poporul îl aștepta pe Mesia, pe care îl percepea ca fiind un conducător drept. Acest tip de expresie poate fi determinat de faptul că în acest secol elementul profetic fundamental a fost cel proferat de Daniel. În cartea Pildelor numele de Mesia apare de două ori (I Enoh 48,10; 52,4), dar el trebuie aplicat unui personaj transcendent (Alesul, Fiul Omului) despre care vom vorbi în partea a treia. Contrar acestuia, în cartea a III-a a Oracolelor se vorbește despre un Mesia pur terestru. Această scriere poate fi datată în epoca hircanilor. Regele pe care Dumnezeu îl trimite din Răsărit (din soare) pune capăt războaielor, restabilește privilegiile lui Israel (v. 652-662), face față coaliției regilor îndreptate împotriva Cetății sfinte (v. 663-674), conduce

¹⁷ K.G. Kuhn, *The Two Messiah of Aaron and Israel*, în K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, N.Y., 1957, pp. 54-64.

¹⁸ În vol.de colectiv, *La venue du Messie, Messianisme et Eschatologie*, Desclee, Paris, 1962, p. 22.

într-o eră a bunăstării care este o veritabilă întoarcere în vremile paradisiace (v. 702). Imaginile profetice și structurile psalmodice din acea vreme abundau de efuorescențe simbolice similare menite să susțină campania hasmoneană, dar erau clar influențate de genul literar grec, nu se depărtau de rescriptul scripturistic, totuși ele trebuie percepute ca reprezentări destul de generale ale temei noastre.

O manieră mult mai complexă și expresivă ne oferă Psalmii lui Solomon. Ei ne pun în față puncte de sinteză doctrinară de o forță excepțională, nebănuită (Ps.Sol. 17,23-51; 18,6-9). Psalmul 17 poate fi datat cu multă precizie ca fiind scris între 63 (ocuparea Ierusalimului de către Pompei) și 48 (anul moartii lui Pompei). Ostil, chiar violent, față de dinastia hasmoneană, autorul critică regii ușor de mituit ai acesteia și spune că au dezonorat tronul lui David (v. 5-8), de aceea Dumnezeu îi va detrona prin omul cel nepătat (v. 8-12 – este vorba despre Pompei) și-I va înlocui cu Regele viitorului (ce va să vină), adevăratul fiu al lui David. Acesta va trebui să sfărâme pe toți conducătorii nedrepti, să curețe Ierusalimul de păgânii care-l întinează, să vâneze pe toți păcătoștii doritori de moștenire și să le sfărâme orgoliul (v. 24-26). În ansamblul textului pot fi identificate cu ușurință sursele biblice, ele fiind luate de către autor din Psalmii lui David și din profeții¹⁹. Dacă opera lui “Mesia a lui Yahwe” (v.36) are caracter național, în concordanță deplină cu textele canonice asupra cărora autorul a meditat, ea este fundamental religioasă, reușind astfel să plinească opera eshatologică a lui Dumnezeu, totuși Mesia este privit ca un pur instrument. Activitatea sa este prezentată ca fiind preponderent belicoasă, totuși despre viața sa se spune că este fără de pată, că El este drept, foarte atașat de Cuvântul lui Dumnezeu, iar înțelepciunea Sa vine de la Duhul Sfânt. Această superioritate morală incontestabilă nu necesită nici un complement explicativ pentru a te face să întrevezi în el un personaj transcendent.

Cu privire la autorul acestor texte s-au emis două ipoteze importante: prima ipoteză a dominat începutul de secol XX și afirma că autorul este un adept al grupării fariseilor persecutați de Alexandru Ianeu²⁰, iar cea de a doua, plecând de la cercetările catalogate de Dupont-Sommer, că este un reprezentant al grupării eseniene²¹. La baza celei de a doua stă și Comentariul la cartea Habacuc care-l identifică pe Alexandru Ianeu cu preotul cel necurat, persecutor al esenienilor în general și al Învățătorului dreptății în particular, și el vede în cucerirea Ierusalimului de către Pompei cercetarea cu pedepsirea pe care o face Învățătorul slavei dușmanilor săi²². M. J. O’Dell²³ crede totuși că Psalmii lui Solomon aparțin unui reprezentant al fariseilor, unui hasid. Datorită apropierii evidente dintre concepția fariseilor vechi și a celei specifice Targumului palestinian al Pentateuhului, credem că aceasta este cea mai potrivită opinie. Pentru a constata această apropiere voi prezenta câteva secvențe din Targumul palestinian, targumul la Fac. 49, 10-12. “Regii nu au ferit de lipsuri casa lui Iuda, nici pe scribi, nici pe învățătorii Legii, nici pe fiii fiilor, până ce

¹⁹ Ps. 2; 72; Is. 11; 31; 60; Mih. 5; Iez. 34.

²⁰ F.M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, p. 232-234; G. Ricciotti, *Histoire d’Israel*, II, Paris, 1939, pp. 366-368.

²¹ Dupont-Sommer, *Les ecrites essenians decouverts pres de la mer Morte*, Paris, 1959, p. 308,348.

²² Comentariu la Habacuc, XI, 1-8, în G. Vermes, *The complete Dead Sea Scrolls in english*, Penguin Books 1998, pp.478-486.

²³ *The Religious Background of the Psalms of Solomon*, în *Revue de Qumran*, t.3, 1961, p. 241-258.

vine Regele Mesia, cel căruia îi aparține regatul și căruia I se supun toate împărățiile. Cît de frumos este El, cel care trebuie să răsară din casa lui Iuda !El va pleca să bată pe dușmani, și el ucide pe regi și pe potențați. El roșește cu sânge munții, în sângele celor uciși...Veșmântul său este îmbibat de sânge ...Cât de frumoși sunt ochii Regelui Mesia, mai curați decât vinul cel mai pur! Fiindcă el nu privește cu ei goliciunile nevrednice și nici vărsările de sânge nevinovat”²⁴. Deși cruzimea regelui este extremă, totuși cealaltă structură a paralelismului targumic ne dezvăluie un Mesia-rege în splendoarea tuturor virtuților. Avem astfel în față exprimarea mesianismului tradițional iudaic care a devenit mai evident doar după anul 70 d.Hr. Dar acest expozeu voiește să surprindă și conexiunile cu Noul Testament. Psalmii lui Solomon ne ajută să înțelegem mai ușor temele evanghelice referitoare la: mesianismul davidic sau regalitatea lui Iisus – bunavestire (Lc. 1,32); atribuirea numelui de Fiul lui David și tentativa de a-L proclama rege (In. 6,15); mărturisirea mesianică a lui Petru, intrarea triumfală în Ierusalim, procesul religios și procesul civil sau întrebarea Apostolilor de după înviere: “oare în acest timp Tu vei reazeza împărăția lui Israel?”(F.Ap. 1,6). Și nu numai acestea. Textele prezentate ca aparținând primei grupe (apocrife vechi) ne dau posibilitatea să stabilim rădăcina discursului eshatologic cu care s-a confruntat Sf. Ap. Pavel la Tesalonic. Însă, așa precum a vestit Iisus, Scripturile încă nu se împliniseră, deci nu era vorba de un timp prezent, ci de un timp ce va să vină, unde toți, ca și El, vom intra prin înviere.

Cea de a doua grupă a apocrifelor pe care le propunem este alcătuită în special din literatură apocaliptică. În cadrul acestui segment de gândire este posibil ca elementul de bază să fie discursul apocaliptic lansat de profetismul lui Daniel și de către Psalmii lui Solomon, la care noi am atașat și Targumul palestinian. Numai că acest element a înregistrat o anume evoluție și s-a îmbogățit cu teme colaterale pe care le-a preluat sub influența altor scrieri, de ce nu chiar sub influența Evangheliilor.

În Apocalipsa lui Baruh mesia este prezentat ca și personaj al lumii prezente. El va fi trimis de Dumnezeu pentru a conduce pe Israel ca și orice alt conducător politic și religios. Împărăția Sa va constitui un mediu intermediar care va urma celui decadent, dar care precede pe cel al învierii și al lumii ce va să vină. Descrierea aceasta rezultă din c. 29-30 unde faptele sunt prezentate cu multă claritate oferindu-ne explicații cu privire la sensurile sau înțelesurile alegoriilor Cedrului și a Izvorului (39,7 —40,3), a Norului și a Fulgerului (a stâlpului de foc) (53,8-10 și 72,4). În locurile amintite Împărăția lui Mesia este prezentată ca împărăție pământească, fiindcă învierea și inaugurarea vieții viitoare nu trebuie să înceapă decât după venirea lui. Datorită faptului că autorului se folosește îndeosebi de surse profetice în culori mitologice în lucrare apare tema întoarcerii în paradis (29,5-8). Astfel tema venirii lui Mesia este prezentată în două rânduri ca și o “revelație” (29,3 și 39,7), ceea ce ne lasă să înțelegem că el încă este ascuns, nevăzut, temă apocaliptică pe care iudaismul nu a ignorat-o niciodată. Prezența sa în II Baruh, care trebuie să fie de origine fariseică și poate fi datată la începutul secolului II, ne arată care sunt transformările survenite în cadrul discursului apocaliptic în decursul timpului prin intermediul psalmilor regali și a oracolelor profetice. Lucruri asemănătoare

²⁴ Apud P. Grelot, *Le Messie dans les Apocryphes de l’A.T.*, p. 27.

găsim în Apocalipsa lui Avraam (31,1-2), unde Alesul Domnului prezidează adunarea eshatologică a lui Israel., iar în cartea a Va a Sibilinelor (413-432) Mesia este descris ca " un om preafericit venit din ceruri". Dar cel mai bine este sesizată această schimbare, această evoluție, în cartea IV Ezdra în cadrul celei de a treia viziuni (7,26-28) în care ni se spune că revelarea lui Mesia și restaurarea Cetății Sfinte vor fi precedate de cataclismul final și de învierea morților. În viziunea a V a Vulturul și Leul îl simbolizează pe Mesia, leul din Iuda născut din David (12,32; Apoc. 5,5), ținut ascuns de Dumnezeu până va trebui să-și îndeplinească misiunea sa finală, eliberarea lui Israel și așteptarea judecării finale a lui Dumnezeu (12,31-34). În viziunea a șasea observăm cum imaginea profetismului clasic fuzionează cu cea a discursului danielic, perceput ca fiind mult posterior (sec. II). Accentul este pus pe războiul dus de "Sluga Domnului" împotriva popoarelor coalizate și sub a cărei conducere exilații se întorc la Ierusalim. Transformarea amintită de noi constă în faptul că în acest segment de literatură intertestamentară Mesia-rege nu mai este strict de pe pământ, ci este un personaj transcendent, de aceea în șirul apocrifelor se lansează acest tip literar apocaliptic permeabil ideii de transcendent și transcendere.

2. Mesia- Arhiereu, fiul lui Aaron. Amintisem mai sus faptul că în gândirea eseniană existau doi Mesia: unul rege și celălalt preot, și că cel de al doilea se bucura de preeminență. Este, însă, cunoscut faptul că atunci când se studiază comunitatea de la Qumran se face adesea referire la Documentul de la Damasc. În acest document se pare că deja conceptul mesianic evoluase înspre structurile personale manifeste ale unui singur Mesia, o persoană care îmbină cele două demnități și care este numit "Mesia lui Aaron și a lui Israel"²⁵, deși Regula Comunității precizează cu claritate că se aștepta venirea a doi Mesia (I QS, 9,11)²⁶. Dintre apocrife cel mai apropiat tematic este Testamentul celor 12 Patriarhi, dar despre textul care ne-a parvenit există multe discuții cu privire la autenticitatea sa. Se afirmă cu destul de multă claritate că recenzia pe care o avem a suferit o acomodare hristologică determinată de o mână creștină, ceea ce-l face foarte apropiat de hristologia Noului Testament. De pildă, în Testamentul lui Iosif a fost interpolat pasajul "Mielul lui Dumnezeu care șterge păcatul lumii, izbăvind toate neamurile și pe Israel"²⁷.

Pentru a depăși această dificultate au fost emise trei ipoteze. R. H. Charles²⁸ prezintă Testamentul ca fiind fundamental iudaic, tradus dintr-un original ebraic, dar mai târziu acesta a suferit unele interpolații realizate de o mână creștină. La început mesianismul acestei lucrări a fost unul de specific levitic menit să susțină regalitatea levitică hasmoneană. Descoperirile de la Qumran schimbă situarea efectivă a acestei ipoteze, deoarece esenienii nu erau adepți ai casei hasmoneilor. Dupont-Sommer²⁹ crede că în cazul textului invocat trebuie să vedem și să înțelegem pe

²⁵ Documentul de la Damasc, în G. Vermes, *Op. Cit.*, pp. 125-145. Este vorba despre CD 12,23; 14,19;19,11; 20,1.

²⁶ *Ibidem*, pp. 97-125.

²⁷ Testamentul lui Iosif 19,11.

²⁸ *The greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908.

²⁹ *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950, p. 116; *Le Testament de Levi XVII-XVIII et la secte juive de l'alliance*, în *Semita*, t.4, 1951-52, pp.33-35.

Învățătorul dreptății în persoana căruia cele două concepte eseniene și-ar găsi expresia finală, iar concepția mesianică s-ar dezvolta într-un sens eshatologic. M. de Jonge³⁰ și F.M. Braun³¹ pleacă de la ipotezele anterioare pe calea analitică a compositumului și conchid că avem de a face cu un adaptation, dar că ad fundamentum textul era de factură mesianică.

Chestiunea interpolațiilor creștine este disputată și pentru faptul că în Testamentul lui Levi³² apare o aluzie la botezul Domnului. " Cerurile se vor deschide și din templul slavei va veni peste El sfințenia, cu un glas părintesc, ca și cel al lui Avraam către Isaac. Slava Celui Preaînalt se va așeza peste El, și Duhul înțelepciunii și al sfințeniei se va odihni peste El, în apă." Aceste elemente ne fac să folosim cu multă precauție aceste texte deoarece este destul de limpede faptul că în cadrul esenianismului s-a produs o dezvoltare conceptuală în sensul unirii celor doi Mesia, Mesia lui Levi și al lui Iuda, Mesia lui Aaron și al lui Israel, într-o persoană sau personaj eshatologic, numai că această fuziune nu s-a realizat desăvârșit în sânul comunității eseniene, chiar dacă ea vorbește cu multă plăcere despre Învățătorul dreptății care pare a fi întru toate un personaj transcendent.

3. Mesia transcendent, fiul omului. Am văzut mai sus că interpretarea individuală și mesianică a textului despre Fiul Omului din Daniel 7 este atestată ca aparținând iudaismului vechi de către Cartea IV Ezdra și de către unele texte rabinice, cum ar fi de pildă cel specific Targumului palestinian. În aceste texte perspectivele textuale danielice sunt aplicate cu precădere lui Mesia davidic, cel care conservă în sine toate elementele tradiționale. Imaginea Fiului Omului apărând pe norii cerului sau ajungând pe aceștia la Cel bătrân de zile vrea să exprime natura sau originarea sa transcendentă, revelată de Dumnezeu pentru a exprima realitatea vremurilor finale ale eliberării; dar Fiul Omului nu este un titlu de izbăvitor ca și cel de Mesia sau Fiul lui David. O singură scriere apocrifă merge mai în adâncime : Pidele sau parabolele lui Enoh (I Enoh 37-71)³³. Ca și în cazul Testamentului celor 12 patriarhi ne găsim în fața unui subiect viu discutat. Din punctul de vedere al criticii literare și istorice exegetice nu sunt de acord asupra datării, a mediului de origine a scrierii și nici asupra unității interne a textului. Aceste divergențe se repercutează și asupra studiului doctrinal: originea noțiunii de Fiul Omului are oare o relevanță mesianică, este un nou nivel al discursului mesianic ? Ori a răspunde la aceste interogații este important pentru studiul Noului Testament. Trebuie să știm, nu dacă imaginea din Dan. 7 este aplicabilă la conceptul de Mesia davidic, ci dacă titlul de Fiul Omului a fost deja, în iudaism, dat Mântuitorului eshatologic privit sau receptat ca un personaj transcendent. Folosirea lui în cele patru Evanghelii, în Faptele Apostolilor (7,56), în Apocalipsă (14,4 ; cf. 1,4), relevă un aspect diferit din cadrul căruia se poate oferi un răspuns pozitiv sau negativ la întrebări. În prima fază Mântuitorul

³⁰ *Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, în *Nov. Test.*, t.4, 1960-61, pp. 184-188.

³¹ *Les Testaments des XII Patriarches et le probleme de leur origine*, în *Rev. Bibl.*, t.67, 1960, pp. 516-549.

³² 18,6-7.

³³ A se vedea: S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, Londra, 1952, pp. 217-230. O bibliografie asupra acestei teme se găsește în J. Coppens, *Le Fils d'Homme danielique et les relectures de Dan. 7, 13 dans les apocryphes et les ecrits du Nouveau Testament*, în *Ephem. Theol. Lov.*, t. 37, 1961, pp. 5-51.

asumă un concept mesianic acceptat de către iudei, căruia îi adaugă unele elemente noi. De aceea, în al doilea strat, trebuie să observăm faptul că mesianismul nou testamentar este el însuși o creație originală având ca arierplan substratul danielic. Pentru a încerca să facem lumină puțin asupra acestei chestiuni, deși se va păstra pe mai departe "status questionis", trebuie să plecăm de la unele aspecte secundare. Expresia ο υιος του ανθρωπου care apare în Evangheliile este redarea în greacă a aramaicului bar 'enas, literal: Fiul umanității, Omul³⁴. În Parabolele lui Enoh, versiunea etiopiană, este prezentă întreaga gamă de expresii ce redau această idee: Filius Hominis, Filius viri, poate fi identificat și Filius mulieris (ms. 69,29), Filius prolis matris viventium. Dar R.H. Charles a dovedit destul de convingător că toate acestea se aplică la singura expresie greacă redată mai sus și care în Septuaginta traduce pe ben'adam sau bar 'enas.

Critica literară a Parabolelor lansează, deasemenea, chestiuni spinoase. În principal, în text avem trei meşalimuri (38-44; 45-57; 58-69), precedate de o introducere (37) și urmate de o concluzie (70-71). Dar analiza textului ne va revela destul de repede artificialitatea acestei împărțiri. Vom vedea, de pildă, în text un pasaj referitor la căderea îngerilor (39,1-2), mai multe fragmente noahitice (54,7-55,2; 60,1-9.24-25; 65,1-69,25), mai multe pasaje care ne vorbesc despre secretele sau tainele originilor elementelor (41,3-8; 43,1-2; 44; 59; 60,10-23) care sunt în deplină afinitate cu prima viziune din c. 71,1-4; un fragment echivoc referitor la Înțelepciune (42). Folosind procedeul deplasării pericopelor vom observa că totuși rămâne un pasaj în discontinuitate, cel referitor la înălțarea lui Enoh (70) și acesta este urmat de noile viziuni care-l contextualizează, cele din 71,1-4 și 71,5-17, pasaje lacunare deși se pare că au suferit unele rearanjări. Copistul final a utilizat tehnica lui membra disiecta, neuitând să influențeze pe alocuri textul. Acest fapt a determinat pe unii exegeți să vorbească chiar și în cazul celor mai stabile fragmente că provin din cel puțin două surse. G. Beer atunci când vorbește despre Mântuitorul eshatologic folosește două nominalizări: Cel Ales sau Alesul și Fiul Omului, acest fapt sugerând că textul provine din două surse. Iar R. H. Charles în comentariul său încearcă să izoleze cele două surse, la fel ca și în cazul Pentateuhului. Fiul Omului nu apare decât în una dintre ele, este posibil ca aceasta să fie cea mai recentă, dar are evidente paralele în celelalte atunci când se privește textul din perspectiva generală a temei. Alesul și Fiul Omului sunt ambele nominalizări caracteristice vocabularului mesianic și de aceea comportă aceleași funcțiuni în discursul mesianic³⁵. Cu privire la timpul scrierii există o diversitate de opinii. Nu le voi expune aici, ci voi da limitele: 94 î.d. Hr.- 68 d. Hr. Ca loc de originare: gruparea fariseilor³⁶ sau cea a esenienilor³⁷.

Descoperirile de la Qumran au oferit un element nou. Peșterile ne-au oferit mai multe elemente din scrierea lui Enoh, dar nici un fragment nu atestă Parabolele enohite. Acest fapt l-a determinat pe J.T. Milik să avanseze ipoteza care susține că această scriere aparține secolului II și că a fost realizată de un iudeo-creștin care a adunat într-un singur corpus toate scrierile enohite. Dar Dupon-Sommer a combătut

³⁴ R.H. Charles, *The Book of Enoch*, pp. 86-87.

³⁵ A se vedea în acest sens J. Coppens, art.cit., pp. 78-80.

³⁶ Pentru aceasta optează: R.H. Charles și J. Klausner.

³⁷ Este susținută de A. Hammershaimb.

această ipoteză. Ceea ce este important pentru noi este faptul că în toate cazurile scrierea rămâne pe un teren iudeu, deci poate fi exploatată în sensul identificării straturilor evolutive ale concepției mesianice evreiești. Fiul Omului este un personaj izbăvitor transcendent, de origine cerească, ascuns după ce a săvârșit actul creării și revelat acestora în vederea judecării eshatologice. Dar tema pre-existenței Fiului a suscitat vii discuții. Unii au văzut în aceasta o infuiență iraniană, alții că este strict circumscrisă tradiției biblice și că este infuiențată sau determinată de discursul relativ realizat cu privire la Înțelepciune. Cert este că mulți dintre cei care interpretează Daniel 7 iau expresia Fiul Omului ca având un sens simbolic prin care se vorbește de un colectiv, de o comunitate, de "poporul Sfinților Celui Preaînalt"³⁸. Mulți exegeți³⁹ disting în acest text două straturi, unul în care sfinții Celui Preaînalt aparțin lumii angelice, iar celălalt strat reflectă în expresie concepția că aceștia sunt poporul cel persecutat al lui Dumnezeu care mai apoi va fi glorificat. Din toate punctele de vedere, prin raportare la această primă utilizare a simbolului, Parabolele lui Enoh oferă o reinterpretare care individualizează expresia Fiul omului, o personalizează, și o identifică cu Alesul din Isaia 42 și 49 și cu Mesia davidic. Însă cei mai mulți teologi nu se raliază la acest tip de interpretare. S. Mowinckel⁴⁰ spune că Daniel 7 folosește pentru a reprezenta poporul sfinților Celui Preaînalt o imagine pre-existentă care îl evocă pe Mântuitorul ceresc. În acest caz Parabolele nu oferă o reinterpretare a imaginii, ci preia sensul primar incluzându-l în sens mult mai profund în contextul biblic grație unirii sale cu Alesul lui Yahwe și cu Mesia. În consecință, Parabolele nu fac altceva decât să exploateze sensul deschis lăsat de discursul apocaliptic danielic și să-l dezvolte într-un nou nivel de discurs mesianic, în cel al lui Mesia transcendent, credință împărtășită de unele cercuri iudaice în această perioadă (Sec. II î.d.Hr. – Sec. II d.Hr.) marcată de efervescentă apocaliptică, insuficient definite. De aceea putem spune că structura mesianică a Parabolelor este un punct de despărțire clară de stadiile anterioare ale mesianismului și că ea reflectă învățătura despre un Mesia transcendent. Creație posibilă a comunității eseniene ea lasă ca element central predominant conceptul de Fiul Omului deschis asocierii cu alte pasaje scripturistice corespondente. Aluziile biblice induse de această sintagmă sunt cele care duc la conexarea sa cu Mesia regal și cu Robul Domnului, dar nu se poate opera o identificare cu aceste personaje deoarece în carte nu este vorba despre "lumea prezentă", ci despre "lumea ce va să vină". În acest caz putem avansa ideea că între cele trei tipuri de structuri mesianice evocate, în plan transtemporal, există o relație organică determinată de unicitatea persoanei Mântuitorului și care progresiv a fost văzută și așteptată ca Izbăvitor, în iudaism perspectiva temporală nefiind clar intuită. Iată motivul pentru care trebuie alipit la discursul mesianic vechitestamentar hristologia noutestamentară ca astfel să avem puțința de a spune că în Hristos toate cele trei demnități s-au manifestat în toată istoria și transistoric.

³⁸ A se vedea J. Coppens, Lagrange, R.H. Charles.

³⁹ A se vedea: L. Dequeker, *Les Saints du Tres-Haut en Daniel VII*, preluat de J. Coppens în lucrarea citată.

⁴⁰ *He That Comes*, pp. 348-353.

IOAN CHIRILĂ

Diversitatea concepțiilor mesianice ale iudaismului reflectată în Apocrife oferă un reper exegetic important pentru înțelegerea hristologiei noutestamentare, dar și a stărilor atitudinale ale iudaismului. Mai mult chiar, dacă admitem că în multe dintre aceste lucrări avem de a face cu interpolații creștine, atunci trebuie să remarcăm și faptul că autorii acestora priveau relația iudaism-creștinism ca pe o relație de continuitate și ca pe un raport organic al cărui sens adânc nu poate fi înțeles decât aplicând întregului corpus canonic și necanonic o cheie interpretativă hristologică.

ITINERARIUL REVELĂRII LUI IISUS, ÎN DIALOGUL CU FEMEIA SAMARINEANCĂ, DIN PERSPECTIVĂ IOANEICĂ (In. 4, 1- 42)

STELIAN TOFANĂ

RESUME. L'itinéraire de la révélation de Jésus dans le dialogue avec la femme Samaritaine du perspective théologique du quatrième Évangile (Jn. 4,1-42). L'épisode de la rencontre entre Jésus et la femme Samaritaine est composée de deux dialogues:

- Dialogue de Jésus avec la Samaritaine (4, 7-26)
- Dialogue de Jésus avec la disciples (4, 31-38)

La structure de la composition de l'épisode se développe selon le schéma littéraire connu de l'alternance de la révélation de Jésus et de l'incompréhension de l'homme. Tout ce que je veux traiter dans cet article est le fait que le but de cet épisode est de révéler la messianité de Jésus dans un cadre de l'itinéraire de la foi qui comporte quelques étapes.

La première étape de cette itinéraire est: Jésus vu comme un simple juif (4,3-15)

La deuxième étape est: Jésus vu comme Prophète (4,16-26)

La troisième étape est: Jésus compris comme Dieu (4,31-42)

Comme on peut observer Jésus révèle à l'homme sa messianité et le mystère de sa Personne graduellement. En effet, il se présente aux yeux de la Samaritaine et de tout son peuple dans une révélation progressive à l'aide aussi des titres qui lui sont donnés tout au cours du récit: Juif (v. 9); Seigneur (v. 11-15); plus grand que le patriarche Jacob (v. 12); un Prophète (v.19); le Messie eschatologique attendu (v. 25-26.29); celui qui le Père envoie pour son œuvre (v. 34); le Sauveur du monde (v. 42).

Si la foi des Samaritains, dans l'évangile de Jean, devient témoin de la mission universelle de Jésus, toute cette symphonie d'authentiques professions de foi exprime une grande vérité: la vraie foi chrétienne, c'est de croire en la Parole et la personne de Jésus.

Donc, la Samaritaine et son peuple constituent un précieux modèle d'itinéraire de foi pour le chaque chrétien qui veut et doit entrer en relation personnelle et vivante avec le Jésus.

Preliminarii

În episodul dialogului dintre Iisus și femeia samarineancă ne aflăm, din perspectivă ioaneică, în fața unui nou candidat la credința mesianică. Nu este vorba de un iudeu foarte supus, precum Ucenicii de la Cana (cap. 2), sau Nicodim (cap. 3), ci despre o femeie, reprezentând iudaismul dezbinat al samarinenilor.

Sucesiunea rapidă de întrebări pe care i le adresează lui Iisus simbolizează, pentru evanghelist, calea spre credința mesianică, pe care trebuie să o parcurgă orice om, pus față în față cu revelația progresivă, făcută de Iisus Hristos asupra Persoanei Sale proprii.¹

¹ În legătură cu revelarea Persoanei lui Iisus a se vedea amănunte **B. Olsson**, "Structure and Meaning in the Fourth Gospel, Lund 1974, p. 115-257; **B. Prete** – "La Samaritana (In 4,1-42) în "Doctrina Sacră", 9, 1964, p. 252-268. **S. Sabugai** – "El título "Mesia- Christos" en el contexto del relato sobre la actividad de Jesus en Samaria: Jn.4, 25-29, în ID, "Christos", Barcelona 1972, p. 207-233; **Georges Zevini**, *Gesu di fronte ai samaritani*, Jn. 4, 1-42), în "Parola, Spirito e Vita", 27, 1993, p. 151-166.

Structura literară a pericopei este construită de evanghelist într-o simetrie tematică a ideilor și marcate de un profund dinamism:

1. Contextul întrevederii (4, 1-6)
2. Dialogul dintre Iisus și femeia samarineancă (4, 7-26)
 - a- Iisus, izvorul "apei vii" (v. 7-15)
 - b- Manifestarea lui Iisus ca Profet și Mesia (v. 16-26)
3. Contextul intermediar al întrevederii (4, 27-30)
4. Dialogul lui Iisus cu ucenicii (4, 31-38)
 - a- Misiunea lui Iisus – hrana spirituală (v. 31-34)
 - b- Secerișul mesianic (v. 35-38)
5. Concluzie - Universalismul credinței creștine. Istorisirea celui "de-al doilea semn" (4, 39- 42)²

Cea mai importantă parte a pericopei, compusă din două dialoguri (7 – 26; 31 - 38), se dezvoltă după schema literară cunoscută a alternanței dintre revelația lui Iisus și lipsa puterii omului de a o pătrunde și cunoaște, iar în concluzie vine explicația teologică.

Sucesiunea de întrebări și răspunsuri pune în lumină un proces hermeneutic ce urmărește să clarifice cine este Iisus, precum și modul în care credința, în Persoana Sa mesianică, devine un un har, pe care El îl aduce omului. Revelarea, din ce în ce mai adâncă, a misterului lui Iisus, mai întâi, în fața femeii samarince, apoi, în fața discipolilor, iar, în final, în fața samarinenilor, explică mesajul teologic fundamental al evanghelistului.

1. Contextul întrevederii (4,1 - 6)

Primele versete ale pericopei introduc episodul într-un cadru istoric. Scopul lor este de a prezenta împrejurările în care a avut loc întrevederea dintre Iisus și femeia samarineancă. Cadrul de desfășurare al dialogului este provincia Samaria, una dintre cele trei regiuni ale Țării Sfinte, din timpul vieții pământești a lui Iisus.

Îngrijorați de succesul lui Iisus, de numărul mare de discipoli, de care Acesta era înconjurat, precum și de botezul pe care fariseii credeau că El îl practica³, fariseii determină, prin atitudinea lor, retragerea lui Iisus în Galileea. Dintre cele două căi pe care se traversa Țara Sfântă, de la Nord la Sud, și invers, una pe valea Iordanului, iar cealaltă, mai scurtă și mai obișnuită, pe unde călătoreau pelerinii galileeni și care traversa Samaria, Mântuitorul o alege pe cea din urmă.

Subliniind faptul că Iisus "trebuia să treacă prin Samaria"(v. 4), se pare că evanghelistul vrea să scoată în evidență semnificația teologică a acestui itinerariu. Mântuitorul traversează această regiune nu pentru că îi este mai ușor, ci pentru a face voia Tatălui (9,4; 10,16; 20,9). În planul Său veșnic de mântuire a lumii, Dumnezeu

² A se vedea **Georges Zevini**, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, Paris 1995, p. 103.

³ Informația evanghelistului cu privire la botezul lui Iisus (v. 1) se referă explicit la pasajul în care se afirmă că Iisus boteza (3,22). Această indicație se alătură unei tradiții istorice de care autorul evangheliei crede că trebuie să țină cont și pe care încearcă să o precizeze în versetul 2. Stilul nu este ioaneic nici prin folosirea formulei "κατοργε", prezentă doar în versetul 2, nici prin numele lui Iisus, scris fără articol.

a deschis calea spre împărăția mesianică și samaritenilor⁴, iar pentru Iisus venise momentul să-și înceapă misiunea Sa și în mijlocul acestui popor.

2. Iisus văzut ca iudeu (4, 3-15)

Obosit de drum și de activitatea Sa de profet călător, Mântuitorul sosește în cetatea Sihar⁵ și se oprește la o fântână, numită a lui Iacob. Aici întâlnește o femeie, venită după apă și cu care intră în dialog, încalcând, astfel, tradiția, obiceiurile și prejudecățile curente iudaice. Acest moment, care precede o revelație și un moment de mântuire, este o clipă de liniște și pauză. Evanghelistul vrea să-l fixeze, notând că, *“era ca la al șaselea ceas”* (v. 6), adică în **jurul amiezii**.

În logica simbolisticii ioaneice această precizare de timp nu este lipsită de semnificație. Miezul zilei este timpul în care soarele strălucește și încălzește irezistibil. Să fie, oare, întâmplătoare această precizare de amănunt a evanghelistului? Credem că, nu. *El trebuie să fi avut în vedere timpul propice revelației (19,14), când, acum, adevăratul Soare, Iisus, luminează puternic omul prin Cuvântul Tatălui.*

Scena întrevederii dintre Iisus și Samarineancă amintește și de alte întâlniri, consemnate în Sf. Scriptură, care au avut loc, la fel, lângă o fântână, precum cea a lui Iacob cu Rahela, fiica lui Laban (Fac. 29,1 - 21), sau a lui Moise cu fiicele lui Raguel, preotul din Madian (Exod 2, 15 - 21).

În tradiția iudaică "puțul" sau « fântâna » are o semnificație cu totul aparte (Numerii 21,16 - 18). De la puțul lui Iacob, din Haran, la cel al lui Moise din deșert și până la fântâna din Sion, amintită de profeți (Iez. 47, Zah. 14,8), tema « fântânii », dezvoltată în textul sacru, reprezintă, pe rând, diferitele instituții sacre din Israel: Legea, Templu sau cetatea Ierusalim.

În evanghelia a IV-a, însă, fântâna primește un *symbolism hristologic-sacramental* unic. Ea devine simbolul unui izvor de apă, care nu va seca niciodată. Acest izvor este Iisus Hristos, din a Cărui coastă străpunsă (19,34) va țâșni veșnic apa cea vie.⁶

Partea următoare a dialogului scoate în evidență, pe de o parte, inițiativa răbdătoare a lui Dumnezeu, mereu gata să stimuleze și să depășească așteptările umane, iar pe de altă parte, incapacitatea omului de a înțelege și pătrunde revelația lui Iisus și misterul unui Dumnezeu care a devenit însoțitorul său de drum.

⁴ Samaritenii s-au constituit ca popor după căderea regatului de nord și a capitalei Samaria, cucerite de asirieni. Evreii care au scăpat de deportarea în Babilon s-au amestecat cu populația păgână, adușă pentru colonizare, transformându-se într-un fel de populație eterogenă, care practica, în afară de cultul Dumnezeului lui Israel, ritualuri religioase păgâne. Apoi, în timpul restaurării Ierusalimului, după exilul Babilonian, evreii au refuzat să colaboreze cu această populație la restaurarea templului. Aceasta a fost scânteia care a aprins focul unei rivalități deschise, care a culminat printr-o sciziune religioasă între cele două popoare și prin construirea de către samariteni a unui templu pe muntele Garizim, rival celui din Ierusalim. Ridicarea acestui nou templu a provocat "un mare scandal" între evreii, care încă dura în momentul în care a fost distrus în 128 î.H de către Ioan Hyrcan. De fapt, samaritenii au considerat în continuare acest munte drept locul lor sacru (Vezi **G. Zevini**, *op. cit.* p. 109).

⁵ Cetatea era situată pe actualul Tell Bolotha, la aproximativ 1500 m de orașul Napluz. În acest loc, la poalele Muntelui Garizim, se afla un teren cu puțuri pe care patriarhul Iacob le lăsase moștenire fiului său Iosif. Acest puț există și astăzi, la fel ca și cadrul episodului.

⁶ **A. Jaubert** – *La symbolique de puits de Jacob (Jn. 4,12)* în "L'homme devant Dieu," Paris 1963, p. 63-73.

Întrevederea dintre Iisus și Samarineancă cuprinde, așadar, în acest cadru, două părți marcate de o puternică semnificație hristologică: Iisus - izvorul "apei vie" și Iisus – Profetul și Mesia.

Scena descrisă aici are un caracter tipic familiar. O femeie din Samaria, al cărei nume nu este precizat, deoarece ea reprezintă un popor întreg, vine să ia apă. Dialogul dintre cele două personaje începe printr-o simplă cerere a lui Iisus: "*Dă-Mi să beau*" (v. 7).

Ca întotdeauna, dialogul cu omul îl începe Hristos, Dumnezeu cel întrupat. În acest caz, sesizând ocazia revelării unui adevăr spiritual și, pornind de la o necesitate pur umană, Iisus descoperă un mister cu totul aparte - misterul "apei celei vie". Ceea ce este de remarcat, în acest cadru de referință a lui Dumnezeu la om, este faptul că, cel de-al doilea, nu este pus niciodată într-o situație dificilă, de primul. Dumnezeu se face cunoscut omului, dar numai în măsura posibilității lui de percepere. De aceea, descoperirea este întotdeauna treptată, acesta fiind și motivul pentru care înaintarea omului în cunoașterea lui Dumnezeu nu are limite.

Răspunsul la cererea lui Iisus presupune, în viziunea evanghelistului, condiția pentru a înțelege misterul și a putea desluși harul lui Dumnezeu. Dar, într-un cadru marcat de mirare, amestecată cu ironie, Samarineanca rămâne doar la nivelul raporturilor, simplu, umane: "*Cum Tu, care ești iudeu, ceri să bei apă de la mine, care sunt femeie samarineancă? Pentru că iudeii nu au amestec cu samarinenii*" (v. 9)⁷.

Este, deci, clar că femeia se raportează la bărbatul, din fața ei, ca la un simplu evreu oarecare. Iisus însă întoarce repede dialogul pe calea dorită de El, cea a revelării misterului Persoanei Sale: "*Dacă ai fi cunoscut tu darul lui Dumnezeu și cine este cel ce-ți spune: Dă-mi să beau!, tu ai fi cerut de la El, și El ți-ar fi dat apă vie*" (10). Este gestul paradoxal al unui Dumnezeu – Iubire, care se face sărac și cerșetor pentru a face pe om bogat. Este atitudinea absurdă a unui Dumnezeu - Tată, care cere pentru a dăruia cu prisosință. Iar darul lui Dumnezeu, pe care Iisus îl oferă femeii, este ceva măreț: revelarea progresivă a Persoanei Sale.

Din structura literară a versetului 10 se înțelege că "darul lui Dumnezeu" și "apa vie" sunt una și aceeași realitate. Dacă darul lui Dumnezeu pe care Iisus îl promite Samarinencei este "apa vie", atunci, pentru ea, a cunoaște acest dar și a primi «apa cea vie», înseamnă, în viziunea evanghelistului, a-L cunoaște pe Iisus și a intra în relație cu El. Interpretarea merge în această direcție dacă ne referim la contextul biblic care a inspirat cele două metafore. Pentru tradiția iudaică, conform lui Iosif Flavius, darul cel mai mare pe care Dumnezeu L-a făcut poporului este Legea, la a cărei respectare chiar Moise îndeamnă. "*Respectați Legea. Aceasta este darul cel mai de preț dintre toate pe care Domnul vi le-a dat și care, datorită bunătății Sale eterne, o să vi-l dea mereu.*"⁸

⁷ În timpul robiei babiloniene a Evreilor (cca. 605-538 î.Hr), regele Asiriei a repopulat Samaria cu 5 triburi păgâne asiatice (Vezi IV Reg 17,24-44). Imigranții au putut fi convertiți doar parțial la mozaism, restul continuând să adore vechile lor zeități păgâne. După sfârșitul robiei, Evreii reveniți în Samaria s-au amestecat cu ei, rezultând astfel un popor hibrid, în permanentă dușmănie reciprocă cu iudeii. Ostilitatea dintre cele două popoare este evocată chiar de evanghelist în mai multe rânduri, în evanghelia sa. Vezi In. 8,48; 9,51 - 56.

⁸ Flavius Josèphe – "*Ant. jud.*" IV, 8, n. 318, după traducerea lui E. Nodet, *Les antiquites judaiques*, II, Paris 1993, p. 46.

Pentru profeți, apa vie este simbolul bunurilor mesianice (Zah. 14,8; Iez. 47,1), iar pentru literatura sapiențială și pentru câteva texte iudeo-creștine ea înseamnă darul înțelepciunii, care se dobândește din studiul Legii (Cf. Pilde 13,14; 14,27; 16,22; 18,4; Sirah 21,13; 24,30-31).

Evangelhia a IV-a depășește aceste sensuri, în Prolog autorul ei consemnând faptul că "*Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos*" (1,17). Pentru Ioan, Legea dată prin Moise este împlinită definitiv de Legea Nouă, pe care a adus-o Iisus Hristos, adică prezența Sa ca "Adevăr" (14,6). Așadar, a-L cunoaște pe Iisus în cuvântul Său și în misterul Persoanei Sale înseamnă a te împărtăși de darul lui Dumnezeu.

Din această perspectivă, metafora "apei vii", utilizată de Iisus în convorbirea cu Samarineanca, trebuie înțeleasă ca exprimând autorevelarea lui Iisus, a propriei sale Persoane, care se dăruiește pentru mântuirea omului.

Răspunsul femeii la cuvintele lui Iisus exprimă coplășirea ei totală de ceea ce i se oferă, dar nu depășește semnificația simplei noțiuni de apă naturală, simbol al Legii și al tradiției vechi. Ea constată că Iisus nu are mijloace materiale necesare scoaterii de apă dintr-un puț așa de adânc. În ciuda acestor limite, cuvintele Samarineicei au, totuși, un conținut cu totul aparte. Ele pun problema fundamentală în teologia lui Ioan (1,48; 1,9; 3,8; 7,27 - 28; 8,14; 9,29; 19,9) cea a originii apei vii: "*de unde, dar, ai apa cea vie?*" (v. 11).

Originea divină a Celui care pretinde că dă "apa vie" este greu de înțeles. Dar, în ciuda simplității lor, cuvintele interlocutorului lasă să se întrevadă, totuși, o alternativă: "*Nu cumva ești Tu mai mare decât părintele nostru Iacov ...?*" (v. 12). Dacă iudeii se considerau fiii lui Avraam, samaritenii se simțeau ca fiind descendenții lui Iacov, cel care le-a dat puțurile. Cu toate că ea recunoaște valoarea unei tradiții legate de darul Legii, ea nu este încă în măsură să înțeleagă cum poate Iisus să se considere superior Patriarhului din vechime și aceasta pentru că încă nu-L cunoscuse pe Cel care îi propune darul lui Dumnezeu; însă, fără să-și dea seama, femeia afirmă că Iisus este mai mare decât Iacov (8,53).

Explicându-i precaritatea darului făcut de Iacov, Iisus îi arată femeii, prin contrast, efectele apei pe care El vrea să i-o dăruiască; apa din puț potolește setea, este adevărat, dar, pentru puțin timp, în timp ce apa pe care El i-o va da, potolește setea pentru totdeauna. Cauza acestei diferențe radicale este explicată de Iisus: « apa vie » devine, în cel care o ia, izvor dătător de viață veșnică (v. 14). Altfel spus, cine bea apa lui Iisus devine fântână, care este traversată de o apă care țâșnește. Această apă nu vine din noi. Ea țâșnește din adâncurile ultime și se înalță spre ultimele înălțimi, întrucât vine dela Dumnezeu și merge spre Dumnezeu. Ea nu se poate stabiliza în noi. Este un torent de har. Ea nu ne ține într-un determinism monoton și uscat. Ne dă mereu viață prin care ne depășim.⁹

De fapt, imaginea apei vii, ca și a unei abundențe de hrană spirituală se găsește prefigurată în paginile Vechiului Testament, atât în scrisul profeților, cât și în literatura sapiențială: «*Cei ce sunteți însetați, mergeți la apă, și cei ce nu aveți argint, mergeți de cumpărați și mâncați...*» (Isaia 55,1; 2,13; 12,3). Sensul textului ioaneic este,

⁹ A se vedea amănunte, în acest sens, **Lev Gillet**, *L'eau jaillissante*, Contacts, nr. 8, 1974, p.210.

parcă, lămurit de exprimarea lui Iisus Sirah: «*Cei ce mă mănâncă vor flămânzi din nou, cei ce mă beau, din nou vor înseta...*» (24,21). Într-adevăr, inepuizabilă, înțelepciunea nu poate niciodată să ofere sațiu. Contrastul este evident: fidelitatea față de Legea veche precum și față de înțelepciunea ei, nu satisfac deplin, pe când fidelitatea față de Iisus și darul Său aduc omului abundența deplină de har mesianic.

Dar, în ceea ce privește exprimarea evanghelistului vizavi de acest „dar al apei” se impune o precizare: în versetele 13 - 14 evanghelistul exprimă acest dar la viitor, în timp ce în versetul 10 este consemnat ca un dar prezent. Numeroși exegeți identifică acest dar al apei, care se va da în viitor, cu cel al Duhului Sfânt: *"Iar în ziua cea din urmă - Iisus a stat între ei și a strigat, zicând: Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din inima lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El. Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit"* (7,37 - 39).

În realitate, textul nu identifică apa cu Duhul Sfânt, dar vorbește însă despre activitatea Duhului, care într-un timp următor i-ar fi făcut pe creștini să înțeleagă cuvântul lui Iisus. Ioan distinge clar în *iconomia revelației timpurile succesive*; cel al **vieții publice a lui Iisus**, și cel al **Duhului postpascal**. Din acest punct de vedere, *activitatea Duhului postpascal s-ar rezuma la acțiunea de interiorizare, în inima creștinului, a revelației prepascale* (7,39; 16,7; 19,30; 20,22). Numai în acesastă condiție, darul « apei vii » poate deveni în el un izvor nesecat de energie dumnezeiască. Aceasta înseamnă că, independent de metaforă, cuvântul trebuie interiorizat în viața creștină. (14,26).¹⁰ Observăm așadar, ca o caracteristică a teologiei ioaneice, o remarcabilă aprofundare a metaforei apei. Darul lui Iisus este, deci, revelația Sa, care pătrunde în inima creștinului, datorită Duhului Sfânt, dătător de viață veșnică.

Samarineanca este dispusă să primească oferta lui Iisus și se îndreaptă, astfel, cu pași siguri spre înțelegerea Persoanei Sale. Primul pas este exprimarea dorinței de a primi apa despre care Iisus vorbea: *"Doamne, dă-mi această apă ca să nu mai însetez, nici să mai vin aici să scot."*(v. 15). De îndată ce Iisus a trezit în ea dorința arzătoare după o nouă viață, femeia începe să înțeleagă darul mesianic și depășește situarea doar într-un plan material al unei ape obișnuite. Ea a învins, astfel, tentația de a închide darul lui Iisus între limitele perspectivei sale de înțelegere umană, limitată. Acum este pregătită să se transforme, intrând în planul infinit al lui Dumnezeu de raportare la om. Ea trebuie să mai depășească însă stadiul unei cunoștințe pur terestre a lui Iisus și o va face foarte repede.

3. Iisus văzut ca Prooroc și Mesia (4,16 - 26)

Inițiativa lui Iisus conduce femeia pe o cale a dialogului dorită de El. Pentru a descoperi misterul celui care vorbește, Iisus se manifestă ca un cunoscător al istoriei religioase a poporului samaritean într-un mod cu totul neașteptat. Cuvintele Sale au un singur scop, acela de a o face pe samarineancă să recunoască faptul că El este un profet.

În această parte a dialogului nu este vorba, așa cum adesea se afirmă, de intenția lui Iisus de a dezvălui viața intimă a Samarinenței, decăderea situației sale matrimoniale; și nici de puterea de a citi viitorul acesteia cu o fină sensibilitate

¹⁰. Vezi G. Zevini, *op. cit.* p. 109.

psihologică; ci este vorba, mai degrabă, de dorința de a scoate în evidență trecutul idolatric al poporului samaritean, al cărui simbol este această femeie, precum și de a o face pe aceasta să înțeleagă faptul că cultul samaritean, întrucât a degenerat¹¹, în exprimarea relației omului cu Dumnezeu, nu mai este legitim.

Citit în lumina mesajului profetic al lui Osea, care stăruie asupra temei mariajului¹², textul ioaneic capătă o altă dimensiune. Îndemnând femeia să-și cheme soțul și apoi să revină, Iisus îndeamnă, de fapt, în viziunea evanghelistului, întreaga comunitate samariteană să-și privească trecutul și să-și analizeze «siguranța» efemeră pe care și-a clădit propria credință, contrar îndemnului lui Dumnezeu.

Dar cuvintele lui Iisus mai puteau avea și o altă semnificație: El voia să cheme pe oameni din divizarea sufletului în multe patimi. Acestea sunt fântâni fără apă. Este ce ceea ce probabil vrea să spună Iisus când a întreat pe demonul din îndrăcitul din Gadara: «Care este numele tău? – Legiune!» Patimile sfâșie unitatea persoanei datorită multor ispite, venite de la mulți demoni.¹³» Cei cinci bărbați¹⁴, situație posibil reală, în viața samarinencei¹⁵, reprezintă cele cinci divinități păgâne pe care le-a adorat poporul samarinean. Al șaselea soț este Dumnezeu lui Israel, cu care samaritenii trăiau, în acel timp, în «concubinaj». Așadar, întregul popor a degenerat în idolatrie, de aceea Iisus îl îndeamnă acum să vină la Sine.

Recunoașterea sinceră, de către samarineancă, a trecutului său marcat de infidelitate "*N-am bărbat*" (v. 17), este apreciată de Iisus.¹⁶ Acesta începe acum să-i arate, progresiv, misiunea Sa supranaturală de profet. Întruparea Sa va coincide cu originea unui nou popor, căruia El îi va descoperii pe adevăratul Dumnezeu, dar și

¹¹ Vezi IV Reg. 17,24-41 și în special versetele care vorbesc despre cele cinci divinități păgâne și cultul lui Dumnezeu din Israel: "*Fiecare popor și-a mai făcut și dumnezeii săi și i-a pus în capiştile de pe înălțimi pe care le făcuseră samarinenii*". Fiecare națiune acționa la fel în orașele lor: *Oamenii din Babilon și-au făcut pe Soukkoth-Benoth; cei din Kouth pe Nergal; cei din Hamath pe Ashima; Avenii și-au făcut pe Nibkaz și pe Tartaq; iar Sefaraimii continuă arderea copiilor în cinstea lui Adrammelek și Anammelek. Ei credeau de asemenea și pe "Domnul" și și-au făcut dintre ei preoți pentru înălțimi și aceștia slujeau la ei în capiştile de pe înălțimi. În timp ce credeau în Domnul, ei continuau să slujească proprii zei după ritualul popoarelor din mijlocul cărora au fost aduși*" (29-33).

¹² Osea 9,4-10,15; 3,1-5

¹³ Vezi o dezvoltare a acestui subiect la **Lev Gillet**, *Jesus et la Samaritaine*, rev. „Contacts”, nr. 87, 1974, p. 214-215.

¹⁴ Problema celor cinci bărbați ai samarinencei a dat loc, adesea, la diferite interpretări, în rândul specialiștilor. Unii au văzut o alegorie în situația acestei femei. Origen, spre exemplu, credea că numărul cinci se referă la faptul că samaritenii nu primeau, din toată Scriptura, decât Pentateuhul. S-a vorbit și de cele cinci coloane pe care regele Asiriei le instalase în Samaria și care proveneau din cinci țări diferite, aducând cu ele cultul zeilor naționali. Toate ipotezele au însă comună ideea că imposturi politice și religioase străine au înlocuit cultul adevăratului Dumnezeu, al Iahve, prin cultele nelegitime, idolatre. Se pare că toate aceste interpretări sunt fanteziste, cuvintele lui Iisus făcând aluzie, de fapt, la o situație reală din viața samarinencei. (Vezi **Dumitru Stăniloae**, *Chipul evanghelic al lui Iisus*, Sibiu 1991, p. 62-63).

¹⁵ Cinci divorțuri succesive, legal pronunțate, nu erau o imposibilitate. Se poate, de altfel, ca unul sau mai mulți bărbați să fi murit în timpul căsătoriei. Dar, desigur, situația unei femei măritate de cinci ori, constituia un caz destul de rar. Însă o astfel de situație la iudei și la samarineni făcea parte dintr-un plan religios și moral obișnuit.

¹⁶ Osea 4,10-11; 8,1-14; 11,1-4

filiația unei noi umanități: *“Și te voi logodi cu Mine pe veci și te voi logodi Mie după dreptate și bunăvoință întru bunătate și dragoste; Și te voi logodi Mie întru credințioșie, ca să cunoști că Eu sunt Domnul! ... Și voi zice către Lo-Ami: «Tu ești poporul Meu», iar el Îmi va răspunde: «Tu ești Dumnezeuul Meu!»”*¹⁷

Îndată ce femeia recunoaște, în Cel care-i vorbește, un profet, ea abordează problema **adevărului loc de închinare**, problemă viu dezbătută între iudei și samariteni: *“Părinții noștri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceți că în Ierusalim este locul unde trebuie să ne închinăm”* (v. 20). Pentru iudei locul adevărului cult era Ierusalimul, în timp ce pentru locuitorii Samariei, așa cum scria în Pentateuhul samaritean, templul sacru era pe muntele Garizim (Deut. 27,4 - 8), unde Noe, după potop, a ridicat un altar și unde Avraam l-a adus pe fiul său Isaac pentru a-l jertfi lui Dumnezeu.

Iisus însă, trecând peste controversa de secole dintre cele două popoare, îndeamnă femeia, preocupată de trecutul său religios, să aibă încredere în El și să privească spre adevărul rod al timpului mesianic, care deschide o eră cu totul nouă: *“Și Iisus i-a zis: Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui”* (v. 21). “Locul” autentic de închinare va fi unul spiritual, total diferit, unde Dumnezeu trebuie adorat *“în duh și adevăr”* (v. 23).¹⁸

Iisus îi arată acum femeii că, începând din acel moment, va trebui să se roage lui Dumnezeu *“în Duh”*, adică printr-o rugăciune pe care însuși Duhul o va trezi în inima ei, și *“în Adevăr”*, adică în însăși persoana lui Hristos. Așadar, Iisus se face adevărul *“loc”* de rugăciune și comunicare cu Dumnezeu¹⁹; noul *“Templu”* (2,19 - 22) de unde va curge apa Duhului (7,37 - 39), înlocuind astfel templul vechiului Legământ.

Astfel, prezența lui Iisus lângă fântână indică ceasul eshatologic al adevăratei închinări datorate lui Dumnezeu: *“Dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh și în adevăr, căci Tatăl astfel de închinători Își dorește”* (v. 23).²⁰ Creștinii, adevărații *“adoratori”* în acest cult, îl vor recunoaște astfel pe Dumnezeu ca Tată (3,3 - 8; 17,17 - 19).

¹⁷ Osea 2,21, 22-25

¹⁸ Într-un manuscris descoperit la Qumran se găsește această temă tratată într-un mod interesant: *“Și astfel apărea pentru eternitate adevărul lumii fiindcă el s-a rătăcit pe căile nelegiuirii sub imperiul necurăției până la momentul judecării decisive. Și apoi Dumnezeu va curăța în adevărul său toate lucrurile oamenilor și va reda puritatea pentru casa Fiului Omului, pentru a distruge toată necurăția timpului și pentru a-i purifica, prin Spiritul Sfânt, de actele nelegiuirii și să facă să izbucnească spiritul adevărului asemeni apelor care spală impuritățile provenite din abominabilele minciuni”* (I Qs. 4,19-21), după **George Zevini**, *op. cit.*, p.111.

¹⁹ Expresia *“în Duh”* nu semnifică o realitate spirituală sau interioară în opoziție cu realitatea trupului sau cu oricare alta exterioară. Însă Duhul lui Dumnezeu este forța care, venind din Tatăl prin Fiul, se comunică omului, ridicându-l deasupra nimicniciei sale. Expresia *“în adevăr”* nu semnifică *“loialitate”*, *“sinceritate”* sau *“realitate”* abstractă, ci întreaga revelație a lui Dumnezeu care se manifestă în Cuvânt și în persoana lui Iisus, *Ibidem*, nota 39.

²⁰ Pentru evanghelist este o legătură intimă între *“Duh”* și *“Adevăr”*, din moment ce în Evanghelia a IV-a Sfântul Duh se numește *“Duhul Adevărului”* (14,17; 15,26; 16,13). Aceste două elemente asociate constituie locul adevărului cult al erei mesianice. Adevărul cult, în *“Duh și în Adevăr”* constituie, așadar, rugăciunea omului celui nou, din noul cult al timpului mesianic, vezi *Ibidem*, p. 112.

Acest nou cult, în care creștinul se simte fiu al lui Dumnezeu, are o triplă dimensiune: este creat de Duhul Sfânt, este adresat Tatălui și trece prin Iisus, Fiul lui Dumnezeu. Dinamismul dăruirii de sine, al iubirii și al sfințeniei depline, tipică Dumnezeului – Tată, se reflectă din plin în Iisus. Afirmația lui Iisus că Dumnezeu “este Duh” (v. 24) se referă tocmai la acest dinamism de autodăruire al Divinității, rod al acțiunii Duhului. Acest dar, care vine de la Dumnezeu prin Iisus, este apa vie, Duhul și Adevărul, despre care El a vorbit Samarinenței.

În acest moment, dialogul dintre Iisus și femeia samarineancă atinge punctul culminant și se alătură cuvintelor pe care Divinul Învățător le-a rostit mai înainte. La Cana, El a vărsat vinul cel nou al nunții mesianice în ulcioarele goale ale unui cult sărăcit; la Ierusalim, a curățit templul de piatră, anunțând un nou Templu spiritual, identificat cu Persoana Sa; aici, la fântâna lui Iacov, El arată că adevăratul cult este cel al “Duhului” și al “Adevărului”, pe care Dumnezeu îl animă în sufletul celui care crede cu adevărat.

Așadar, nu trebuie să ne mire faptul că femeia aderă acum la ceea ce Hristos voia să-i descopere: “Știm că va veni Mesia care se cheamă Hristos; când va veni, Acela ne va vesti nouă toate” (v. 25). Aceste cuvinte reflectă așteptarea mesianică a samaritenilor a unui nou Mesia, a unui alt Moise²¹, profet care va restabili ordinea politico-religioasă, după cum mărturisește Deuteronomul: “Eu le voi ridica Prooroc din mijlocul fraților lor, cum ești tu, și voi pune cuvintele Mele în gura Lui și El le va grăi tot ce-I voi porunci Eu” (18,18). Pentru Iisus, cuvintele interlocutoarei Sale arată că ea este dispusă să primească revelația Sa deplină, ca Mesia. De aceea, El îi împlinește imediat speranța mult așteptată: “Eu sunt, Cel care vorbește cu tine!” (v. 26).²²

Revelația pe care Iisus o face despre El însuși constituie punctul culminant al dialogului și **ultima treaptă a itinerariului credinței samarinencei**. Timpul mesianic și ceasul adorării Tatălui “în Duh și Adevăr” au sosit pentru ea și pentru poporul său.

Dialogul se întrerupe imediat ce Iisus a descoperit femeii adevărata Sa identitate, și anume, cea a lui Mesia – revelator. Scena următoare servește ca legătură între dialogul precedent, dintre Iisus și Samariteancă (v. 7 - 26) și cel pe care îl are cu ucenicii Săi (v. 31 - 38), când constată că samaritenii sunt gata să-I asculte cuvântul și să creadă în El. (v. 39 - 42).

Între timp, Samariteanca lasă la picioarele lui Iisus găleata sa, simbol al trecutului său și al legăturii tradiționale cu puțurile din care ea voia să-și potolească setea și unde își avea identitatea. Ea a primit de la Iisus revelația “apei vii” și, înțelegând că aceasta îi ajunge, rupe definitiv legătura cu un trecut compromițător și, cu bucurie, aleargă în cetate, anunțând concetățenilor săi neobișnuita sa întâlnire și experiență: “Veniți de vedeți un om care mi-a spus toate câte am făcut. Nu cumva Acesta este Hristosul?” (v. 29).

²¹ În centrul religiei samaritenilor se afla Moise, considerat modelul Tahebului (= celui care revine), adică a lui Mesia eshatologic, profetul suprem și unic, mijlocitor între Dumnezeu și om, după Tora. Vezi *Dicționar biblic*, Editura “Cartea creștină”, Oradea 1995, p. 872.

²² Formula revelației “εγω ειμι” este echivalentă numelui divin și exprimă divinitatea lui Iisus (6,20; 8,24.28.58). Prin această proclamație, Iisus declară că El este profetul, revelatorul Tatălui, Cel care este așteptat și îndeplinește speranțele poporului samaritean, Cel care inaugurează adevăratul cult datorat lui Dumnezeu, în “Duh și Adevăr”.

Femeia a înțeles noutatea discursului profetului, iar răspunsul credinței sale în Mesia devine mărturie pentru ceilalți. Ea îi îndeamnă pe concetățenii ei să vină personal spre Iisus, pentru a experimenta, ca și ea, o întâlnire cu totul nouă, care, în urma descoperirii păcatelor, le va schimba cu totul viața.

Astfel, vremea mântuirii prezisă de profeți a venit pentru poporul samaritan: *“Când am vrut să tămăduiesc pe Israel, atunci s-au dat pe față păcatele lui Efraim și ticăloșiile Samariei ...”* (Osea 7,1); iar femeia va anunța acest eveniment, care va dezvălui samaritenilor timpul mesianic.

4. Iisus - înțeleș Dumnezeu. Dialogul cu ucenicii (4,31 - 38)

Înainte ca samaritenii să intre în contact direct cu Iisus și să-și manifeste credința în Persoana Sa, textul redă dialogul dintre Iisus și ucenicii Săi asupra temei misiunii. Acest dialog se leagă cu cel precedent și se compune din două părți: misiunea lui Iisus – hrană spirituală (v. 31 - 32) și secerișul mesianic (v. 35 - 38). Observăm că din nou Mântuitorul se folosește de un simplu fapt al vieții cotidiene pentru a prezenta discipolilor Săi un adevăr superior, dar și pentru a-i învăța să-și citească istoria ca pe o istorie a mântuirii după exemplul celei, pe care El și-o asumă, în conformitate cu voința Tatălui.

a- Misiunea lui Iisus – hrană spirituală (4,31 - 34)

Răspunsul prompt al Învățătorului, dat Ucenicilor în momentul în care aceștia încearcă să-I ofere ceva de mâncare, îi situează pe aceștia într-un alt cadru al dialogului: *“Eu am de mâncat o mâncare pe care voi nu o cunoașteți”* (v. 32)

Plecând din nou de la fapte cu totul cotidiene (apă, vin, hrană), evanghelistul utilizează un procedeu literar care alternează revelația lui Iisus cu neînțelegerea ucenicilor. În convorbirea cu Samaritanca, Iisus este cel care începe dialogul, cerându-i acesteia apă de băut. În convorbirea cu Ucenicii, ei sunt aceia care încep dialogul: *“Între timp, ucenicii Lui Îl rugau zicând: Învățătorule mănâncă!”* (v. 31).

În ambele cazuri, interlocutorii se află în fața unei ambiguități, a unor cuvinte cu sensuri suprapuse. Aici, ucenicii vorbesc despre o hrană materială, în timp ce Iisus vorbește de una spirituală, pe care ei nu o cunosc, cel puțin pentru moment (6,27). Ucenicii se gândesc că, probabil, vreo altă persoană I-a adus de mâncare. Mântuitorul însă, avea în vedere necesitatea îndreptării atenției spre o altă hrană și care se referea la planul Tatălui de a da viață lumii (v. 34). Acum, echivocul dispore. Hrana de care vorbea Iisus era “misiunea” Sa, pe care Tatăl i-a încredințat-o, de sus. *«M-am coborât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui Care M-a trimis»* (6,38). Voia Părintelui ceresc coincide, istoric, cu împlinirea “operei” de mântuire a lumii.²³

Versetul 34 reprezintă unul dintre textele cheie ale Evangheliei a patra, care relevă supunerea totală a lui Iisus, Celui care L-a trimis. Iisus nu are nimic al Său, fără Tatăl; El este Trimisul lui Dumnezeu, gândurile și planurile Sale sunt cele

²³ Termenul “operă”, la singular, așa cum apare în versetul 34, indică ansamblul acțiunilor referitoare la revelația și mântuirea venită prin Iisus. Ea corespunde operei Tatălui, în desfășurarea căreia există o perfectă unitate și armonie între Tatăl și Fiul (10,37-38). Sensul verbului “τελειομαι” (a săvârși), folosit de Ioan pentru prima dată, indică nu numai ideea de finalizare a operei începute, dar și pe cea de realizare perfectă a sa. Vezi **George Zevini**, *op.cit.*, p. 115.

ale lui Dumnezeu; cuvintele pe care le rostește nu sunt ale Sale, ci ale Tatălui. El nu face voia Sa, ci pe cea a Celui care L-a trimis (3,34; 4,34; 5,17.19-20.30.36; 6,38; 8,18; 10,25.37).

O astfel de dăruire totală lasă să se întrevadă ceva din misterul lui Iisus.²⁴ El știe că modul cel mai viabil de a simți raportul Său spiritual cu Tatăl este cel al unei supuneri totale. Voința Tatălui este misiunea Fiului – aceea de mântuitor al lumii întregi. Noua viață în Duh nu este doar pentru iudei, întrucât venirea lui Iisus a însemnat chemarea tuturor neamurilor la sărbătoarea mesianică. Odată cu întruparea lui Iisus, granițele iudaismului sunt depășite, mântuirea adusă de El având caracter universal. Misiunea lui Iisus pe pământul samaritean coincide, așadar, cu începutul propovăduirii evangheliei la toate neamurile (3,16 - 17).

b- Secerișul mesianic (4,35 - 38)

După ce a vorbit ucenicilor despre misiunea Sa, despre opera pe care I-a încredințat-o Tatăl și pe care El o îndeplinește până la capăt, Iisus își îndreaptă mica Sa comunitate mesianică spre misiunea creștină.

Iisus vede deja cum poporul samaritean este în drum spre El, dispus să-I urmeze cuvântul. Acest prim grup de "ascultători", care anunță o multitudine de "adevărați adoratori", recolta spirituală a timpului mesianic, este doar o primă recoltă. Iisus prezintă munca ce-i așteaptă pe ucenici, care este încă departe de planul de mântuire al Tatălui. Nu este vorba despre coacerea recoltei de pe câmp, așa cum cred ei (v.35), ci de o recoltă apostolică, rod al muncii de propovăduire a evangheliei pe pământul Samariei. Samaritenii sunt începutul recoltei, deoarece, prin credință, ei sunt pregătiți pentru recolta mesianică (v. 35).

Timpul secerișului are o semnificație exactă în Sf. Scriptură: spicul neseccerat reprezintă judecata lui Dumnezeu, iar secerișul indică bucuria mântuirii (Is. 9,2; Ps. 26,5). Ucenicii primesc acest dar, ei culegând ceea ce Iisus a semănat din abundență prin revelația Sa și a făcută să rodească prin moartea Sa.

Episodul se încheie în cetatea în care Iisus acceptă să rămână "două zile", oaspete al poporului samarinean. Vestea anunțată de femeie, dar mai ales descrierea întâlnirii sale cu Iisus, a declanșat momentul mântuirii samaritenilor. Aceștia Îl caută și Îl roagă să rămână la ei. Când samarinenii ascultă direct cuvintele lui Iisus, cred în El și, adresându-se femeii, care îi adusese la El, îi spuneau: "*Credem nu numai pentru cuvântul tău, căci noi înșine am auzit și știm că Acesta este cu adevărat Hristosul, Mântuitorul lumii*" (v.42).

Acesta este punctul culminant al episodului « Samarineanca » și pe care evanghelistul îl avea în vedere, în momentul în care a inserat, în Evanghelia sa, istorisirea acestui eveniment: mărturisirea și recunoașterea deplină a dumnezeirii lui Iisus și în spațiul extraiudaic.

Relatarea episodului s-a derulat crescând treptat în tensiune: **necredința inițială** a femeii, **credința și comuniunea** samaritenilor cu Iisus și cu Tatăl, până la **mărturisirea dumnezeirii și mesianității** lui Iisus: "*Aceasta este într-adevăr Mântuitorul*

²⁴ I de la Potterie, *Gesu e i samaritani*, Roma 1978, p. 49

lumii".²⁵

În acest moment al consemnării credinței samaritenilor evanghelistul atinge punctul culminant al revelării misterului Persoanei lui Iisus și a sensului misiunii Sale.

Așadar, Iisus apare în viziunea teologică a autorului evangheliei a IV-a într-o *revelație progresivă* exprimată, nu numai în itinerariul credinței femeii samarince (iudeu, profet, Mesia), ci și în titlurile care I-au fost date de-a lungul istorisirii episodului: **Iudeu** (v. 9), **Stăpân** (v. 11 - 15), **mai mare decât patriarhul Iacob** (v. 12), **Profet** (v. 19), **Mesia eshatologic așteptat** (v. 25 - 26, 27), **Cel pe care Tatăl Îl trimite pentru opera Sa** (v. 34), **Mântuitorul lumii** (v. 42).

Ceea ce apare caracteristic episodului relatat este faptul că Evanghelistul ține neapărat să precizeze adevăratul concept al credinței: ea este cea care se naște din ascultarea Cuvântului unui semănător, care a aruncat sămânța bună în pământ. Când începe să încolțească și să se transforme în spic "*trebuie să se hrănească și să trăiască prin forța Duhului primit din experiență directă cu Iisus, adevăratul revelator al Tatălui*".

Acesta este catehismul pe care Biserica ioaneică îl propune tuturor celor care vor să afle «apa ce vie» care țâșnește din fântâna inepuizabilă – Hristos. Iar samarineanca și samarinenii constituie pentru orice creștin, care vrea să intre în relație vie cu Hristos, un prețios **model de itinerariu de credință**.

²⁵ Titlul hristologic-sateriologic "Mântuitorul lumii" (4,42), care constituie punctul culminant al tuturor pericopelor, se pare că este o formulă de credință postpascală a Bisericii ioaneice. Titlul, prezent implicit deja în textele kerigmatice (1,29; 3,17), se raportează la Iisus prin mântuirea pe care o dă omenirii, opunându-se astfel, prin opera sa, marilor personaje ale lumii greco-romane. Acest titlu ioaneic, este dat lui Iisus, așadar, pentru prima oară în timpul activității Sale publice, de către samarinenii, considerați excluși de la mântuire de către evrei (I În 4,14; Lc. 1,17; Is. 12,2; Ps. 24,5). Vezi și *Dicționar biblic*, Editura "Cartea Creștină", Oradea 1995, p. 860.

TEOLOGIE ISTORICĂ

SFÂNTUL IOAN CASIAN – APĂRĂTOR AL DREPTEI CREDINȚE – ASPECTE GENERALE –

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. The Saint Ioan Casian - Protector of the True Faith -General Aspects- . Among the outstanding monks of Scythia Minor (the nowadays Dobrogea) from the primary Christian period, an important representative is the Saint Ioan Casian (c.360-435). His works present him to us as a person with high moral and intellectual background, an equilibrate monk and an important theologian.

By presenting some of the paragraphs of the Saint Ioan Casian's work entitled *Of the Lord's Embodiment, against Nestorie*, we can observe that the above mentioned author was considered not only a great theologian of his time, as the archdeacon Leon, the future pope Leon the Great, stated, who claimed for this work, but also from the way of conceiving and elaborating that book. We can notice that he knew well the heresies of the time and at the same time he could foresee the danger for the Christendom. In order to fight against it he used the "arms of the spirit", that is the texts from the Holy Scripture and the Saint Tradition, that is from eight patristic authors, used with wisdom and skill, which presumes their deep knowledge. By the way he sustained and protected the mariological and christological dogmas (following the line of the eastern and western patristic authors), he may be considered one of the most important theologians of the primary Church.

Între călugării de seamă din Scythia Minor (Dobrogea de azi), din perioada creștină primară, un loc de frunte îl ocupă Sf. Ioan Casian (c. 360-435).¹ Scrierile sale² ni-l prezintă ca un om de înaltă ținută morală și intelectuală, monah echilibrat și

¹ Iată câteva din lucrările privitoare la el: Jean Cassien, *Conférences*, texte latin, traduction et notes par Dom. E. Pichery, Paris, 1955, 1958 și 1959, 282+287+247 p. (volumele 42, 54 și 64 din colecția *Sources chrétiennes*; Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*. Texte latin revue, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Paris, 1965, 531 p. (vol. 109 din colecția *Sources chrétiennes*); Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creștin din secolele al IV-lea – al VI-lea*, în "Ortodoxia", XX (1968), nr. 1, p. 3-25; Idem, "Sciții" Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană, în "Studii Teologice", XXVII (1975), nr. 3-4, p. 189-203; Idem, *Operele literare ale Sfântului Ioan Casian*, în "Mitropolia Banatului", XXV (1975), nr. 10-12, p. 552-569; Idem, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, p. 217-267; *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese*, din Colecția "Părinți și Scriitori Bisericești, 57", Traducere de Prof. Vasile Cojocaru și Prof. David Popescu, cu o prefață, studiu introductiv și note de Prof. Nicolae Chițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, 908 p.; Pr. Prof. Ioan G. Coman, "Și Cuvântul Trup s-a făcut". *Studiu de mariologie patristică*, Timișoara, 1993, p. 159-184.

² Sfântul Ioan Casian a alcătuit trei opere de bază: a. *Despre așezămintele mănăstirești de obște și despre tămăduirile celor opt păcate principale*, scrisă prin anul 420, la cererea Episcopului Castor de Apta Iulia (în Galia Norboneză); b. *Conlațiuni sau Convorbiri cu Părinții* (24 la număr, ca și numărul celor 24 de bătrâni din Apocalipsă), între anii 420-429 și c. *Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie* (în șapte cărți), în preajma anilor 429-430, alcătuită la îndemnul arhidiaconului Leon, mai apoi Papă, sub numele de Leon cel Mare.

teolog de frunte. Dacă sfaturile sale duhovnicești pentru călugări și, implicit, pentru creștinii obișnuiți sunt valabile și folositoare până în zilele noastre, aceeași valoare o au și învățăturile lui privitoare la *apărarea dreptei credințe*.

Poziția sa de mare apărător al credinței lui Hristos o aflăm îndeosebi în cea de a treia lucrare a lui: *Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie*,³ în care combate nu numai învățătura greșită a lui Nestorie,⁴ ci și după cum vom vedea și alte erezii de până la el.

a. Erezia și ereziarhul după Sf. Ioan Casian

Sfântul Ioan Casian aseamănă erezia cu „o hidră⁵ cu multe capete, pe care, dacă încerca s-o răpună cineva, n-o putea ucide, fiindcă ea renăștea crescând în așa măsură, încât printr-o minune nouă și nemaiauzită ori de câte ori i se tăiau capetele, îi apăreau altele mai mari în loc, moartea fiindu-i astfel un fel de câștig ... La fel și ereziile din biserici au asemănarea cu acea hidră, pe care au născocit-o în închipuirea lor poeții. Căci și acestea șuieră cu limbi de fiară împotriva noastră, și acestea împroașcă cu venin de moarte, și acestea renasc, chiar dacă li se taie capetele ... Ceea ce a fost închipuire în mintea poporului despre moartea acelei hidre, trebuie să devină adevăr în lupta Bisericilor și sabia de foc a Sfântului Duh în așa fel să ardă toate măruntaiele, toată puterea primejdioasă și stingerea noii erezii, încât să i se nimicească măruntaiele lăuntrice și să nu mai poată renăște ceva nebensc.”⁶

Modul în care unele erezii sau „rădăcini” ale acestora au reapărut, de cele mai multe ori, sub o altă formă, a fost prezentat, de Sf. Ioan Casian, astfel: „Acești muguri din sămânță monstruoasă nu sunt noi în biserici. Întotdeauna semănătura de pe ogorul Domnului a fost năpădită de spini și pălămidă și mereu au răsărit în ea firele de neghină înăbușitoare”.⁷ După ce Sf. Ioan Casian a arătat că spinii, pălămida și neghina sunt dăunătoare pentru orice holdă, tot așa și erezia aduce tulburare, conflicte și dezbinare în Biserică.

³ Sf. Ioan Casian și-a început lucrarea prin a arăta ce responsabilitate i-a încredințat arhidiaconul Leon, spunând între altele: „Mare cinste, dar primejdioasă treabă, fiindcă biruința tainelor sfinte și cununa dumnezeiască nu se pot obține decât după învingerea vrăjmașului. Îmi ceri, așadar, să-mi încheștez mâinile mele slabe împotriva ereziei apărute de curând și împotriva noului dușman al credinței, să stau, cum se spune, cu ochii deschiși în fața șapelui veninos care s-a pomit cu gura căscată împotriva noastră, pentru ca acea hidră, ridicată cu mers încolăcit împotriva bisericilor lui Dumnezeu, să fie nimicită de puterea profetică și de virtutea dumnezeiască a cuvântului evanghelic, eu fiindu-i, pentru a spune astfel, vrăjitorul. Mă supun rugăminții, mă supun poruncii tale”. – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 769.

⁴ Patriarh ecumenic de Constantinopol (428-431); amănunte despre ereziile primelor veacuri și combaterea lor în Sinoadele Ecumenice (325-787) vezi la: C. Dumeige, *Histoire des Conciles Oecuméniques*, Paris, 1963; F. Dvornik, *The general Councils of the Church*, London, 1964; despre disputa dintre Sf. Chiril al Alexandriei și Nestorie vezi la: Pr. Lect. Dr. Dorinel Dani, *Disputele teologice între Sfântul Chiril al Alexandriei și Nestorie al Constantinopolului*, în vol. „Grai Maramureșean și Mărturie Ortodoxă. Prea Sfințitului Episcop Justinian Chira al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Baia Mare, 2001, p. 233-253.

⁵ Probabil că se referă la legendele hydrei din Lerna, un monstru (balaur) cu șapte capete, care ar fi fost răpus de Hercules.

⁶ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 770.

⁷ *Ibidem*, p. 771.

Sf. Ioan Casian nu s-a mulțumit să prezinte numai pericolul ereziilor, ci ne-a indicat și unii ereziarhi. Iată ce ne-a spus despre aceștia: „De aci ebioniți, ⁸ de aci sabalienii, ⁹ de aci arienii, ¹⁰ de aci în sfârșit eunomienii, ¹¹ și macedonienii, ¹² fotinienii, ¹³ și apolinarisții ¹⁴ și ceilalți mă răcini ai bisericilor, și celelalte buruieni care au crescut, făcând să piară roada bunei credințe”.¹⁵ Ereziile enumerate de Sf. Ioan Casian au cauzat mult rău Bisericii creștine, îndepărtând pe unii de la Biserica cea adevărată, cauzând, după cum s-a arătat, sciziuni în Trupul Bisericii lui Hristos.

Referindu-se la „capii” ereziilor pomenite, Sf. Ioan Casian a descris în mod corect și învățătura lor greșită, spunând astfel: „Dintre aceștia, cel dintâi Ebion, susținând peste măsura trebuitoare întruparea Domnului, a golit-o de unitatea Dumnezeirii. Iar după aceasta schisma lui Sabellius, ieșită din asemănarea cu erezia celui de mai înainte, căutând să spună că nu există nici o deosebire între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, printr-o blestemată contopire a amestecat Sfânta și dumnezeiasca Treime. Pe Sabellius l-a urmat neevlavia rătăcirii ariene care, ca să nu pară că amestecă persoanele, a afirmat că ele sunt substanțe deosebite și neasemenea în Treime. Iar după Arie a urmat Eunomie care, cu aceeași rătăcire, deși susținea că Persoanele Sfintei Treimi sunt asemenea, el zicea că sunt totuși deosebite, admitându-le asemănarea, dar tăgăduind că ele sunt deopotrivă. Macedonie, rostind cu îngrozitoare lipsă de evlavie cuvinte de hulă împotriva Sfântului Duh, a spus că Tatăl și Fiul sunt de aceeași substanță, dar despre Sfântul Duh a susținut că e făcut, iar nu născut, vinovăție față de toată Dumnezeirea, fiindcă nu se poate știrbi ceva din treime fără să se aducă știrbire întregii treimi. Iar Fotinus, deși spunea că Iisus, care s-a născut din Fecioara, este Dumnezeu, a amestecat totuși rău în El principiul de Dumnezeu cu principiul de om. Cât despre Apolinarie, acesta, neînțelegând unitatea dintre Dumnezeu și om, a văzut în mod greșit că Iisus n-a avut suflet omenesc și nu e mai mică greșeală să-i iei ceea ce-i este propriu ... Astfel, fiecare a născocit din neasemănarea ereziilor alte erezii, toți contrazicându-se între ei și având idei potrivnice credinței celei adevărate”.¹⁶

Modul în care Sf. Ioan Casian a combătut ereziile pomenite, ne dovedește cunoașterea temeinică a Sfintei Scripturi, dar și a operelor Sfinților Părinți, până la acea vreme, echilibru în gândire și în apărarea credinței adevărate.

⁸ Au fost susținătorii unui eretic iudaizant, Ebion, din sec. II, care au negat divinitatea lui Iisus Hristos, respectând, în schimb, legea veche (mozaică).

⁹ Adepții lui Sabellius (sec. III), care susțineau că există un Dumnezeu Unic și că persoanele Sfintei Treimi “nu sunt realități, ci moduri de manifestare a persoanei lui Dumnezeu”.

¹⁰ Partizanii preotului Arie din Alexandria (256-336), care au tăgăduit dumnezeuirea lui Iisus Hristos, învățând că El este un om cu însușiri alese; au fost combătuți la Sinodul I Ecumenic (Niceea, 325).

¹¹ Susținătorii ai lui Eunomius, episcop de Cizic (sec. IV), care învățau că “Hristos nu e de o ființă cu Tatăl (homousios) ci asemenea (homoiusios) Lui și că Sfântul Duh este o creatură a Fiului”.

¹² Adepții ai lui Macenonius, episcop de Constantinopol (sec. IV), care combăteau dumnezeirea Sfântului Duh; au fost combătuți de Sinodul II Ecumenic (Constantinopol, 381).

¹³ Partizanii lui Fotinius, episcop de Sirmium (sec. IV), care negau, între altele, unitatea Sfintei Treimi.

¹⁴ Susținătorii lui Apolinarie din Laodicea Siriei (sec. IV) susțineau că “Hristos n-a avut suflet omenesc complet, nefiind necesar, fiindcă dumnezeirea lui Iisus îndeplinea toate funcțiile sufletului”.

¹⁵ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 772.

¹⁶ *Ibidem*, p. 771-772.

O altă erezie pomenită de Sf. Ioan Casian a fost *pelagianismul*, după numele autorului ei, Pelagius, din Bretania (sec. III),¹⁷ care a susținut că Hristos a fost un om deosebit „născut la început numai om și că a ajuns după aceea la cinstea și puterea de Dumnezeu ... și ... că el n-a avut Dumnezeirea și însușirea de Dumnezeu din totdeauna, ci că a meritat-o după aceea, prin lucrarea și patimile lui”.¹⁸

Din pelagianism, precum și din alte erezii hristologice (ca: ebionismul, marcionismul, maniheismul, dar și din alte sisteme filosofice gnostice) a luat ființă o altă erezie, *nestorianismul*, după Nestorie,¹⁹ propagatorul ei. Nestorie învăța că în Iisus Hristos existau două persoane: *persoana divină*, născută din Dumnezeu Tatăl mai înainte de toți vecii, și *persoana umană*, din Fecioara Maria. De aici și consecințele nefaste ale ereziei: Fecioara Maria ar fi născut pe omul Hristos, fapt pentru care ar trebui să fie numită: „Născătoare de om” - *Ἀνθρωποτόκος*, sau cel mult „Născătoare de Hristos” – *Χριστοτοκός* și nicidecum „Născătoare de Dumnezeu” – *Θεοτόκος*, cum a hotărât (după combaterea lui Nestorie și a învățăturii lui), Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes din 431.²⁰

După prezentarea ereziilor²¹ și a pericolelor acestora, pentru creștinii adevărați, Sf. Ioan Casian a dezvoltat învățătura despre: *Sfânta Fecioară Maria, Dumnezeirea lui*

¹⁷ S-a arătat că: „Pelagiu și aderenții lui afirmă că omul poate ajunge la perfecțiunea morală și spirituală numai prin forțele sale proprii, fără ajutorul harului lui Dumnezeu, foloșind bine libertatea voinței sau liberul arbitru cu care l-a înzestrat Dumnezeu”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, București, 1992, p. 140.

¹⁸ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 772.

¹⁹ Întrucât Nestorie și-a avut izvorul ereziei sale în altele mai vechi, i se potrivește afirmațiile Sf. Ioan Casian, care a spus, între altele, că: „... noul eretic este odrasla a vechii erezii și osândirea dreaptă a părtaşilor acelei erezii trebuie să i se dea și lui. De vreme ce își are aceleași rădăcini și crește din aceeași răsadniță, este și el condamnat în înaintășii săi, mai ales având în vedere faptul că rădăcinile acestora au fost osândite și la cei ce le-au urmat după ei.” – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 777.

²⁰ Combaterea și condamnarea unui eretic, respectiv a lui Nestorie presupune, după Sf. Ioan Casian, ca de altfel, după Sfinții Părinți, consens din partea ierarhilor Bisericii Universale: „Ar trebui să fie de ajuns doar consimțământul tuturor pentru combaterea ereziei, fiindcă autoritatea tuturor este dovada adevărului neîndoielnic și judecata e desăvârșită acolo unde nimeni nu are altă părere. O dată ce un adevăr este întărit de toți, orice i s-ar aduce împotriva trebuie recunoscut fără întârziere ca rătăcire, fiindcă e respingere a condamnării pentru tot ce se depărtează de judecata adevărului”. – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 776. De precizat că, în cele șapte Sinoade Ecumenice dintre anii 325-787, au fost combătute marile erezii ale vremii (an trinitare, hristologice, iconoclasmul), ierarhii Bisericii Universale de atunci, stabilind, prin hotărâri dogmatice, credința cea adevărată a Bisericii lui Hristos; date despre aceasta vezi la: Vasile Loichiță, *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice*, în „Mitropolia Banatului”, IX (1959), nr. 1-2, p. 25-44; Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre «recepția» de către Biserică a hotărârilor Sinoadelor Ecumenice*, în „Studii Teologice”, XVII (1965), nr. 7-8, p.395-401; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sinoadele Ecumenice ca expresie a universalității Bisericii*, în „Studii Teologice”, XIX (1967), nr. 1-2, p. 3-22; Idem, *Sinoadele Ecumenice și importanța lor pentru viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, XIV (1962), nr. 3, p. 291-325; Viorel Ioniță, *Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile Sinoadelor ecumenice*, în „Ortodoxia”, XXXII (1980), nr. 2, p. 263-274.

²¹ Sf. Ioan Casian ne-a prezentat aici adevărul chip al ereziarhului: „Nu știu de ce mă învinovățesc mai întâi, ... și nu știu cu ce să mă dezvinovățesc mai întâi. Așa s-au întărit în același timp în mine nepriceperea și trufia, așa marea prostie la un loc cu stăruința vătămătoare, așa râvna amestecată cu nestăpânirea și, ca să spun mai cu adevărat, credința slabă în puținătatea ei, încât acestea toate mi-au adus tulburarea de a mă fi supus în același timp unor atât de mari și de multe rătăciri”. – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 774.

Iisus Hristos, Unirea celor două firi (dumnezeiască și omenească) în Persoana lui Iisus Hristos, aducând în sprijinul argumentărilor lui, pe lângă texte din Sfânta Scriptură și mărturiile ale unor autori patristici din Răsărit și Apus.

b. Sfânta Fecioară Maria, Născătoare de Dumnezeu

După cum s-a arătat, Pelagiu și Nestorie (dar și adepții lor)²² au negat Sfintei Fecioare Maria calitatea de Născătoare de Dumnezeu, recunoscând-o numai ca Născătoare de om sau ca Născătoare de Hristos. Împotriva acestora, Sf. Ioan Casian, bazat pe textele Sfintei Scripturi și pe lucrările unor Sfinți Părinți a argumentat că Sfânta Fecioară Maria este cu adevărat *Născătoare de Dumnezeu*. În acest context ne vom referi, mai întâi, numai la două texte scripturistice, invocate de el în sprijinul Sfintei Fecioare Maria. Primul este din Vechiul Testament: "«Iată, Fecioara va purta în pântece și va naște Fiu și-L vor chema cu numele dei Emmanuel, care se tâlmăcește Dumnezeu este cu noi»». [Isaia, VII, 14 și Matei I, 23] ...; prin aceasta ... comentează Sf. Ioan Casian, ... Profetul a spus că Fecioara va zămisli, Fecioara a zămislit; că se va naște un Fiu, a născut Fiu; că trebuie să fie numit Dumnezeu, se numește Dumnezeu".²³ Iar dacă Sfânta Fecioară Maria a născut pe Fiul lui Dumnezeu, se numește cu adevărat *Născătoare de Dumnezeu*.²⁴

²² Referindu-se la aceasta, Sf. Ioan Casian a arătat, între altele: "Am spus în prima carte că acea erezie, ucenică și următoare a ereziei pelagiene, a încercat și a luptat în toate chipurile pentru a se crede că Fiul lui Dumnezeu, Domnul Iisus Hristos, născut din Fecioara, a fost doar un om cu totul deosebit, Care, luând calea virtuții și trăind în evlavie religioasă, a ajuns să Se facă vrednic, prin această sfințenie, de a I se adăuga slava dumnezeiască. Înlăturându-I vrednicia obârșiei sfinte, ereticii I-au lăsat doar partea meritelor omenești, silindu-se și muncindu-se să-L arate ca pe un om ridicat din popor, din mulțimea neamului omenească. Ei ziceau că toți oamenii pot să merite, prin fapte bune și prin virtuți, ceea ce a meritat El". – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 817-818; despre Sfânta Fecioară Maria, Născătoare de Dumnezeu, vezi, pe larg la: Vasile Loichiță, *Doctrina Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Preacurată*, Ed. a II-a, Cernăuți, 1939, 68p.; Pr. Prof. Dumitru Belu, *Maica Domnului în lumina inimelor liturgice*, Caransebeș, 1941, 88p.; Pr. Prof. Petru Rezuș, *Mariologia Ortodoxă*, în "Ortodoxia", II (1950), nr.4, p. 515-558; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în "Ortodoxia", II (1950), nr. 4, p. 559-609; Idem, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în "Ortodoxia", IV (1952), nr. 3-4, p. 79-129; Pr. Prof. Isidor Todoran, *Considerații mariologice*, în "Mitropolia Ardealului", III (1958), nr. 3-4, p. 218-237; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Maica Domnului în prologul Evangheliei de la Luca*, în "Ortodoxia", XXXII (1980), nr. 3, p. 443-453; Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Maica Domnului «Povățuitoria»*, în *Ibidem*, p. 454-468; Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Învățătura Sfintei Scripturi despre Prea Curata Fecioară Maria și implicațiile ei religios-morale*, în *Ibidem*, p. 469-491; Diac. Asist. Emilian Cornișescu, *Temeiuri ale Preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament*, în *Ibidem*, p. 492-500; Drd. Pinte Dumitru, *Învățătura Sfântului Ioan Damaschin despre Maica Domnului*, în *Ibidem*, p. 501-520; Pr. Prof. Ene Braniște, *Cinstirea Maicii Domnului*, în *Ibidem*, p. 521-533; Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *«Panaghia Theotokos» în imnologia Mineelor*, în *Ibidem*, p. 534-558.

²³ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 780.

²⁴ Acest fapt dumnezeiesc reiese limpede din spusele Sf. Ioan Casian: "Vezi că, înainte de a fi după trup fiul omului, Iisus Hristos a fost numit Fiul lui Dumnezeu: Fecioara Maria având a naște pe Domnul, prin coborârea Duhului Sfânt și prin conlucrarea puterii Celui Prea Înalt a zămislit Fiu. Prin aceasta înțelege că obârșia Domnului și Mântuitorului nostru îi vine de acolo de unde îi este zămislirea. De vreme ce S-a născut coborându-se în Fecioară în plinătatea întregii dumnezeiri, n-ar fi putut fi Fiul omului fără să fi fost mai înainte Fiul lui Dumnezeu. De aceea îngerul lui Dumnezeu, trimis să binevestească sfânta naștere, după ce mai înainte vestise taina zămislirii, a pus și nume Celui ce avea să Se nască, zicând: "«Sfântul care se va naște Fiul lui Dumnezeu se va chema». Este, așadar, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, fiindcă a fost zămislit de Dumnezeu și născut de Dumnezeire. Dacă

Al doilea text este ales din Sfânta Scriptură a Noului Testament și care spune: „Ascultă-l și pe Arhanghelul Gabriel, prezicând Fecioarei Maria: «*Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea și Sfântul Care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema*»[Luca I, 35]. Vezi în ce chip – explică Sf. Ioan Casian – nașterea lui Dumnezeu a arătat-o ca lucrare dumnezeiască. A zis: «*Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea celui Preaînalt te va umbri*». Vorbind foarte frumos, îngerul a înfățișat prin dumnezeirea cuvintelor, măreția lucrării dumnezeiești. Duhul Sfânt, sfințind pântecul Fecioarei și insuflându-i puterea dumnezeirii sale, S-a amestecat cu puterea omenească și a făcut al său ceea ce fusese străin de sine, însușindu-și aceasta, fără îndoială, cu puterea și măreția Sa. Și, pentru ca în insuflarea Dumnezeirii să nu rămână cumva vreo slăbiciune omenească, puterea celui Prea Înalt a întărit cu toate pe Sfânta Fecioară, pentru ca să ia slăbiciunea omenească sub ocrotirea umbrei sale și pentru ca slăbiciunea omenească, pe care o susținea umbra dumnezeiască, să nu lipsească în împlinirea tainei celei de negrăit a zămislirii sfinte”.²⁵ De aici reiese că Marea Taină a zămislirii Fiului lui Dumnezeu în sânurile Sfintei Fecioare Maria, precum și nașterea Sa din ea, avea să-i ofere Maicii Sale cinstea și calitatea de *Născătoare de Dumnezeu*.

În sprijinul argumentării că Sfânta Fecioară Maria este *Născătoare de Dumnezeu*, Sf. Ioan Casian a adus dovezi și din câțiva Sfinți Părinți; și de aici vom da două exemple; de pildă, Sf. *Atanasie cel Mare* (295-373), Episcop al Alexandriei, referindu-se la întruparea Fiului lui Dumnezeu a spus între altele: „... *osteneala și caracterul Sfintei Scripturi, cum am spus-o adesea, de a arăta că este îndoito înțelesul în cele ale Mântuitorului, că a fost întotdeauna Dumnezeu și este Fiu, că este Cuvântul, lumina și înțelepciunea Tatălui și că după aceea pentru noi S-a întrupat din Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu (Theotocos) și S-a făcut om*”.²⁶ Comentând această idee, Sf. Ioan Casian a arătat următoarele: „Voi spune deci credința că este Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, care, precum am văzut, mai înainte, este «Cuvântul și lumina și înțelepciunea Tatălui», care pentru noi S-a întrupat și de aceea Maria este numită *Theotocos*, fiindcă este Mama lui Dumnezeu”.²⁷

e Fiul lui Dumnezeu, este fără îndoială Dumnezeu.. Iar dacă este Dumnezeu, nu e lipsit de harul lui Dumnezeu. Și n-a fost lipsit de ceea ce El însuși a făcut căci «*harul și adevărul prin Iisus Hristos s-au făcut*»”. – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 786-787.

²⁵ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 778.

²⁶ *Ibidem*, p. 880.

²⁷ *Ibidem*, p. 880; Păr. Prof. Dumitru Stăniloae referindu-se la aceasta a afirmat: “Din Fecioara Maria Se naște deci Fiul lui Dumnezeu însuși, ca persoană a firii omenești. A respinge calitatea aceasta a Fecioarei Maria înseamnă a respinge întruparea Fiului lui Dumnezeu, a contesta că Fiul lui Dumnezeu însuși S-a făcut om, a nega că Iisus Hristos este Însuși și Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pentru un dialog etern cu noi, făcându-Se în acest scop și persoană omenească. A nega că Fecioara Maria ... nu ... este Născătoare de Dumnezeu înseamnă a nega că Însuși și Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul ei, deci Fiul omului. De ce a pus Iisus Hristos atâta accent pe numirea sa de fiul omului? Dacă era numai om, aceasta era de la sine înțeles. El a insistat să se numească Fiul omului, pentru a arăta că, deși e Dumnezeu, S-a făcut Fiul Fecioarei, El S-a făcut Fiul omului și Fratele oamenilor și prin aceasta i-a făcut pe oameni fii ai lui Dumnezeu, prin har. Numai a așa Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a împărțit de pătimirile noastre și de moartea noastră și prin aceasta le-a biruit. Numai așa a îndumnezit firea omenească”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 77.

Cel de al doilea Sfânt Părinte, citat de Sf. Ioan Casian, care în mod indirect, în acest context, a evidențiat faptul că, Sf. Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu, a fost Sf. Ioan Gură de Aur (345-407), Patriarh al Constantinopolului. El a spus că: „Și pe cel pe care, dacă ar fi venit numai ca Dumnezeu, nici cerul, nici pământul, nici mările și nici o făptură nu L-ar fi putut ține, L-au purtat pânțele neîntinate al Mariei”.²⁸ de aici reiese că viața neprihănită a Maicii Domnului, dar, mai ales, nașterea lui Iisus Hristos din Sfânta Fecioară Maria i-au dat cinstea de a fi numită *Născătoare de Dumnezeu*.²⁹

În continuarea acestui text, Sf. Ioan Casian a creat un adevărat dialog cu ereticul Nestorie (și cu cei ce i-au împărtășit erezia), arătându-le, între altele: „Te întreb, oare aceștia [Sfinții Părinți] toți n-au spus totul ca printr-un duh profetic pentru a-ți combate blasfemiile tale? Tu strigi că Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos nu este Dumnezeu, iar ei Îl mărturisesc pe Domnul Hristos Dumnezeu adevărat. Tu hulești zicând că Maria este Născătoare de Hristos (Christotocos) nu Născătoare de Dumnezeu (Theotocos), ei nu tăgăduiesc că este Născătoare de Hristos și o recunosc și Născătoare de Dumnezeu”.³⁰ Din dialogul imaginar alcătuit de Sf. Ioan Casian reiese limpede acel adevăr dogmatic al Bisericii lui Hristos că Sfânta Fecioară Maria, prin nașterea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (care este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat), este într-adevăr *Născătoare de Dumnezeu*.³¹

c. Dumnezeirea lui Iisus Hristos

În susținerea argumentării Dumnezeirii Domnului nostru Iisus Hristos, Sf. Ioan Casian a folosit, de asemenea, texte biblice și patristice. El a remarcat, mai întâi, că, la Taina zămislirii lui Iisus Hristos din Sfânta Fecioară Maria a participat întreaga Sfântă Treime. În acest sens, arată următoarele: Când ... „se coboară Cuvântul - Fiul este de față slava Sfântului Duh, puterea Tatălui aduce umbră pentru ca în taina sfintei zămisliri să fie conlucrarea Treimei”.³² În sprijinul argumentării

²⁸ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 880.

²⁹ În sprijinul susținerii calității Sfintei Fecioare Maria, ca Născătoare de Dumnezeu, Păr. Prof. Dumitru Stăniloae a citat dintr-o anatematică a Sfântului Chiril al Alexandriei împotriva ereticului Nestorie, care spune: “«Dacă cineva nu vrea să mărturisească că Emmanuel este Dumnezeu adevărat, întrucât a născut în trup pe Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup (cum s-a scris «Cuvântul trup s-a făcut»), să fie anatema»”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 78, nota 78.

³⁰ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 880.

³¹ Vorbind despre aceasta, Păr. Prof. Dumitru Stăniloae a arătat: “Biserica a considerat totdeauna pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, căci în aceasta se implică mărturisirea că Cel ce S-a născut din ea nu e o persoană omenească deosebită de cea dumnezeiască, ci Însuși și Fiul lui Dumnezeu S-a născut din ea, după firea Sa omenească. Niciodată nu se naște o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, dacă firea nu vine la subzistență reală decât ca persoană. Persoana care Se naște din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin Întrupare Se face și persoana firii omenești”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 76-77.

³² *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 779; despre această problemă vezi la: V. Tylor, *The life and Ministry of Jesus*, London, 1954; W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, 1976; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul lui Hristos în Biserica răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cuvântul suprem al lui Dumnezeu*, în “Ortodoxia”, XXV (1973), nr. 1, p. 5-17; Idem, *Hristologia sinoadelor*, în “Ortodoxia”, XXVI (1974), nr. 4, p. 573-579; Pr. Prof. Ion Bria, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul: Hristologia*, în “Studii Teologice”, XLIII (1991), nr. 2, p. 3-52; despre legătura dintre Iisus Hristos cu noi, oamenii, vezi la: Preot Prof. Dr.

Dumnezeirii lui Hristos,³³ Sf. Ioan Casian a adus în continuare un text din Sf. Prooroc Isaia care spune: „Un Fiu s-a născut nouă, prunc S-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe urmele Lui și se va chema numele Lui; Vestitor de mare sfat, Dumnezeu puternic, Părinte al veacului ce va să fie, Domn al păcii”.³⁴ Referindu-se la această profeție, Sf. Ioan Casian a explicat-o astfel: „Ne-a învățat că acest prunc, Care S-a născut, este Domnul păcii și Părinte al veacului, care va să vie și Dumnezeu puternic. Unde este aci loc pentru tăgăduire? Nu poate fi despărțit acest prunc Care S-a născut, de Dumnezeul Care S-a născut din El. Căci pe Acesta, despre care a spus că S-a născut, L-a numit Părinte al veacului ce va să vie, Celui numit prunc i-a spus mai dinainte că este Dumnezeu puternic”.³⁵ Din textele invocate de Sf. Ioan Casian reiese în mod clar că Iisus Hristos ca Dumnezeu S-a născut din Tatăl din veșnicie, iar ca om, prin conlucrarea Sfintei Treimi, din Sfânta Fecioară Maria, având, astfel, două firi: firea dumnezeiască și firea omenească.

Din numeroasele citate biblice date de Sf. Ioan Casian, în argumentarea Dumnezeirii lui Iisus Hristos,³⁶ amintim și unul din Noul Testament. Este vorba despre un text din Epistola Sf. Apostol Pavel către Tit, II, 13, care spune: „... așteptând fericita nădejde și arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”. Comentând acest text, Sf. Ioan Casian a arătat următoarele: „Nu lipsește nimic aici din numele Domnului nostru: Vezi aci și pe Dumnezeu, și pe Mântuitorul, și pe Iisus, și pe Hristos. Dar toate acestea pe care le vezi, toate se cuprind în Dumnezeu. Când zici Dumnezeu, zici Mântuitor, când zici Dumnezeu, zici Iisus, când zici Dumnezeu, zici Hristos. Nu se poate despărți din pricina numelor deosebite unitatea Dumnezeirii. Dumnezeu e același oricum L-am numi”.³⁷ Această unitate de nedespărțit a celor două firi în Persoana lui Iisus Hristos³⁸ este evidențiată și în altă afirmație a Sf. Ioan Casian: „... prin taina Cuvântului lui Dumnezeu – zicea el – unit cu omul,

Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987, 392 p.; Irineu Pop Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001, 446 p.

³³ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 787.

³⁴ *Ibidem*, p. 780.

³⁵ *Ibidem*, p. 781.

³⁶ Sf. Ioan Casian a adus ca argument și un text biblic: “Cel ce va mărturisi că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne întru El și el întru Dumnezeu; dar dacă noi ne iubim unii pe alții, Dumnezeu rămâne-ntru noi și iubirea Lui în noi este desăvârșită” (I Ioan IV; 12 și 15). El comentează apoi acest text cu îndemnul: “Propovăduiește că El crede cu adevărat, pe el îl socotește plin de dumnezeiască dragoste, cine crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu este arătat Fiul lui Dumnezeu și prin aceasta vrea să se înțeleagă că unul născut Cuvântul lui Dumnezeu și Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu”. – Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 809.

³⁷ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 783.

³⁸ O mai bună lămurire în această privință ne-o dă, de asemenea, Păr. Prof. Dumitru Stăniloae, când afirmă: “Nicodim Aghioritul deosebește trei moduri ale unirii sau comuniunii: cel după ființă, propriu Prsoanelor divine, cel după lucrare (energie), propriu unirii lui Dumnezeu cu oamenii înainte de întrupare și cel după ipostas, propriu naturii dumnezeiești și omenești în Ipostasul lui Hristos. Unirea deplină a lui Dumnezeu cu noi nu se poate realiza decât în modul din urmă. O unire prin ființă ar însemna prefacerea naturii umane în natură divină, ceea ce nu e posibil. Unirea prin energie (lucrare), ca cea între Dumnezeu și oameni înainte de Hristos, e o unire prin relație, care ține pe Dumnezeu în afara umanității și nu o ferește pe aceasta de păcat, de înstrăinare”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 45.

și Cuvântul Care a fost trimis pentru mântuire e numit Mântuitorul și Mântuitorul născut în trup prin comuniunea cu cuvântul se numește Fiul lui Dumnezeu; astfel, în nedespărțita slavă a ambelor nume, fiindcă Dumnezeu a fost unit cu omul, tot ce este om și Dumnezeu, în Hristos se numește Dumnezeu”.³⁹

Din operele Sfinților Părinți, citați în această problemă de Sf. Ioan Casian, îl evidențiem pe Sf. Ilarie (303-367), Episcop de Pictaviu (azi Poitiers, Franța). Iată ce spunea Sf. Ilarie cu privire la dumnezeirea lui Iisus Hristos: „... Domnul Iisus Hristos S-a născut înainte de toți vecii și după aceea S-a făcut om ...«Unul Dumnezeu, Cel unul născut, primind în pântecele Sfintei Fecioare forma trupului omenesc, a crescut și S-a făcut mare. Cel ce cuprinde pe toate și în Care sunt toate, S-a arătat în lume prin legea nașterii omenești»”.⁴⁰

După cum se observă, și din acest text reiese limpede Dumnezeirea ⁴¹ omului Iisus Hristos.

Această realitate este afirmată cu multă tărie și de Sf. Ioan Casian în cele ce urmează: „Așadar, tot harul, toată virtutea, toată puterea, toată Dumnezeirea, în sfârșit, toată plinătatea Dumnezeirii și a slavei însăși cu El și în El a fost întotdeauna. Fie în cer, fie pe pământ, fie în pântece, fie la naștere, nimic n-a lipsit vreodată lui Dumnezeu ceva din Dumnezeu. Întotdeauna Dumnezeirea este cu Dumnezeu, neseperată de El nici în loc nici în timp. Pretutindeni este tot, pretutindeni desăvârșit, nedespărțit, neschimbat, nemișorât, fiindcă lui Dumnezeu nu I se poate nici adăuga, nici înlătura ceva. Astfel Dumnezeirea n-are micșorare, după cum n-are nici adaos”.⁴²

În fine, Sf. Ioan Casian ne-a oferit o adevărată mărturisire de credință privitoare la dumnezeirea lui Hristos ⁴³ prin următoarele cuvinte: „Noi, adică toți cei cu dreapta credință, noi, spun, credem și una și alta: credem, înțelegem, știm și mărturisim că este și Fiul omului, fiindcă s-a născut din om, și Fiul lui Dumnezeu, fiindcă este zămislit de Dumnezeu”.⁴⁴

³⁹ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 809.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 876.

⁴¹ Relația dintre Iisus Hristos și noi oamenii are o influență benefică asupra celor din urmă, oferindu-li-se posibilitatea de îndumnezeire a lor: “Trupul primit în trupul nostru e trupul lui Hristos ca al Uneia din Persoanele dumnezeiești, dar trup în comunitate de natură cu al nostru. Fără această relație personală, fără iubirea între Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și oameni, care însuflețește această relație, simpla mâncare a trupului Lui nu i-ar îndumnezei. De aceea, un rol important în îndumnezeirea celorlalți oameni prin împărțirea cu trupul Domnului prezent în Taine îl are Duhul Cuvântului, ca iubire a Tatălui față de Fiul și față de noi”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol.2, p. 54.

⁴² *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, 787.

⁴³ Acest aspect ne-a fost explicat și în următorul mod: “Chiar în faptul că firea omenească în Hristos nu are un ipostats propriu, ci Îl are ca ipostas pe Dumnezeu – Cuvântul, ea nu are nici un plafon către Dumnezeu și nu există nici un zid despărțitor între Hristos, ca Dumnezeu și om, și ceilalți oameni. Hristos e omul deplin pentru Dumnezeu și pentru oameni. El e în ambele aceste calități, ca Dumnezeu și om, deplin umanizat și deplin îndumnezeit ca om. Iar în relația cu el se pot umaniza și îndumnezei toți. În El vedem și realizăm umanitatea deplin transparentă pentru Dumnezeu și dumnezeirea deplin dăruită nouă”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 55-56.

⁴⁴ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 786.

Această mărturisire de credință a Sf. Ioan Casian este un îndemn serios nu numai pentru a susține dumnezeirea lui Iisus Hristos, ci și pentru a apăra și păstra întreaga învățătură propovăduită de El, mai ales că pretindem că suntem adevărații urmași ai Săi.

d. Unirea celor două firi în Persoana lui Iisus Hristos

Sfântul Ioan Casian a susținut, ca de altfel întreaga hristologie a Sfinților Părinți că Iisus Hristos a fost și Dumnezeu și om.⁴⁵ În acest sens spunea. „Cuvântul trup S-a făcut, nu pentru ca prin această trecere sau schimbare să înceapă a fi ce nu era, ci pentru ca, prin puterea ocârmuirii dumnezeiești, cuvântul Tatălui nedespărțit niciodată de Tatăl să se învrednicească a lua chip de om. În acest înțeles s-a întrupat Cel unul născut, prin acea taină ascunsă pe care numai El însuși o știe (căci partea noastră este credința, iar a Lui știința). Astfel, Dumnezeu – Cuvântul luând asupra-Și tot ce e omenesc, este om, dar, deși om, având tot ce e dumnezeiesc, nu poate fi altceva decât Dumnezeu, adică, deși întrupat și amestecat, substanța lui dumnezeiască nu scade cu nimic. Dumnezeu știe că cele două substanțe se amestecă fără stricăciune în așa fel, încât nu li se adaugă nimic, dar nici nu li se micșorează nimic”.⁴⁶

În citatul de mai sus, Sf. Ioan Casian a explicat cu multă pricepere modul în care s-au unit cele două firi în Persoana Mântuitorului: firea dumnezeiască și firea omenească, fără să se amestece una cu cealaltă, fiecare dintre ele păstrându-și calitățile lor proprii.⁴⁷

Aceeași idee a unirii în mod neamestecat a celor două firi în Persoana lui Iisus Hristos a fost prezentată limpede de către Sf. Ioan Casian, și în pasajul următor: „Așadar în cărțile de mai înainte am arătat nu numai prin mărturiile apostolice și profetice, ci și prin cele evanghelice și îngerești, că Iisus Hristos, pe când era în trup și pe pământ, a fost Dumnezeu; acum vom arăta că Acela care S-a născut în trup chiar și înainte de întrupare a fost întotdeauna Dumnezeu, ca să înțelegi prin mărturiile care simt și spun la fel cu cărțile sfinte, că Același, după nașterea trupeză trebuie să-L crezi om și Dumnezeu, că și înainte de nașterea

⁴⁵ Unirea celor două firi în Persoana Mântuitorului este explicată de Păr. Prof. Dumitru Stăniloae astfel: „În esență se mărturisește deci că Fiul lui Dumnezeu, Cel dinaintea de veci, S-a întrupat și S-a făcut om din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, și prin întrupare s-a realizat uniunea ipostatică, sau unirea într-un ipostas, a firii dumnezeiești și omenești, adică, o persoană în două firi, Persoana lui Iisus Hristos”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 35; despre aceasta vezi la: Sterie Diamandi, *Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului*, 3 vol., București, 1943; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LVI (1980), nr. 9-12, p. 733-763.

⁴⁶ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 775.

⁴⁷ Amintim că: „Unirea firilor după ipostas o face Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii omenești, fără a anula această fire. Dar aceasta nu înseamnă că prin această unire după ipostas nu se realizează și o unire mai mult decât prin relație cu ceilalți oameni. Prin faptul că Se face om, Fiul lui Dumnezeu intră și într-o unire după ființa omenească cu ceilalți oameni; iar aceasta înseamnă o relație cu ei mai deplină decât înainte de Întrupare. În cadrul unei uniri după ființă, prin natura omenească, are loc o relație directă prin lucrare sau prin har. Adam cel nou aduce în cadrul una nității din care face parte după natura Sa omenească o altă eficiență a dumnezeirii sale, care Îi este proprie în mod personal”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 46.

trupească a fost Dumnezeu și după întruparea din Fecioara Maria a fost Dumnezeu, același Dumnezeu Cuvântul înainte de nașterea din Fecioară”.⁴⁸

Coborârea Fiului lui Dumnezeu în lume, prin Sf. Fecioară Maria, n-a fost o micșorare a demnității Sale dumnezeiești, ⁴⁹ ci o împlinire a misiunii mântuitoare încredințată de Tatăl Ceresc și, implicit, o afirmare a originii Sale divine. Sf. Ioan Casian a justificat acest mister divin, astfel: „Nașterea Lui în trup și din trup n-a fost micșorare și nici schimbare fiindcă, rămânând în chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob, dar slăbiciunea înfățișării omenești n-a slăbit totuși firea lui Dumnezeu; ci într-o deplină și întreagă putere a Dumnezeirii, tot ce a fost în trup omenesc a fost înălțare a omului, nu o scădere a slavei. E vreme în trup, ca să nu rămână în El Dumnezeu, ci pentru ca Dumnezeu rămânând în El, omul să fie Dumnezeu.”⁵⁰ Și continuă Sf. Ioan Casian aceeași idee prin cuvintele: „Și de aceea Marta, pe când cu ochii trupești îl vedea om, cu cei duhovnicești, îl mărturisea Dumnezeu, zicând: «Da, Doamne. Eu am crezut că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care ai venit în lume.» De aceea Petru, sub descoperirea Duhului Sfânt, deși privea pe dinafară pe Fiul omului, propovăduia totuși pe Fiul lui Dumnezeu, zicând: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu.» De aceea Toma, pe când pipăia trupul, știa că pipăie pe Dumnezeu, zicând: «Domnul meu și Dumnezeul meu». Căci toți Îl mărturisesc pe Hristos unul, și nu făceau din El doi. Deci Crede-L pe acesta, crede în Domnul tuturor Iisus Hristos, Cel Unul-Născut și Întâiul-Născut, Acela și făcător și păzitor al oamenilor, Același mai înainte întemeietor al întregii lumi și după aceea izbăvitor al neamului omenesc...”⁵¹

Unirea celor două firi, prin nașterea, în Persoana lui Iisus Hristos, acestea au rămas în permanență nedespărțite și în această lume, dar și în veșnicie.⁵² Referindu-se la aceasta, Sf. Ioan Casian a afirmat, între aletele. „În Simbol⁵³ se arată

⁴⁸ *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 806.

⁴⁹ În acest sens se poate afirma că: “Acum știm sigur că Dumnezeu-Cuvântul e Persoană, sau o existență asemănătoare existenței noastre personale, prin faptul că Se face și Persoana firii omenești, fără să înceteze a fi Persoana firii dumnezeiești. Prin aceasta garantează valoarea maximă a persoanelor omenești și eternitatea lor. Dar aceasta arată în același timp că firea omenească a fost creată capabilă să primească pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas”. – Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică ...*, vol. 2, p. 37.

⁵⁰ *Sntul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 849.

⁵¹ *Ibidem*, p. 849-850.

⁵² “Așadar – spunea Sf. Ioan Casian – se naște în chip propriu pentru noi din Duhul Sfânt și din Maria pururea Fecioară, Dumnezeu omul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul și trupul făcându-se una și rămânând în chip firesc în desăvârșirea sa cu ambele substanțe. Cele dumnezeiești se împărtășesc fără pagubă celor omenești și cele omenești iau parte la Dumnezeire. Nu este unul Dumnezeu și altul om, ci același și Dumnezeu și om, care este cu adevărat și se numește Iisus Hristos, Unul Născut Fiul al lui Dumnezeu. De aceea trebuie să facem și să credem că Domnul nostru Iisus Hristos Dumnezeu este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. Să mărturisim că a fost întotdeauna și înainte de toți vecii cu Tatăl și egal Tatălui, să nu tăgăduim că Același Dumnezeu S-a făcut vremelnic om, întrupându-Se, și să nu spunem că a fost în Dumnezeu altă stare înainte și alta după înviere, ci aceeași plinătate și putere întotdeauna.”. - Cf. *Sfântul Ioan Casian. Scrieri alese ...*, p. 755.

⁵³ Simbolul antiohian; multe din învățăturile sale se găsesc și în Simbolul Niceo-Constantinopolitan (325 și 381).

astfel întrupat Fiul omului și al lui Dumnezeu, astfel unit Dumnezeu și omul, încât să nu poată exista nici o despărțire nici în timp, nici în pătimire. Domnul Iisus Hristos același este mărturisit: Dumnezeu prin veșnicia timpului și om prin răbdarea pătimirii. Astfel, chiar dacă nu trebuie să se spună că e om fără început și Dumnezeu pătimitor, se propovăduiește totuși că, în Unul Domnul Iisus Hristos este și Dumnezeu și omul și în veșnicie și în moarte”.⁵⁴ Fiind convins de acest adevăr de credință, Sf. Ioan Casian a încheiat acest pasaj prin cuvintele: „Vezi, așadar, că Hristos este toate și numele Lui este o însemnare a ambelor firi, fiindcă și omul și Dumnezeu născut astfel cuprinde în Sine toate, încât să se știe că în numele Lui nu lipsește nimic. Așadar, în trecut, înainte de naștere din Fecioară nu este aceeași veșnicia omului și a lui Dumnezeu cu omul, s-a făcut ca în Hristos să nu poată fi numit în nici un chip unul fără celălalt”.⁵⁵

Din scrierile Sf. Părinți privitoare la unirea celor două firi în Persoana Mântuitorului, Sf. Ioan Casian l-a citat, între alții, pe Sf. Grigorie de Nazianz (338-390), Episcop al Constantinopolului (379-381); într-una din scrierile sale, cel din urmă a arătat, între altele: „Așadar, Dumnezeu, după ce S-a născut din Fecioară, fiindcă prin ea și-a luat natura omenească, fiind una din două părți contrariu, din trup și Duh, printr-unul îndumnezeiește, iar prin celălalt este îndumnezeit. O, nou și nemaiauzit amestec, o minunată și nemaîntâlnită unire! Cel ce este, se naște, Ziditorul este zidit și Cel necuprins este cuprins, mijlocitor fiind între trup și Dumnezeu, sufletul și Acela care îi îmbogățește pe toți se face sărac”.⁵⁶

Prin citarea unor texte din scrisul Sf. Ioan Casian, referitoare la Unirea celor două firi în Persoana lui Iisus Hristos, observăm că autorul pomenit a păstrat și a transpus învățătura Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, din 451, care a precizat următoarele: „Unul și Același Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tataăl după dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate; întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însușirea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas”.⁵⁷

*

Din prezentarea câtova pasagii din lucrarea Sf. Ioan Casian intitulată: *Despre întruparea Domnului, contra lui Nestorie*, reiese limpede că autorul pomenit nu numai că era considerat un mare teolog al vremii, apreciere făcută de arhidiaconul Leon, viitorul renumit papă Leon cel Mare, care i-a solicitat această lucrare, ci și din modul de concepere și alcătuire a cărții respective. Din aceasta observăm că el

⁵⁴ Sfântul Ioan Casian. *Scrieri alese* . . . , p. 852-853

⁵⁵ *Ibidem*, p. 853.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 879.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică* . . . , vol. 2, , p. 35.

cunoștea bine ereziile timpului și în același timp vedea pericolul lor pentru creștinătate. Pentru a le combate s-a folosit de „armele duhului”, adică de texte din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, respectiv din opt autori patristici,⁵⁸ folosite cu înțelepciune și pricepere, ceea ce presupune cunoașterea profundă a lor. Prin felul în care a susținut și apărat dogmele mariologică și hristologică, (mergând pe linia autorilor patristici răsăriteni și apuseni), el poate fi considerat între teologii de frunte ai Bisericii creștine primare; o cercetare mai amănunțită a operei sale, va evidenția, credem, contribuția lui reală la pătrunderea tezaurului credinței Bisericii lui Iisus Hristos.

Pentru a rămânea în atmosfera duhovnicească și apologetică a scrierilor sale, încheiem printr-un nou citat (de al lui), o adevărată rugăciune pentru credincioși, prin care îi îndeamnă de a fi statornici în Biserica și în credința lui Iisus Hristos: „Dacă din întâmplare vreunii credincioși, prin insuflarea aceluia duh nimicitor al șarpelui veninos, stricându-li-se starea minților și a cugetelor, își atrag infecția bolii primejdioase, dă-le, Doamne, tuturor puterea minții sănătoase, dă-le sănătatea credinței depline! Fă ca prin aceste roade ale credinței noastre să aibă toți îngrijirea tămăduitoare a harului Tău, ca o hrană sfințită de Tine în evanghelie” Poruncește ca, precum ai întărit pe cei ce s-au săturat prin acea hrană, la fel să se vindece prin aceasta cei îmbolnăviți de molima rătăcirii”.⁵⁹

Este o rugăciune și un îndemn al unui sfânt părinte din ținuturile noastre (Sf. Ioan Casian, prieten apropiat a două mari personalități bisericești ale timpului, Sf. Ioan Gură de Aur, Patriarhul Constantinopolului și al Papei Leon cel Mare), ce ne dă bucuria și mândria apartenenței de un popor de origine latină și de credință apostolică.

⁵⁸ Este vorba de cinci din Apus: Sf. *Ilarie*, Episcop de Pictavium (303-367), Sf. *Ambrozie* (340-397), Episcop de Mediolan, Fer. *Ieronim* (331-421), *Rufinus din Aquileia* (sec. IV-V) și Fer. *Augustin* (384-430) și trei din Răsărit: Sf. *Grigorie de Nazianz* (338-390), Episcop al Constantinopolului, Sf. *Atanasie cel Mare* (295-373), Episcop al Alexandriei și Sf. *Ioan Gură de Aur* (345-407), Patriarh al Constantinopolului.

⁵⁹ *Sfântul Ioan Casia. Scrieri alese ...*, p. 835.

PRIMATUL ÎN BISERICĂ

IOAN-VASILE LEB

ABSTRACT. The Primacy in the Church. This study is a try to outline how the canonical law solved the primacy's problem. The canons are very clearly all the bishops are equaly and the Rome's bishop is only "primus inter pares".

După învățătura Bisericii noastre, Biserica este un singur Trup al Domnului, fiind însuflețită de un singur Duh Sfânt prin lucrarea căruia sunt uniți în acest Trup toți credincioșii în unitatea credinței, a cultului divin și a disciplinei bisericești. Ea este, în același timp, comuniune și comunitate a oamenilor cu Dumnezeu, ținând așadar de Hristos și de Duhul Sfânt.¹ Căci, după ființa ei, Biserica se leagă strâns cu taina Dumnezeului treimic, descoperit în Hristos și în Sfântul Duh (Efes. V, 32).

Intemeiată de Domnul pe pământ, Biserica este Trupul lui Hristos al cărui Cap este Hristos. Ea este un organism divino-uman: o comuniune delimitată și palpabilă și, totodată, o relație internă și spirituală a membrilor cu Ziditorul divin al acesteia și a membrilor ei întreolaltă. Ca popor al lui Dumnezeu pe cale, Biserica trăiește pe pământ în așteptarea Domnului său până la desăvârșirea împărăției lui Dumnezeu. Ea este atât nevăzută și cerească, precum și pământească și văzută, comuniune și organism, având Preoție ce se leagă canonic de Apostoli și totodată, un ansamblu stabil și imuabil de principii dogmatice și morale, un cult divin determinat și stabilit, un Trup împărțit în cler și popor.

Așa cum mărturisim în Crez, Biserica este "Una, Sfântă, Catolică (Sobornicească) și Apostolică". Ea este "una fiindcă după cum unul este Capul Bisericii, Hristos, tot așa există un singur Trup însuflețit de Sfântul Duh, în care sunt uniți Hristos în calitate de Cap și credincioșii în calitate de membre. În acest Trup sunt unite toate Bisericile locale, în unitatea credinței, a cultului divin și a conducerii. La rândul ei, fiecare Biserică locală își are în centrul ei Sfânta Euharistie. Și fiindcă Cel care cheamă la Cina Lui este Insuși Hristos, de aceea Sfânta Euharistie se săvârșește în Biserica Lui, sub conducerea unui episcop sau a unuia dintre preoții care se află sub acesta.² Episcopul este fundamentul și garantul unității. El este slujitorul din treapta superioară a ierarhiei bisericești, ales și trimis prin hirotonie de către cel puțin doi sau trei episcopi pentru a exercita rolul de arhieru al adunării euharistice, de învățător al Evangheliei și de coordonator al slujiriilor și harismelor într-o Biserică locală (eparhie). Slujirea episcopală este, așadar, centrală și indispensabilă Bisericii, încât fără episcop Biserica locală nu poate fi recunoscută. O spune limpede Sfântul

¹ Pr. Prof. Dumitru Radu, *Învățătura despre Biserică*, în vol. *Indrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1986, p. 381

² Urs von Arx (Edit.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis*, Bern, 1989, p. 59 u.

PRIMATUL ÎN BISERICĂ

Ignatie Teoforul: "Acolo unde se vede episcopul, acolo să fie și poporul credincios"³, în sensul că episcopul este un semn vizibil că Biserica există într-un anumit loc. El își exercită slujirea sa în succesiunea apostolică, împreună cu preoții și diaconii, păstrând nealterată credința dată de Domnul prin Apostoli.

Unitatea credinței constituie cel mai înalt principiu al Bisericii Sobornicești. "Căci Biserica...primind de la Apostoli și de la ucenicii acestora credința într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul...și într-Unul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu...și în Duhul Sfânt...; această predicare fiind primită... Biserica, deși este răspândită în toată lumea, o păstrează cu grijă ca și când ar locui într-o singură casă; de asemenea, crede în acestea, ca și când ar avea o singură gură".⁴

Bisericile locale își manifestă identitatea ființei lor mai întâi prin unitatea credinței, apoi prin unitatea vieții liturgice și sacramentale, a principiilor de bază ale rânduielii canonice și ale conducerii vieții bisericești, precum și prin unitatea ierarhiei. Aceste principii de bază au primit formă, concret, în canoanele celor șapte Sinoade Ecumenice și ale Sinoadelor locale recunoscute sau sunt menționate de către Părinții Bisericii.

Cu trecerea timpului, în anumite regiuni geografice Bisericile locale au format unități mai cuprinzătoare, cu unul dintre episcopi în frunte, ca Întâistător. Comuniunea acestora se realizează prin împărtășirea membrilor lor din același potir cu Euharistie, prin vizite reciproce ale întâistătorilor sau ale reprezentanților lor, prin schimb de scrisori de salut, prin rugăciune unii pentru alții, prin ajutor reciproc. În același timp, fiecare dintre aceștia se ferește de a se amesteca sau să intervină în treburile interne ale altei Biserici. Însă, pentru problemele de credință și de interes comun, adică pentru problemele mai generale, care interesează și preocupă totalitatea lor și care depășesc competența fiecăreia dintre ele separat, Bisericile locale, păstrând ierarhizarea de onoare și de întâietate stabilită canonic, se consultă și hotărăsc în Sinoade, îndeosebi și prin excelență, în Sinodul Ecumenic, care constituie cea mai înaltă autoritate în Biserică. El este organul și vocea prin care se exprimă Biserica Sobornicească, cea care observă cu atenție, totdeauna, păstrarea și întărirea unității ei în iubire.⁵

Sinodalitatea asigură conducerea colegială a Bisericii, episcopii fiind urmașii Apostolilor, desemnați chiar de aceștia. Această colegialitate se exprimă chiar prin actul hirotoniei, căci o Biserică locală nu-și poate hirotoni singură episcopul ei, fiind nevoită să invite episcopii eparhiilor vecine pentru a invoca harul preoției și pentru a confirma pe episcopul acesteia. Canonul 1 apostolic precizează că sunt necesari cel puțin 2-3 episcopi pentru săvârșirea hirotoniei. Prin aceasta, pe de o parte, episcopul este legat de comunitate, este ales cu participarea preoților din eparhie, este legat de o Biserică locală concretă și își exercită funcția în cadrul diocezei sale. Însă, pe de altă parte, întrucât odată cu hirotonirea episcopului își face apariția o Biserică locală (eparhia), el se află în comuniune cu episcopatul Bisericii universale. Cercul episcopilor care săvârșesc hirotonia episcopului reprezintă tocmai colegiul apostolic, deoarece la hirotonia episcopului se comemorează sărbătoarea

³ *Epistola către Smirneni*, VIII,2

⁴ Sfântul Irineu, *Adversus Haereses*, I, 10, 1-2, P.G., VII, 549-552

⁵ Urs von Arx, *loc. cit.*; Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, PUC, Cluj-Napoca, 1996, p. 108-120

Cincizecimii. Tot Sfântul Ignatie⁶ prezintă colegiul prezbiteral ca reprezentând colegiul apostolic. În orice caz, episcopul are continuitate apostolică nu ca individ, ci împreună cu cercul preoților sau, mai bine spus, succesiunea apostolică se păstrează în comuniunea episcopului cu toate treptele ierarhice și cu comunitatea.⁷

Legea fundamentală a Bisericii fiind sinodalitatea, episcopul nu iese din sinodalitate, în cadrul căreia își exercită și autoritatea și conducerea colegială, după modelul Sinodului Apostolic.

Sinodul este, așadar, adunarea episcopilor unei Biserici locale (sinod local), sau a episcopilor Bisericii universale (sinod ecumenic) care are autoritatea de a lua decizii privind învățătura, morală, disciplina și misiunea Bisericii. Autoritatea supremă o are Sinodul Ecumenic. El are puterea și dreptul de a formula cu autoritate credința Bisericii, fiind o expresie nu numai a naturii sacramentale a episcopatului, ci și a colegialității.

În materie de credință, autoritatea Bisericii constă în a propovădui și adânci prin cunoaștere și trăire și a păzi fără greșeală credința apostolică sau înțelesul autentic al Revelației dumnezeiești. "De aceea, episcopii în sinoade dau numai mărturie despre credința păstrată de la început în Bisericile pe care le păstoresc, veghind ca formulele noi, când sunt absolut necesare, să redea fidel credința de la început"⁸. Este ceea ce sublinia și *Epistola Patriarhilor Orientali* din 1848, spunând: "Toată străduința noastră este de a păstra curat Simbolul lipsit de greșeli și atotdesăvârșit al credinței creștine, conform cu Evanghelia și cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice și cu învățătura neîntrerupt prelungită a Bisericii sobornicești".⁹

Importanța Sinoadelor Ecumenice constă în faptul că: a) prin conținutul lor dogmatic, ele constituie legătura de unitate cea mai solidă între toate Bisericile locale, în primul mileniu creștin; b) ele au impus autoritatea și metoda colegială, conciliară, care a menținut și slujit ideea ecumenică; c) sinoadele au redresat sau reconstituit unitatea vizibilă a creștinismului, fapt pentru care unirea Bisericilor trebuie să facă obiectul unui acord ecumenic.¹⁰

În perioada dinaintea de Schismă (1054), caracterul "ecumenic" al unui sinod este dat de prezența și reprezentarea episcopatului din întregul imperiu. De aceea, Sinod Ecumenic înseamnă adunarea episcopilor din întregul imperiu, fapt pentru care reprezentarea scaunului de Roma (dioceza Italiei) era necesară. Trebuie spus apoi, că Sinoadele Ecumenice nu constituie o instituție imperială, cum vor unii, deși ele au fost convocate de împărați. Este adevărat că ei semnează actele sinodale, însă ei nu au participat la vot, lăsând episcopilor o autonomie deplină în dezbateri și în luarea deciziilor.¹¹

⁶ *Epistola către Tralieni*, III, 1

⁷ Pr. Prof. Ioan Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. a 2-a, EIBMOR, București, 1994, p. 149

⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Autoritatea Bisericii*, în "Studii Teologice", XVI (1964), nr. 3-4, p. 194

⁹ Pr. Prof. Dumitru Radu, *Învățătura despre Biserică*, în vol. "Indrumări misionare", EIBMOR, București, 1986, p. 411. Vezi și Teodor M Popescu, *Enciclica Patriarhilor Ortodocși de la 1848. Studiu introductiv*, la Idem, *Biserica mărturisitoare*, Editura-Credința noastră-București, 1995, p. 159-223

¹⁰ *Ibidem*, p. 359-300

¹¹ *Ibidem*, p. 355

PRIMATUL ÎN BISERICĂ

La nivel de mitropolie, convocarea, prezidarea și executarea hotărârilor sinodului mitropolitan reveneau episcopului capitalei provinciei (metropola) sau mitropolitului. Acesta deținea poziția de primat, fiind însă în comuniune sinodală cu toți colegii săi de episcopat. El deținea astfel un primat de onoare, fiind "primus inter pares". Expresia aceasta definește, de altfel, și poziția episcopului Romei (și a Bisericii respective) în cadrul pentarhiei, adică a sistemului celor cinci patriarhate vechi: Roma, Constantinopolul, Alexandria, Antiohia și Ierusalim.

Este știut că în istoria Bisericii au existat diferite criterii pentru a denumi un episcop local ca șef sau primat al unei regiuni, precum: apostolicitatea scaunului, vârsta episcopului, autoritatea acelei tradiții locale, importanța culturală a orașului de reședință. Astfel, primat putea fi: episcopul unui Scaun apostolic (Roma, Alexandria), episcopul cel mai în vârstă (Spania), episcopul unei cetăți cu tradiție teologică solidă (Antiohia). Dacă, așa cum spune Sfântul Ignatie al Antiohiei, episcopul Romei "prezidează în dragoste", episcopul de Constantinopol se bucură de întâietate datorită importanței politice și culturale a cetății, fiind episcopul noii capitale a imperiului, Noua Romă. Elementele amintite mai sus sunt constitutive pentru pentarhie (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim). Aceasta este o ordine de drept bisericesc, în cadrul căreia fiecare episcop păstrează unitatea cu ceilalți, însă are o independență deplină. Calitatea de "primat" nu este de ordin divin, ea nu are un caracter ecleziologic-dogmatic (jure divino), ci are numai un caracter administrativ, de drept bisericesc (jure ecclesiastico). De aceea, situația de "primat" a unui episcop poate fi schimbată. Canonul 34 apostolic expune limpede această autoritate primațială: "Se cade ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe cel ce este cel dintâi (protos) între ei și să-l socotească pe el drept căpetenie, și să nu făptuiască nimic important fără încuviințarea acestuia; și fiecare să facă numai acelea care privesc (se referă la) parohia (eparhia) sa și la satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela (cel dintâi) să nu facă ceva fără încuviințarea tuturor, căci numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu prin Domnul în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt".¹² Avem aici expuse principiile de organizare ale Bisericii, și anume: principiul etnic, ca un principiu de bază al autocefaliei; principiul autocefaliei; principiul ierarhiei-episcopul; principiul sinodalității și principiul autonomiei eparhiale. Canonul arată limpede că pot fi organizate unități bisericești mai mari și autocefale, pe baza principiului etnic. Unei astfel de unități i se recunoaște dreptul de a-și avea o organizație bisericească proprie, independentă de alte organizații bisericești sau, cum se va numi mai târziu, autocefală.

Principiul autocefaliei este exprimat de canon prin două lucruri, și anume: Întâi prin faptul că i se recunoaște fiecărui neam dreptul de a se conduce în cele bisericești printr-o căpetenie proprie. În felul acesta, prin cuvântul "autocefalie", i se recunoaște dreptul de a avea o căpetenie proprie în interiorul teritoriului său, nesupusă vreunei căpetenii bisericești din afara acestui teritoriu. În al doilea rând, prin faptul că această căpetenie este supusă și ea, la rândul ei, sinodului format din toți episcopii neamului respectiv. De asemenea, canonul arată că, deși exponentul puterii bisericești dintr-o provincie este cel dintâi dintre episcopi – care pe atunci

¹² Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii* (f.ed.), 1991, p. 25

era mitropolitul, iar mai târziu patriarhul – totuși, capul sau cărmuirea de căpetenie a unei astfel de biserici o formează sinodul episcopilor ei. De acest sinod trebuie să asculte toți episcopii, inclusiv întâistătătorul lor, iar fiecare episcop în parte nu trebuie să facă nimic important fără încuviințarea întâistătătorului. O astfel de încuviințare nu este însă un atribut personal al căpeteniei, ci în calitate de exponent al sinodului, întâistătătorul fiind obligat să nu facă nimic decât în înțelegere cu ceilalți. Organizată astfel, o biserică autocefală nu este supusă vreunei autorități bisericesti din afară, în materie de conducere a treburilor proprii. De asemenea, canonul arată clar faptul că fiecare episcop este autonom în cadrul eparhiei sale și a satelor (parohiilor) de sub ascultarea sa și nu se poate amesteca în treburile unei eparhii străine, acest lucru nefiind permis nici mitropolitului.¹³ Acest principiu va fi întărit apoi de canonul 2 al Sinodului I Ecumenic, care precizează că: “Episcopii puși peste o dieceză, să nu se întindă (treacă) asupra bisericilor din afara hotarelor lor”.¹⁴

Potrivit tot canonului 34 apostolic, apostolul Petru este, între Cei Doisprezece, “protos”, adică icoana unității lor, și nu “arché”, adică originea sau principiul lor. “Protos” sau “primul” înseamnă cel dintâi dintr-o serie, “primul” în ordinea respectivă. În cazul lui Petru, acesta nu este un apostol de un plan superior, ci unul identic cu ceilalți. De aceea, apostolii nu primesc puterea prin el (ca principiu), ci ca el, adică prin analogie cu modelul său. La fel, episcopul de Roma nu este “primus” ca șef, în sens de superioritate, ci ca cel dintâi dintr-o serie, în sens de *primus inter pares*. În acest sens, Orientul nu neagă “primatul” episcopului de Roma în rândul patriarhilor Bisericilor locale, dar acest rang nu este de drept divin și nici nu-i oferă papei o poziție canonică de episcop cu jurisdicție universală.¹⁵ Faptul că primatul unei Biserici locale nu este de drept divin ci de drept istoric este limpede exprimat, de pildă, de canonul al 3-lea al sinodului II Ecumenic, unde se spune: “Iar după episcopul Romei, întâietatea cinstei (primatul de onoare) să o aibă episcopul Constantinopolului, pentru că (cetatea) aceasta este Roma nouă”. Prin aceasta, scaunului din Constantinopol i se recunoaște un primat de onoare, dar numai față de celelalte scaune, nu și față de scaunul Romei, care rămâne ca primat în fruntea tuturor. Din cuprinsul canonului se vede clar că hotărârea de a se acorda Constantinopolul acest primat de onoare (presbeia tês timês) se baza pe faptul că această cetate devenise noua capitală a imperiului, numindu-se noua Romă, prin mutare ei din Roma veche, la anul 330. Rezultă de aici că Romei vechi i s-a recunoscut la început primatul de onoare pe baza faptului că ea era capitala imperiului. Noua capitală, Constantinopolul, nu intenționa să întunece gloria Romei vechi, ci a revendicat doar, în calitate de nouă capitală, un primat de onoare pe al doilea plan, după acela al capitalei vechi sau al Romei vechi. Așadar, hotărârea aceasta ținea cont de importanța politică a noii capitale, așa cum se ținuse cont și de acordarea primatului onorific scaunului episcopal de Roma.¹⁶

Problema aceasta va fi preluată apoi și de Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451), care va preciza mai în amănunt poziția episcopului de la Constantinopol. În acest sens, canonul 28 spune, între altele: “Urmând întru totul

¹³ *Ibidem*, p. 25-26

¹⁴ *Ibidem*, p. 62

¹⁵ I. Bria, *op. cit.*, p. 317

¹⁶ I. Floca, *op. cit.*, p. 62

orânduiri (hotărârilor) Sfinților Părinți și cunoscând canonul abia citit al celor 150 de Dumnezeu prea iubitori episcopi, care s-au întrunit în împărătescul Constantinopol, în noua Romă, sub marele Teodosie, fostul împărat de pioasă amintire, aceleași le orânduim (hotărâm) și le statornicim și noi, despre întâietățile (privilegiile) prea sfintei Biserici a aceluiași Constantinopol, a noii Rome, de vreme ce și scaunului Romei vechi, părinții după dreptate i-au dat (conferit) întâietatea (privilegiul) pentru (motivul) că cetatea aceea era cetate împărătească. Și cei 150 episcopi prea iubitori de Dumnezeu, Indemnați (împinși) de același țel, au dăruit întâietăți egale prea Sfântului scaun al Romei noi, socotind a fi cu dreptate ca cetatea care s-a cinstit (onorat) cu împărăția și senatul, și care a dobândit întâietăți deopotrivă (egale) cu ale vechii Rome împărătești; întocmai ca și aceea să se facă de mare (mărească, să se înalțe) și în lucrurile cele bisericesti fiind a doua după aceea”.¹⁷

Neacceptat de Biserica apuseană din cauza trufiei, canonul acesta argumentează limpede lipsa de temeinicie a pretențiilor scaunului roman la un primat de jurisdicție. Se arată aici că singurul considerent pentru care Romei vechi I s-au atribuit unele privilegii, a fost calitatea ei de capitală a imperiului. Pe baza acelorași argumente s-au conferit apoi scaunului de Constantinopol privilegiile egale cu cele ale Vechii Rome, și anume, pentru faptul că Cetatea Constantinopolului a devenit capitala imperiului. De aceea, Romei Noi, adică noii capitale, i se cuvin aceleași privilegii ca și Romei Vechi. Așadar, nu avem aici vreun considerent religios în stabilirea raporturilor ierarhice dintre scaunele patriarhale, care să îndreptățească scaunul Romei la vreun primat fundamentat pe chestiuni de credință sau și numai pe realități religioase ori bisericesti. Căci, dacă ar fi fost vorba de considerente de natură religioasă sau bisericesti, la stabilirea ierarhiei dintre principalele scaune ierarhice ale Bisericii, atunci fără îndoială, în fruntea tuturor ar fi trebuit să fie scaunul de la Ierusalim. Acestuia însă abia la Sinodul al IV-lea Ecumenic i s-a recunoscut locul al cincilea între aceste scaune, până atunci fiind sub jurisdicția mitropolitului de Cesareea Palestinei. De fapt, înainte ca scaunul de Constantinopol să dobândească locul al doilea, acest loc era deținut de Scaunul de Alexandria, care era, după Roma, orașul cel mai important al imperiului.¹⁸

Așadar, atât canonul 34 apostolic, precum și celelalte canoane amintite mai sus, confirmă eclesiologia potrivit căreia primatul în Biserică are la bază ideea că episcopii sunt egali între ei, și că între ei există o ierarhie de drept bisericesc. Primatul nu este altceva decât cel dintâi dintre episcopii egali ai unor Biserici locale.¹⁹ Autoritate supremă a fost recunoscută tot timpul ca fiind Sinodul Ecumenic, acceptat chiar de către episcopul Romei. Căci, episcopul Romei neavând în exclusivitate dreptul în săvârșirea unor Taine, sau neprimind un har deosebit printr-o Taină specială, nu poate decide singur nici în materie de învățătură, nici de conducere bisericască. De fapt, în Noul Testament, nu e nici un caz în care Petru, de al cărui pretins primat se prevalează episcopii Romei ca preținși succesori ai lui, să poruncească Apostolilor. Dimpotrivă, îl vedem pe Sfântul Pavel dând sfaturi episcopilor instituți

¹⁷ *Ibidem*, p. 88

¹⁸ *Ibidem*, p. 89

¹⁹ *Idem*, *Întâietatea onorifică, întâietate jurisdicțională și primat de jurisdicție universală*, în “Studii Teologice”, XLI (1989), nr. 5-6, p. 6-16; I. Bria, *op. cit.*, p. 317

de el: Tit și Timotei.²⁰ Așa zisul primat de jurisdicție al lui Petru, pe care Biserica Romano-Catolică l-a ridicat la rangul de dogmă în 1870 la conciliul din Vatican, este o inovație pe care numai din ignoranță a primit-o creștinătatea romano-catolică.²¹

Cu toate încercările actuale ale teologilor catolici de a "îndrepta"²² definițiile conciliului Vatican I, dorindu-se transformarea primatului petrin într-un primat al slujirii²³, teologia primațială catolică este prinsă în cleștele definițiilor vaticane atât ale primului, cât și ale celui de al doilea conciliu. În acest sens, Părintele Stăniloae spunea următoarele: Astăzi, teologii catolici "progresiști" (Hans Küng) interpretează primatul papal ca "primat al slujirii" și papei îi convine această înfrumusețare exterioară a feței primatului. În sensul acesta ar vrea el să interpreteze cuvântul Domnului: "Cine va vrea să fie între voi primul, să fie slujitorul vostru" (Mt. 20, 26). Deci papa "vrea" să fie întâiul, prin faptul că declară că este în exclusivitate slujitorul tuturor. Dar Hristos dă în aceste cuvinte fiecăruia îndemnul să fie întâiul în slujire; aceasta nu e un privilegiu al unei singure persoane. Iar această aplecare a fiecăruia în fața celorlalți are ca rezultat comuniunea, iar în cazul episcopului, sinodalitatea, în care fiecare vrea să fie condiționat de ceilalți, vrea să țină seama de judecata celorlalți, chiar în slujire"²⁴.

Este, fără îndoială, laudabil gestul Papei Ioan Paul al II-lea, de a invita pe toți creștinii să găsească împreună "o formă de exercitare a primatului, deschis unei situații noi", dacă nu ar adăuga cuvintele "fără a renunța la esența misiunii sale"²⁵, care ne aduc în față atât primatul jurisdicțional, cât și infailibilitatea papală. Este suficient să amintim faptul că, de fapt, papa nu vrea să schimbe nimic din ceea ce este esențial, ori tocmai acestea sunt partea esențială a misiunii petrine. Este ceea ce se stipulează, de pildă, în Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) și în Codex Iuris Canonici (CIC), referitoare la "De suprema Ecclesiae Auctoritate".

Canonul 42 (330 CIC) spune: "Așa cum, prin voința Domnului, Sfântul Petru și ceilalți Apostoli constituie un unic colegiu (unum Collegium constituunt), de o manieră analogă (pari ratione), Pontiful roman, succesorul lui Petru, și episcopii, succesorii Apostolilor, sunt uniți între ei".

Canonul 43 (331 CIC) spune: "Episcopul Bisericii din Roma, în care rămâne însărcinarea dată de Domnul în mod unic lui Petru, primul dintre Apostoli și care trebuie transmisă succesorilor săi, este șeful Colegiului Episcopilor, Vicarul lui Hristos și Păstor al întregii Biserici de pe acest pământ; fapt pentru care el posedă în Biserică, în virtutea slujirii sale, puterea ordinară supremă, plină, imediată și

²⁰ Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997, p. 163

²¹ Diacon Dr. Haralambie Cojocaru, *Este Primatul lui Petru un Privilegiu de drept divin după Noul Testament?*, Sibiu, 1940, p. 396.

²² Emmanuel Ghikas, *Comment "redresser" les définitions du premier concile du Vatican*, în "Irénikon", nr. 2/1995, p. 163-204

²³ Mgr. John Quinn, *Les exigences de la primauté et le prix de l'unité*, în "Istina", nr. 3/1997, p. 260-269; Pierre Debergé, "Il ne doit pas en être ainsi parmi vous". *Quelques réflexions sur l'exercice du pouvoir dans l'Eglise*, în "BLE" XCVIII, 1997, p. 313-333

²⁴ Preot Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997, p. 164

²⁵ *Ut unum sint*, 95; José Ramon Villar, *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, iglesia local*, Pedro, EUNSA, Pamplona, 1999, p. 225-255.

PRIMATUL ÎN BISERICĂ

universală (suprema, plena, immediata et universali in Ecclesia gaudet potestate ordinaria), pe care el o poate mereu exersa în mod liber”.

În sfârșit, canonul 45&3: “Impotriva unei sentințe sau a unui decret al Pontifului Roman nu există nici apel, nici recurs”. Avem aici, foarte pe scurt exprimată o ecleziologie străină de tradiția Bisericii²⁶, așa încât papalitatea va trebui să înceapă o reinterpretare teologică mult mai adâncă a propriei ecleziologii și să treacă la realizarea de reforme profunde în viața ei bisericească. În acest sens, Biserica Ortodoxă îi poate oferi un sprijin substanțial prin dialogul teologic, ce trebuie reluat. În acest context, credem că rezultatele dialogului ortodoxo – vechi catolic²⁷ pot constitui și ele un aport folositor tuturor celor care depun eforturi pentru refacerea unității bisericești.

²⁶ Preasfințitul Photios, Arhimandritul Philarète, Părintele Patric, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*. Trad. Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 39 u.

²⁷ Dr. Ioan-Vasile Leb, *Dialogul ortodoxo-vechi catolic. Stadiul actual și perspectivele sale*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 200; Radu Preda, *Instituția sinodal-patriarhală și primatul papal. Eclesiologia patristică și cea catolic-orientală în Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, la Pr. Prof. dr. Ioan-Vasile Leb (Ed.), „Arhiepiscopul Bartolomeu Anania Doctor Honoris Causa”, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 102-150.

MANUSCRISUL "CUVÂNTARE" DIN FONDUL ȘAGUNA

DOREL MAN

REZUMÉ. Le manuscrit «Cuvântare» /«Discours» du Fonds Șaguna. Le manuscrit est intitulé «Cuvântare în 16 septembrie 1851 în biserica română a Devei despre folosul ce-l aduc școalele» / «Discours du 16 septembre 1851 dans l'Église Roumaine de Deva sur les bénéfices qu'apportent les écoles», discours élaboré et prononcé par Adam Stoican, l'archiprêtre de Sibiu, le 22 septembre 1851. Le manuscrit se trouve dans le Fonds Șaguna et est enregistré sous le numéro 3273 à la Bibliothèque de la Faculté de Théologie Orthodoxe «Andrei Șaguna» de Sibiu. Le discours est rédigé en 1851 par Adam Stoican, l'archiprêtre local, en utilisant les caractères cyrilliques, sur papier, 16 feuilles de dimension 18 cm sur 14 cm. Chaque page est constituée de 28-28 lignes écrites; l'écriture est très soignée, calligraphique même, l'encre utilisée est de couleur noire; le texte, bien conservé, se trouve dans des conditions optimales. Le but de ce discours a été celui de rendre conscient l'auditoire de l'importance et «des bénéfices qu'apportent les écoles» pour l'éducation de la jeunesse. Le contenu du texte s'adresse d'abord aux parents pour qu'ils comprennent et «qu'ils s'encouragent réciproquement à aimer les écoles et à envoyer leurs enfants aux écoles». L'exposé est structuré sur quatre problèmes: 1. les enfants; 2. les parents; 3. la Patrie; et 4. la Loi chrétienne, insistant particulièrement sur «l'école» comme établissement de culture qui est à la base de l'éducation des jeunes.

Manuscrisul este intitulat "Cuvântare în 16 Septembrie 1851 în biserica română a Devei despre folosul ce-l aduc Școalele" elaborată și rostită de Adam Stoican, protopopul local, Sibiu la 22 septembrie 1851", Manuscrisul se află în Fondul Șaguna și este înregistrat cu nr.3273 în Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna" din Sibiu.

Manuscrisul, redactat cu caractere chirilice de către Adam Stoican, protopop local, în anul 1851, pe hârtie; 16 file, 18 x 14 cm; a 26-28 rânduri pe o pagină, Scrierea este îngrijită de caligraf, s-a utilizat cerneală neagră, textul bine conservat, se află în condiții optime.

Cuvântarea a avut scopul, conștientizarea auditoriului despre importanța și "folosul ce-l aduc școlile" pentru educarea tineretului. Conținutul textului se adresează în primul rând părinților ca ei să priceapă și "să se îndemne a iubi școalele și a-și da copii la școală".

Expunerea este structurată pe patru probleme: 1. pruncii, 2. părinții, 3. Patria și 4. Legea creștinească, punându-se un deosebit accent pe "școală" ca așezământ cultural ce stă la temelia educației tineretului.

Școala este definită ca loc de formare și creștere pentru că "pruncii sunt fapte cuvântătoare de Dumnezeu, dăruite cu minte, înțelegere, pricepere (...), care pricepere a lor zace în ei încă adormită, nedeșteptată (...) și de aceea trebuie deșteptată, stărnită și lucrată, cioplită, procopsită. Lucrarea aceasta a minții, a priceperii copiilor o capătă numai în școală", la care se adaugă și numeroase implicații la comportament moral.

În acest scop părinții sunt aceia care trebuie cel mai mult să priceapă acest fapt și din partea cărora se cer eforturi materiale pentru școală deoarece din "rânduială împărătească, sunt locuri unde să-și dea oamenii pruncii lor la învățătură, și oameni anumiți care să-i învețe; adică sunt școale cu dascăli".

Cuvântătorul se sprijină pe temeuri biblice și arată că zestrea părinților pentru copii este "învățatura, înțelepciunea, cunoștința, creșterea cea bună...". "Luați învățatura mea mai degrabă decât argintul și știința mai mult decât aurul cel mai curat (Pilde 8, 10).

Toate aceste daruri pentru copii "cu puțină cheltuială, le pot părinții câștiga prin școală, cine dară va putea zice că părinții nu capătă nici un folos din școale!"

Din discurs reiese că stăpânirea a fost și atunci într-o anumită măsură preocupată de creșterea și educarea copiilor, activitate care n-a rămas numai pe seama părinților. În acest sens, în text se sublinia: "Luminat lucru iaste dară, că orice împărăție, orice țară, sau societate de oameni cu atât iaste mai fericită, pe cât va avea mai procopsiți, luminați locuitori".

În toate timpurile școala a fost și este considerată izvor de lumină nu numai pentru cele laice, ci și pentru Legea creștinească. Textul amintit menționează pe această linie: "în școli învață pruncii încă de mici temeuri credinței creștinești, și precum creștea vârsta și priceperea lor, așa pășesc și ei cu învățatura legii creștinești, învață dogmele și adevărurile credinței".

Cuvântarea se încheie cu un îndemn pentru părinți și mulțumire către Dumnezeu "că ne-a învrednicit să trăim într-o vreme când în toată parohia să fie școală unde să învețe tinerimea lângă alte învățături, mai ales legea creștinească".

Autorul speră că mesajul adresat va ajunge la urechile părinților care vor înțelege și se vor învrednici să-și dea copiii la școală.

A.B.M. Șaguna: Nr. 3273

–Transcriere–

CUVÂNTARE

în 16 Septembrie 1851 în biserica română a Devii despre folosul ce-l aduc Școalele, ținută-alcătuită de Adam Stoican, Protopopul local, Sibiu, 22 Sept.1851

Primește cu bucurie Prea Sfințite și Prea Luminate Doamne Episcopo puțințelul meu spori, și mă legătuesc că din timp voi mai așterne după puțință și după cum va lumina Duhului Sfânt, căci în citirea cărților nu mă lenevesc.

Mărturie îmi iaște Dumnezeu cu câtă fierbințeală a Inimii doresc și mă rog eu lui Dumnezeu, ca și dragostea voastră, și cunoștința adevărului, adecă legea cea adevărată a lui Iisus, și toată fapta bună, din zi în zi mai vârtos să sporească, și să prisosească întru voi.

Sf.Pavel Apost.: nimic mai cu fierbințeală nu arem decât ca să se sporească, și să se lățească învățatura cea mântuitoare a lui Hristos în toate părțile, că aceia să ruga lui Dumnezeu Părintelui Luminilor, ei creștini din orașul Machidoniei, din zi în zi mai tare și mai desăvârșit să cunoască, și să priceapă bunătatea, și folosul legii

creștinești, adică: să cunoască că legea creștinească iaște mântuitoare și folositoare, că cu atâta mai tare vor iubi oamenii legea creștinească, cu cât vor cunoaște mai bine, că legea aceasta iaște mântuitoare și folositoare, căci pe cât mai bine cunoaște și de om folosul ce-l aduce vreun lucru, cu atât mai tare îl iubește, și străduiește să și-l câștige.

Deci despre Școli fără șfială putem zice, că oamenii de bună samăa, că mult mai mult ar iubi, și le-ar avea la socoteală, și la preț școalele, decât până acum de ar cunoaște mai bine folosul ce-l aduc școlile, și pe cât îl vor cunoaște mai bine pe atât mai vârtos vor iubi școalele, de aceea nu bagă în samă oamenii noștri școalele pentru că nu știu folosul lor, căci de ar ști, de ar pricepe, oamenii noștri de ce folos sunt școalele, nu trage copiii de la nimica, nici stăpânirile n-ar fi silite, a sili pe părinți cu frică și cu pedeapsă, să-și trimită la școală pruncii săi cei buni de școală. Aceasta cu durere văzând eu că oamenii noștri să trag a-și trimite pruncii săi la școală, măcar iaste folosul lor m-am îndemnat a vorbi despre folosul ce-l aduc școalele și a arăta că școalele aduc mult și mare folos oamenilor, că așa cunoscând iei folosul școalelor, cu atât mai tare să se îndemne a iubi școalele și a-și da copiii săi la școale.

Întru toate rânduielile și gătirile ce aduc folos oamenilor sunt școalele, deci din iale iau folos 1. pruncii, 2. părinții, 3. Patria, 4. Legea creștinească.

1.a. Pruncii nu sunt dobitoace fără pricepere, fără cunoștința, ce numai spre acel sfârșit, numai de aceia le țin, și le hrănesc oamenii, ca să crească mari: pruncii sunt făpturi cuvântătoare de Dumnezeu dăruite, cu minte, înțelegere, pricepere prin care se deschilinesc de dobitoace, care pricepere a lor zace în iei încă adormită, nedeșteptată, nestârnită, și de aceea trebuie deșteptată, stârnită, și lucrată, cioplită, procopsită. Lucrarea aceasta a minții, a priceperii copiilor o capătă copii numai în școală, unde putințele s-au darurile priceperilor, să cioplesc, să lucrează, și să îmbogățesc cu cunoștința folositoare. De lasă omul mintea lor nelucrată să sălbăticesc, și precum pământul cel nelucrat, face mai cu seamă numai buruieni, și spini, ce nu fac nici un folos nimșa și mintea cea tânără nelucrată a pruncilor naște numai rătăcire, zmintele, și credință deșartă, și așa sfârșitu pentru care au înfrumusețat Dumnezeu pe om cu minte și pricepere nu să ajunge, că Dumnezeu de aceia au zidit pe om cu înțelegere, minte, pricepere ca să o lucre, să îmbunătățească cunoștința folositoare; nu cu minciuni, rătăciri, deșărtăciuni.

De acest fel de cunoștință de folos își pot alege, aduna, și câștiga pruncii în pruncia sa în școală, căci prin cele ce le învață în școală în copilărie într-atâta să folosesc, că li să lucră mintea, mai deschide, mai deprinde, mai deșteaptă capu, spre învățarea și altei știință de aci înainte și mai folositori, și cu vreme desăvârșăște, deplinește. Dar totuși în școală învață pruncii multe și de acelea lucrări ce pe toată viața lor cea viitoare le sunt de folos, și le prind bine, și le sunt spre binele lor, cetania, scrisoarea, socotirea numerelor, cunoștința legii creștinești, sunt foarte de lipsă la copii, așa cât fără acelea, mai ales fără cunoștința legii, credinții, nu pot fi fericiți, și cu bună samă va veni cândva o vreme deși le va părea rău, că nu au învățat, dară va fi târziu, că atuncea nu vor putea învăța ce s-au lenevit a învăța în tinerețe.

În școale nu numai anumite cunoștințe și îndemnuri folositoare își pot câștiga pruncii, ci pot în iale și năravuri bune, care lucru iaște mai de lipsă decât toate celelalte, ce le pot învăța în școale, căci de r fi omu cât de priceput, înțelept și învățat, dar cu năravuri rele, și purtare rea, toate acelea știință și învățături nu-i plătesc nimic, nu-i folosesc nimica, ba încă mai tare de aceia l-ar huli și întru oameni, că știe și nu cunoaște ce iaște, și totuși îl face, și pe cât îl folosește învățatura, pe atâta îl strică purtarea cea rea. Pe cât iaște de nefericit omul prost, neînvătat și cu năravuri rele, dimpotrivă pe atâta iaste de nefericit cel ce s-au îmbogățit mintea cu cunoștință folositoare, și pe lângă aceia are și viață, purtare, năravuri bune, și fiindcă acestea amândouă, adecă: și cunoștințele cele folositoare, ci și purtarea, năravurile cele bune, numai în școală să pot câștiga, așa oricine poate vedea că școalele sunt de mare folos oamenilor. În școală poate omu să pună temeu binelui și fericirii sale cea viitoare aici pe lumea aceasta și pe cealaltă de vecie, mulți din cei ce viețuiesc acum n-ar fi acum harnici, și, și altora de folos și fericiți precum chiar sunt, de n-ar fi pus temeu spre hărnicia, folosul și fericirea lor în școală, adecă de n-ar fi umblat la școale.

2.a. Fiind dară că pruncii prin școală să fac fericiți, în școale își pun temeu spre fericirea sa cea viitoare, că din școale i-au folos mult, cine să va putea îndoi despre acea că și părinții pruncilor, dobândesc folos mult de la școale, căci iei mai întâi decât alții sunt datori a să griji de binele, și fericirea fiilor săi, și aceia în tot chipu a o înmulți, a o spori, care într-alt chip nu o pot face, numai prin lucrarea, deșteptarea, procopsirea minții și a inimii fiilor săi, adecă prin creșterea cea bună.

Creșterea pruncilor iaste un lucru și de mare preț, dară și greu, deci cât de mare bunătate iaste pentru părinți că o parte a datoriei cei grele și de mare preț a părinților de a-și crește prunci o iau pe sine dascăli în școale, și câți părinți de aceia sunt, care au n-au vreme, au nu sunt harnici a-și învăța pruncii săi în cunoștințele cele folositoare, câți părinți și câte nume sunt de acelea, și de aceia ce nu numai nu știu ceti, a scrie, aritmetica, și alte lucruri ce i-au obicinuit a învăța în școale, ci și legea creștinească mai de tot nu o știu, au deși știu ceva din ea, foarte puțini știu, fără nici un înțeles, fără nici un înțeles, fără nici un temeu, fără nici un capăt, fără numai pe deasupra, așa cât nu sunt în stare de a învăța fiii săi legea creștinească cu temeu, ba putem zice că întru neamul nostru nici decât nu să află de aceia părinți! De ar și fi undeva vreunul harnic să-și învețe pruncii săi însuși cele de lipsă și în lege, și alte cele unii ca aceia i-ar n-au vreme să ste de iei să-i învețe, deci oare să nu le poarte bine, unor părinți ca aceștia ce nu pot ei însuși sta de învățatura fiilor săi. Împărăția au rânduit anumiți oameni spre acel sfârșit, care să nu aibă altă grijă, decât să ste de învățatura pruncilor oamenilor, și că iar din părinteasca rânduală împărătească, sunt locuri unde să-și dea oamenii pruncii săi la învățatură, și oameni anumiți care să-i învețe; adecă: că sunt școale și dascăli, ce n-au alt lucru decât să învețe tinerimea cele de lipsă spre fericirea lor, și cea trupească, și cea sufletească, și cea vremelnică, și cea vecinică, oare nu iaste aceia o bunătate neprețuită mai ales pe locurile noastre, că părinții pentru puțintică plată ce dau dascălului își pot învăța cele de lipsă pentru fiii săi toate prin dascăli.

Cele ce le învață pruncii în școală sunt mai scumpe ca aurul și argintul, și ca orice altă bunătațe a lumii aceștia, dragii mei părinți, un părinte nu poate lăsa după moartea lui, mai mare comoară, decât creșterea cea bună creștinească, ori ce bunătațe, ori ce avere multă, și mare, ori ce scumpeturi, ce lasă oamenii fiilor săi nu plătesc atâta cât creșterea cea bună, nici nu se pot asemăna cu creșterea creștinească bună, căci unele ca acestea trec acuși și dacă n-au fost creșterea fiilor bună, n-au fi nici un folos de iale, nici o fericire, și multă osândă și pagubă. Iar dacă au fost creșterea bună, dacă mintea li s-au înfrumusețat cu cunoștința folositoare, și inima li s-au deprins a face bine, și a avea năravuri și fapte bune, togma de nu le-ar rămâne de părinți nici o avuție totuși sunt fericiți aceia, și pe cealaltă lume, pe cum ne învață și Sfânta Scriptură Pilde 8,9 că mai bune sunt rodurile cunoștinței a înțelepciunii decât aurul și piatra scumpă și decât argintul cel mai curat (10,1). Fiul învățat crescut bine, înțelept vesălește pe tată-său iar cel neînvațat amărăște pe mamă-sa, înțelepciunea cunoștința și faptă bună dă viață fiilor săi, cel ce iubește învățatura, cunoștința, înțelepciunea, iubește viața. Psalm 38, 9-10 în zadar să turbură omu să aducă comori și nu știe cui să le aducă Psalm 48,10. Bogații vor lăsa altora bogăția sa, și casile lor sunt mormânturile în veac, Pilde 23,5. Avuția își face sieși aripi ca de vultur și zboară de la cel ce o are pe ia; adecă toate sunt trecătoare, și schimbătoare în lumea aceasta și de aceia nimic nu să poate asemăna cu învățatura, înțelepciunea, cunoștința, creșterea cea bună și năravurile cele bune, și părinții după moartea lor nimic nu pot lăsa fiilor săi mai bun ca creșterea, procopsirea învățaturii în știință și năravuri bune, care toate cu puțină ccheltuială, le pot părinții câștiga în școală, cine dară va pute zice că părinții nu capătă nici un folos din școale.

3.a. Din școale nu capătă folos numai pruncii și părinții, ci și toată obștea, toată țara, ținutul, împărăția întreagă, precum nu să cuvine a să numi mare și de numele stăpânitorului nu iaste vrednic. Stăpânitoriul, cel ce are supuși numai cu chipuri de oameni dară fără minte, înțelepciune și fără fapte bune; adecă proști fără învățatură, procopsire, deșteptare, așa nici împărățiile nu să pot întru adevăr numi mari, și întru adevăr fericite, pentru mulțimea țărilor ce le cuprinde în sine, sau pentru mulțimea lăcuiitorilor ce sunt în iale, ci numai pentru procopsirea, priceperea, lumânarea, înțelepciunea și bunătațea, năravurilor cele bune, a lăcuiitorilor, să poate numi chiar mare și întru adevăr fericită. Ca să putem pricepe, și vede chiar cu ochii noștri, că adecă; împărăția aceia iaste fericită, a căreia supuși sunt procopsiți și luminați, iară aceia unde supușii zac în prostie și întru întunericul necunoștințelor cufundați, să căutăm istoriile și să asemănăm un neam sau vreo țară luminată și deșteaptă a Împărății Nemțești cu țările cele groaznice de mair a împărăției Turcești și alte împărății a răsăritenilor cu tatăl cel de obște ai țării, cu împreună putere și lucrare să străduiesc, a mijloci și a mișca, a înmulți binele de obște adecă: a tuturor, a toată țara, și intră neamurile cele slabe, mai și ticăloasă ce sunt supusă la stăpânitori, au tirani, au la cei ce sunt dedați cu totul desmirdărilor trupești din Asia.

Luminat lucru iaste dară, că ori ce împărăție, ori ce țară, sau societate de oameni cu atâta iaste mai fericită, pe cât va avea mai procopsiți, luminați lăcuitori, și pe atâta mai ticăloasă pe cât va fi mai proști, mai neprocopsiți lăcuitori iei; de aceea tot stăpânitorul înțelept ce într-adins din toată inima voiește să ferească țările și supușii săi în tot chipu trebuie să se străduiască, să-și procopsească și lumineze supușii săi cu învățătura științelor năravurilor bune, și a meștesugurilor,. Care procopsire trebuie să se înceapă din tinerețe; căci: cel ce vrea să-și facă sie grădină bună de pomi roditori, nu sădește pomi bătrâni, ci alege din cei tineri și îi altoiește cu mlădițe tinere de felii mai bun de pomi. Așa trebuie să facă, și cel ce vrea să îndrepte și să îmbunătățească oamenii, trebuie să înceapă de la copilăria tinerețelor, și în mintea lor cea tânără, și încă neînvelită de rătăcirii, credință deșartă și de ori ce lucru lesne primitoare, a vărsa cunoștințe folositoare, temeiuri și învățătura sănătoasă, procopsirea, creșterea cea bună au vă a tinerimei împreună foarte tare cu binele, sau rău nefericirea de obște a Împărăției, de aceia împărăția sau stăpânirea cea înțeleaptă nu poate lăsa procopsirea sau creșterea tinerimei sau a pruncilor numai în grija părinților, ce de multe ori au sunt nepricepuți; cum să-și crească bine pruncii săi, au sunt orbiți de dragostea pruncilor săi, nici nu poate socoti că creșterea pruncilor ar fi un lucru de jos, nebăgat în samă sau că destul s-au grijit de fericirea și datoria sa ce au avut în treaba aceasta, destul și-au plinit cu atâta că au rânduit anumite pedepse pentru călcătorii de lege, și făcătorii de rău și i-au pedepsit, ci cu mult mai vârtos va ținea a fi datori chivernisirei, ocârmuirii sale, cea mai mare și mai de frunte, ca pruncii din tinereță, de mici să se înceapă a să crește bine a să procopsi, a să deștepta întru învățături, și năravuri bune, ca așa să poată încuraja și călcarea legilor, și jalnica lipsă a pedepsei pe supușii săi; care sfârșit de laudă și mare îl poate ajunge stăpânirea, sau împărăția prin școli bine întocmite, care să fie bărbați harnici, și procopsiți, să învețe tinerimea în cele de lipsă; adevă: să-i crească bine, din care urmează că școalele sunt de folos, aduc folos pe sama obștii, împărăției, a țării, pe urmă.

4.a. Din școale izvorăște dobândă și pentru legea creștinească, căci cei ce cresc proști, și sălbatici fără învățătura, și procopsire în știință, și nici știința cea mare, li mai de lipsă decât toate științele, știința mântuirii de veac; adevă: a legii creștinești, nu o știu, nu o au învățat, și de aceea mintea, capul lor îl au fălit de rătăcire, credință deșartă și de cugete păgubicioasă, iară inima lor o au plină de fapte rele, unii ca aceia sunt care viețuiesc spre ocară legii creștinești, și vază și prețul ei îl slăbesc de nu înaintea tuturor, încă înainte celor mai slabi în credință.

Răutatea aceasta să poate înconjura prin școli bine întocmite, căci în școale capătruncii în tinerețele sale cele mai crude, când sunt mici de săvârșit după rânduiala Sf. Apostol Pavel, Luptele, hrana credinții, adevă: în școli învață pruncii încă de mici temeiurile credinței creștinești, și pe cum creștea vârsta și priceperea lor, așa pășesc și iei cu învățătura legii creștinești, învață dogmeșle și adevărurile credinței, nu numai a le zice de rost ca goangele și pe cât le ajută priceperea a le și înțelege, să învețe a avea la preți, la cinsti legea creștinească, a o cinsti, a o iubi, și să îndemne prin pilde spre aceia întocmite, a lucra, a face, a viețui după cum învață legea creștinească, și întru acesta chip în școală să cresc, să fac, să învață pruncii a fi

adevărați închinători și temători de Dumnezeu în Duh, întru adevăr, și în dragoste, viețuind după cum poruncește legea creștinească, spre lauda și mărirea ei, și din pilda lor alții încă să îndeamnă a o iubi, și a o primi cu toată inima.

Din care din toate luminat să cunoaște folosul ce-l aduc școalele pruncilor, părinților, țării, obștii, și legii creștinești, drept aceia iubiților părinți să mulțamiți din toată inima lui Dumnezeu, și prea milostivei împărății, și stăpânirii din afară, că ne-au învrednicit Dumnezeu a viețui într-o vreme ca aceia și sunt o stăpânire fericită și milostivă ca aceia, care cu milostivire mult au ajutat poruncilor, ca în toată parohia să fie școală, unde să învețe tinerimea lângă alte învățături, mai ales legea creștinească, să știe omu ce iaste datori lui Dumnezeu, Împăratului Stăpânirii, către Patria sa, către sine, și către aproapele său.

Deie-vă Dumnezeu și să depliniți datoria ce o aveți în lucrul acesta, ca așa părinți plinindu-și datoria sa, și pruncii asemenea cu toții să se învrednicească; zicând părinții, iată eu și pruncii care mi-au dat Dumnezeu, și ca auzind acel glas dorit al Mântuitorului, bine slugă bună și credincioasă, intră întru bucuria Domnului tău. Amin.

(alt scris: 569 An 1851)

A i se lăuda rostul

1

2

A. D. M.
Șaguna
2073

Șobșntape

Și în 16. Octombrie 1851, Căpitanul Jovanca Dedi
descrie pe locușii săi adică Șobșntape și
asubscrie de

Adrian Ciocărlan
Șobșntape



Șobșntape 21. Oct. 1851.

Șobșntape în șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape
Șobșntape Șobșntape Șobșntape

Șobșntape

7

mimik, na dambeni kape de arcia sag soci mi
 subpa bamanu, ub mic mi na usooaye re iacle
 mi soca na jarec, mi ne ad de foveare ppege
 ga, re abila, de elpind wogloj, ka ofe - mi
 na iacle de me foveid omot supod, na obly, na
 na pbadepi jarec, de m padelb na abila sa
 de fepirit, dea re mar doobvib Minitaal, na
 nonoyimj foveidape, mi re sowl arcia
 aq, mi fova, wogloj, kpa bapi orae, mi fin
 ind arcia amandaab, adebl: mi nonoyimj fove
 ree foveidape, mi mi wogloj, kpa dipiae
 ree sowe, mha: D' duocad ob uol idigia, na
 opi nio twalid bede ub duocadea ead de map
 fovee bamanuag - D' duocad twalid omot
 twalid bamanu bamanu mi fepirip' caac le
 bidape arii ne kmmb aacle mi ne laiaa
 ab de dorie - maza diu rei re biyarec aw
 map fi awm sapkiri, mi, mi' aadapa de fo
 re fepirip', teurid map ead, de map fi' na
 mewis, eape bapiri, foveot mi fepirip'
 map de duocad, adanki de map fi' omwad
 duocad' -

20 fveid sag ab teponi, wogloj duocad ob faw fi
 fipi, na duocad mi mwis eape fepirip'
 ad de bidape, ad diu duocad rad fovee
 motib, sine ab lu twalid duocad' de fepirip' d

8

mi mi' fepirip' fepiripag, dea d' de fovee suat dea
 duocad, ubi rei mi' suli' deust aag' exul dalepi a
 de wogloj de fovee, mi' fepirip' fepirip' ubi, mi' arcia
 so' bel hitea a o amshaj, a o cupi, wogloj kpa bapi
 hie mi o uol face, mwa, mi' wogloj kpa bapi, de mwis
 re mwa meci fowimj mi' d' lemi' fepirip' aag' ab, ad
 ubi wogloj kpa bapi' ad sowl.

21 fveid sag ab teponi, wogloj dea d' de fovee suat dea
 duocad, ubi rei mi' suli' deust aag' exul dalepi a
 de wogloj de fovee, mi' fepirip' fepirip' ubi, mi' arcia
 so' bel hitea a o amshaj, a o cupi, wogloj kpa bapi
 hie mi o uol face, mwa, mi' wogloj kpa bapi, de mwis
 re mwa meci fowimj mi' d' lemi' fepirip' aag' ab, ad
 ubi wogloj kpa bapi' ad sowl.

9

shige, dea' oape ob na re na pdrine, sowa fepirip'
 na ariid, de na uol re duocad ead de d' b' fepirip'
 fepirip' ubi. D' b' fepirip' aq pade' d' a wogloj bamanu
 eape aca epep' id, map ob na aind aale' ap' fepirip'
 d' ead ob de d' b' fepirip' pal' fepirip' bamanu op'
 mi' ubi sag diu fepirip' aca' pdrine' d' b' fepirip' d'
 mi' ead kpa bapi' sowl ead de bamanu fepirip' ubi
 la d' b' fepirip' fepirip' bamanu a wogloj ubi d' b'
 fepirip' d' ead: ubi ead duocad' mi' d' uacat, re na ad
 kupa d' ead ob d' b' fepirip' teurid' ead de d' ead
 eape fepirip' e ad, mi' d' b' fepirip' d' ead, mi' d' eape
 d' ead, mi' d' b' fepirip' d' ead, mi' d' b' fepirip' d' ead
 na iacle arcia o wogloj' na wogloj' d' ead' aac
 re kupa' re wogloj' ubi fepirip' teurid' wogloj
 d' ead' aale' re d' d' uacat' d' ead' uol d' b' fepirip'
 ead de d' ead' teurid' fepirip' ubi' d' ead' wogloj' d' ead

22 ead de d' ead' teurid' fepirip' ubi' d' ead' wogloj' d' ead
 ead de d' ead' teurid' fepirip' ubi' d' ead' wogloj' d' ead

10

fad fepirip' sowl, d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' aq
 na wogloj' foveidape, mi' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip'
 fepirip' sowl, mi' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip'
 ead de na wogloj' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip'
 kupa' ead' fepirip' mi' aca, mi' re' re' na' d' ead' d'
 ead' teurid' re d' b' fepirip' mi' d' ead' d' ead' aac
 d' b' fepirip' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' d' ead
 S. 9. ubi' aac' ead' ead' fepirip' nonoyimj' a' d'
 d' ead' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' d' ead' d'
 ead' d' ead' aac d' b' fepirip' d' ead' d' ead' aac
 d' b' fepirip' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' d' ead
 ree na d' b' fepirip' a wogloj' re' d' ead' aac d' b' fepirip'
 = ead' nonoyimj' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip'
 ubi' d' ead' re' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip'
 d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip' d' ead' d'
 ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip' d' ead' d' ead' aac
 d' b' fepirip' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip'
 d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip' d' ead' d' ead' aac
 d' b' fepirip' d' ead' d' ead' aac d' b' fepirip' fepirip'

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

ISTORIA OMENIRII CA ISTORIE A MÂNTUIRII ȘI DESĂVÂRȘIRII ÎN HRISTOS

VALER BEL

ZUSAMMENFASSUNG. *Die Menschheitsgeschichte als Heils- und Erfüllungsgeschichte in Jesus Christus.* In der heutigen pluralistischen Welt, die durch eine tiefgreifende dreifache Mutation, nämlich des Gesellschaftlichen, des Humanums und des Religiöses gekennzeichnet ist und zu dem postmodernen, globalisierten Mensch führt, der von seiner natürlichen Umwelt ent wurzelt und vom transzendenten Lebenssinn geleert wird, soll daran erinnert werden, dass der moderne Fortschritt von der iudisch-christlichen Glaubenstradition ermöglicht wurde. Denn sie hat ein lineares Zeitverständnis, in dem die Geschichte als Heilsgeschichte begriffen wird. Die Geschichte vollzieht sich im Dialog Gottes mit den Menschen und läuft auf ihre zukünftige Erfüllung zu. Die Spannung von Verheissung Gottes und derer Erfüllung konstituiert, nach israelitischen Geschichtsbewusstsein, die Geschichte überhaupt. Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus bedeutet, nach dem christlichen Glauben, die volle und endgültige Selbstoffenbarung Gottes. Jesus Christus ist das Ziel und die Erfüllung der Geschichte. Die ganze Menschheitsgeschichte ist also eine Heilsgeschichte die die Selbstoffenbarung und das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus als ihre Mitte hat.

Trăim într-o lume a pluralismului cultural și religios, a globalizării, unificării și integrării europene și planetare, și mai presus de orice o lume a unei mutații de civilizație. Această mutație se exprimă mai ales în mutația socialului, mutația umanului și mutația religiosului. "Marcată de mutații tehnologice amețitoare, de creșterea dezordinilor și destrămarea coeziunii sociale, de terorism, de violență, de forme noi de sărăcie, demoralizare și marginalizare, de creșterea pericolelor ecologice, lumea contemporană este o lume în curs de globalizare în primul rând ca rezultat al unei profunde mutații economice cu grave consecințe nu doar sociale și culturale, ci mai ales ontologice și existențiale."¹ În noua lume globalizată, economicul și tehnologicul se impun autoritar în fața tuturor celorlalte domenii: politic, social, cultural și religios, toate în declin. Scopul economiei devine producerea și acumularea monetară, totul se reduce la valoarea de schimb, urmând exclusiv legea profitului. "Omul mondial", homo economicus tinde să trăiască numai pentru producție și consum, golit de cultură, conștiință, politică, de un sens superior al vieții, de religie și orice transcendență². Fără un scop transcendent, "omul recent", postmodern golit de cer și de rădăcinat din identitatea sa naturală și culturală este nivelat și aservit conformist tehnostiinței și economiei pieței globalizate³.

¹ Arhid. prof. dr. Ioan Ică jr., *Părintele Dumitru Stăniloae – "clasic" al teologiei secolului XX și misiunea teologiei în Biserică și în societate*, în "Studia Universitas Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa", special issue, XLVII, 2002, p.25.

² *Ibidem*, p.26.

³ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 11-15.

Rădăcinile proceselor care au condus la formarea noii identități a “omului recent”, economic și minoritar al globalizării sunt mai profunde. Ele se găsesc în conflictul ontologic introdus de om între realitatea lumii create și a omului născut la viață în Hristos, al creștinismului, pe de o parte, și, pe de altă parte, realitatea tehnică, produsă artificial de om, el însuși format în retortele ingineriilor sociale, politice și economice ale secularismului, modern și postmodern. Însuși destinul credințelor religioase în lumea secularizată și globalizată este simptomatic.

Multe dintre ele, fie se repliază colectivist, identitar și antimodern în mișcări extreme de tip integrist sau fundamentalist, cu caracter radical, fie se dizolvă într-o religiozitate individuală, difuză, relativistă, anonimă și sincretistă, dezangajată eclesial și politic. Asistăm astfel la o reducere și secularizare a religiosului, la o dizolvare a lui în sentimente fie colective instrumentate politic și economic, fie private și centrate pietist și egocentric pe fericirea individuală. Se ajunge la o proliferare a religiozității paralele sub forma unor nebuloase mistico-ezoterice, a unor spiritualități magice, terapeutice și sincretiste; la o secularizare a oricărei religiozități prin apariția “religiilor fără Dumnezeu”. Creștinism și secularism, credință și rațiune, teologie și politică, Biserică și stat decad împreună odată cu pierderea speranței și a percepției unui timp liniar, orientat progresiv spre împlinirea lui eshatologică. Analiștii subliniază declinul și reculul simultan în Occident atât al creștinismului, cât și a formei lui secularizate (politicul democratic modern), generate în fond de o slăbire a tradiției iudeo-creștine⁴.

În pofida eforturilor misionare ale Bisericilor, tendința generală este spre un creștinism difuz, implicit, formal și improvizat. Credincioșii practicanți și conștienți de valoarea credinței lor reprezintă minorități, majoritarii fiind adepții unui creștinism difuz, fuzionat cu credințe paralele, fluctuante și nesigure dogmatic. În aceste credințe paralele, «Dumnezeu» nu mai înseamnă neapărat Sfânta Treime, ci la fel de bine o «energie» cosmică, Iisus Hristos nu mai este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu înomenit, mort și înviat, ci un «inițiat», un «iluminat» etc. Imaginarul creștinilor nominali în lumea globalizată este cel mai adesea compus din elemente creștine, cosmice, ținând de un eu sublimat și de valori ipostaziate (iubire, nonviolență, libertate, democrație, etc.), combinațiile fiind reglate de o logică pragmatică, ținând nu atât de împlinirea eshatologică, ci de bunăstarea și optimizarea personală aici, pe pământ⁵.

Conștiința modernă a omenirii, cu încrederea în capacitatea de a-și determina viitorul, dacă se recunoaște sau nu, este însă adânc impregnată de tradiția iudeo-creștină, bazată pe Revelația divină în istorie și împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii în Iisus Hristos și nu se poate explica fără aceasta. Căci credința seculară în progres presupune preponderent o înțelegere liniară a timpului și a istoriei, care are un început, presupune o dezvoltare și are o țință precisă. Dar această înțelegere liniară a timpului și a istoriei provine din Revelația iudeo-creștină și se întemeiază în special pe două afirmații fundamentale ale acesteia: 1) credința într-un singur Dumnezeu și 2) înțelegerea lui Dumnezeu ca Creator și Mântuitor a tot ceea ce există, Care cheamă pe oameni la comuniunea cu Sine și oferă mântuirea⁶.

⁴ Arhid. prof. dr. Ioan Ică jr., *op.cit.*, p. 26-27.

⁵ *Ibidem*, p.27.

⁶ Hans Schwartz, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal und Zürich, 1991, p.16.

Toate celelalte concepții despre lume și religii aveau o concepție ciclică despre timp⁷. Chiar și grecii, care au atins un nivel ridicat de cultură, n-au ajuns la o înțelegere liniară a timpului și a istoriei. Gândirea greacă era orientată spre trecut și era interesată în primul rând de legile originare de dincolo și de deasupra istoriei din care decurgeau evenimentele istorice într-o veșnică reîntoarcere. De aceea grecii nu erau interesați de un Dumnezeu stăpân al istoriei, ci mai mult de regularitatea și statornicia cosmosului care era dedusă din mișcarea corpurilor cerești. Cât de importantă este înțelegerea personal-monoteistă și în același timp universalistă a lui Dumnezeu se vede dacă, spre exemplu, comparăm credința iudeo-creștină cu parsismul. Deși în ambele religii istoria este înțeleasă ca o mișcare orientată spre viitor, dualismul strict dintre cele două zeități principale, Ormuzd și Ahriman, a împiedecat parsismul să urmeze ideea progresului.

Convingerea iudeo-creștină despre progresul istoric se întemeiază, dimpotrivă, pe înțelegerea istoriei ca istorie a mântuirii. Dumnezeul lui Israel nu este în primul rând o divinitate cauzală a trecutului, ci un Dumnezeu care făgăduiește un viitor nou. Faptul acesta se exprimă deja în Legământul veterotestamentar și devine mai clar prin periodizarea istoriei în timpul dintre Vechiul și Noul Testament⁸.

În contextul lumii contemporane, schițat mai sus, este important să subliniem și să conștientizăm faptul că întreaga istorie a omenirii este o istorie a mântuirii în și prin Iisus Hristos. Fără această conștiință și perspectivă, discrepanța enormă care există între progresul material și tehnologic, pe de o parte, și regresul spiritual, pe de altă parte, riscă să ia proporții care destabilizează grav și, în ultimă instanță, amenință existența umană însăși.

Istoria Vechiului Testament ca istorie a dialogului lui Dumnezeu cu poporul Său

Sensul istoriei se împlinește în comuniunea omului și a întregii creații cu Dumnezeu (1 Cor. 15,28). Acest sens se dezvăluie treptat și dinamic de la vechiul popor (Israel) la noul popor al lui Dumnezeu (Biserica lui Hristos), de la legământul lui Dumnezeu cu un singur popor la legământul cu noul popor al lui Dumnezeu, ales din multe neamuri, deschis tuturor popoarelor și caracterizat prin legătura iubirii și a comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos⁹, ca anticipare a împlinirii și desăvârșirii finale.

Vechiul Testament relatează o istorie prin excelență evenimentială¹⁰. Această istorie ne este transmisă în Tora, Profeții, Cărțile istorice și Cărțile sapiențiale al căror nucleu îl formează Psalmii. După credința transmițătorilor, dincolo de istoria relatată, din Vechiul Testament face parte în mod esențial lucrarea lui Dumnezeu și cuvântul Său pronunțat în ea și răspunsul omului, respectiv al poporului care-L invocă. Este adevărat că, în cărțile istorice, de la cartea Facerii la cărțile Cronicilor, istoria relatată conține texte în care un cuvânt al lui Dumnezeu este exprimat și în răspunsul, laudele sau lamentațiile omului. Dar structura Vechiului Testament arată că istoria relatată este determinată de lucrarea și cuvântul lui Dumnezeu pronunțat în ea și răspunsul celor pentru care și cu care se desfășoară această istorie¹¹.

⁷ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953, p.26.

⁸ Hans Schwarz, *op. cit.*, p.17.

⁹ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, Ed. Libra, București, 1997, p.38.

¹⁰ Gerhard von Rad, *Theologie de l'Ancien Testament I*, trad. française, Labor et Fides, 1963, p.111.

¹¹ Claus Westermann, *Theologie de l'Ancien Testament*, trad. française, Labor et Fides, 1985, p.6.

Istoria relatată a Vechiului Testament este o istorie a dialogului între Dumnezeu și om, în cadrul căreia o eliberare trăită constituie nucleul dialogului-legământ, fără ca acesta să se limiteze la acea experiență. Pentateuhul este împărțit în istoria originilor, istoria patriarhilor și istoria poporului. Începutul acesteia din urmă, relatat în Leșire și Deuteronom, este precedat de o introducere în care se exprimă exercitarea acțiunii lui Dumnezeu pentru lume și pentru omenire, acțiune care implică binacuvântarea lui Dumnezeu. În centrul Pentateuhului întâlnim cântarea de laudă a celor eliberați din robie, iar în centrul cărții istorice a Deuteronomului, precum și în cărțile istorice de la Iosua la 2 Regi, citim mărturisirea greșelilor a celor care au cunoscut judecata lui Dumnezeu. Armura cărților profetice nu pleacă de la cuvintele fiecărui profet în parte, ea depinde de cuvântul de respingere comună a tuturor profetilor (cuvânt la care se raportează mărturisirea greșelilor din Deuteronom) și de făgăduința mântuirii. Diversitatea expresiilor multiple a mesajului profetic trebuie înțeles plecând de la aceste constante. În Psalmi alternează două teme principale: laudele aduse lui Dumnezeu și lamentațiile omului aflat în necazuri. Deși cărțile înțelepciunii nu se încadrează în această textură de bază a teologiei veterotestamentare-deoarece ele nu au ca obiect prim și esențial dialogul dintre Dumnezeu și om-, conținutul lor teologic trebuie văzut în contextul creării omului: Creatorul oferă creaturii sale facultatea de a înțelege lumea și de a-și găsi drumul în ea, în dialog cu Creatorul¹².

Dialogul între Dumnezeu și om,-mai precis între Dumnezeu și creația sa, poporul său, omul-, care implică vorbirea și lucrarea reciprocă, constituie elementul constant al istoriei veterotestamentare. Acest dialog se exprimă într-o serie de acte, cuvinte și imagini¹³. De-a lungul întregii istorii, a salva, a judeca și a binecuvânta fac parte din acțiunea lui Dumnezeu, răspunsul omului se exprimă în lamentație, rugăciune și laudă; Dumnezeu este prezent aici de la început până la sfârșit.

Dumnezeu, Cel mărturisit în Vechiul Testament, este legat de istoria poporului Său, un popor ca toate celelalte, deci supus variațiilor și contingențelor istorice. Acesta este aspectul istoric al cărții. Și aceasta este rațiunea pentru care elementele dialogului dintre Dumnezeu și oameni se modifică în cursul acestei istorii; faptul, de exemplu, de a răspunde slujind lui Dumnezeu rămâne constant, în timp ce cultul suferă modificări. Această contingență apare de asemenea și în faptul că Dumnezeu care mântuiește este totdeauna și Cel ce judecă, dar Care mântuiește și judecă în interiorul unei istorii în care acțiunea salvatoare și judecătoare se modifică la fel ca și relația între cele două aspecte ale acestui act. Această coexistență a constantului și a variabilului înseamnă, de asemenea, că, pe de o parte, istoria dialogului dintre Dumnezeu și poporul Său, compusă din elemente permanente și din elemente mișcătoare, are un caracter absolut unic, iar, pe de altă parte, că aceste elemente pot constitui o conexiune între religia lui Israel și celelalte religii. Vechiul Testament exclude o separare strictă între istoric și religios. Acțiunea lui Dumnezeu este universală, ea cuprinde întreaga istorie a lumii, de la început până la sfârșit. Este imposibil de a distinge «istoricul» de acest eveniment global¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 7-8.

¹³ Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în: "Ortodoxia", XX, 1968, nr.3, p.347-377.

¹⁴ Claus Westermann, *op. cit.*, p. 9-11, passim.

Istoria Vechiului Testament se desfășoară în trei cercuri: 1) în centru se află istoria poporului lui Dumnezeu care corespunde istoriei politice, demonstrabilă istoric, ca istorie a unui popor printre alte popoare; 2) într-un cerc mai restrâns, ea este istoria family of man, a generațiilor de familii și a membrilor acestora în mediul lor personal, în întregime apolitică, relatată în istoriile patriarhilor și 3) în cercul mai vast, ea este istoria omenirii în ansamblul ei, grupată în popoare, pe întreg pământul, subiect al evenimentului originar în începutul ei și al apocalipsei în sfârșitul ei. De aceea istoria începuturilor (Facere 1-11) este corelată cu istoria patriarhilor (Facere 12-20) și cu istoria poporului (Ieșire și u.). Această concepție este exprimată clar mai ales în introducerea în istoria patriarhilor (Facere 12, 1-3), unde făgăduința făcută lui Avraam, departe de a se limita la Israel, poporul lui Dumnezeu, se aplică retrospectiv națiunilor născute din ramificarea omenirii (Facere 10): „și'ntru tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului”. (Facere 12,3)¹⁵.

Teologul protestant, profesor de Vechiul Testament la Heidelberg, Claus Westermann arată că aplicarea conceptului de istorie a mântuirii, elaborat în secolul al XIX-lea, istoriei Vechiului Testament nu avantajează și, cu atât mai puțin, el nu trebuie să fie un factor decisiv pentru interpretarea acesteia. Căci, spune el, „spre deosebire de un concept restrâns de istorie a mântuirii, Vechiul Testament vorbește despre evenimentul dintre Dumnezeu și om, care nu s-ar putea restrânge la acte salvatoare. Este adevărat că istoria poporului Israel începe printr-un astfel de act al lui Dumnezeu și că mărturisirea lui Dumnezeu ca Mântuitor rămâne determinantă în ea până în Noul Testament; dar Dumnezeu ca Judecător stă alături de Dumnezeu ca Mântuitor și binecuvântarea divină – imposibil de a o integra sau subordona actelor salvatoare – se adaugă acțiunii lui Dumnezeu ca Mântuitor și ca Judecător. Ceea ce apare în structura Pentateuhului, ca centru al său (Ieșire și Numeri), este determinat în mod principal de actele salvatoare ale lui Dumnezeu, în timp ce cadrul său (Facere și Deuteronom) este marcat de binecuvântare. O interpretare a Vechiului Testament care s-ar restrânge la istoria mântuirii presupune că acțiunea lui Dumnezeu ca acțiune salvatoare rămâne, în esență, aceeași o dată pentru totdeauna și că ea se raportează la importanța numerică, invariabilă a poporului. Ori particularitatea istoriei relatate în Vechiul Testament rezidă precis în faptul că acțiunea nu este aceeași de la început până la sfârșit și că nu se raportează totdeauna la același număr de oameni; într-o accepțiune universală ea include mai degrabă toate formele comunitare esențiale ale istoriei umane în cadrul cărora poporul lui Dumnezeu și istoria lui ocupă un loc central: familia, tribul, poporul și comunitatea culturală și astfel, dincolo de acestea, omenirea în ansamblul ei. Toate domeniile vieții participă la această istorie, adică economia, cultura, obiceiurile, viața socială, politica; toate aceste aspecte ale vieții sunt cuprinse în dialogul dintre Dumnezeu și om.¹⁶

Claus Westermann are dreptate, în afirmațiile lui, deoarece conceptul de istorie a mântuirii, elaborat în teologia apuseană, este tributary tradiției apusene care a redus înțelegerea mântuirii la salvarea și împăcarea omului cu Dumnezeu, pierzând din vedere progresul duhovnicesc, desăvârșirea și îndumnezeirea omului. Or, noțiunea de mântuire este mult mai cuprinzătoare, așa cum s-a conturat clar în Noul Testament

¹⁵ *Ibidem*, p.11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 12.

și s-a transmis în tradiția răsăriteană. Ea implică atât salvarea sau eliberarea omului din robia păcatului și a îndepărtării lui de Dumnezeu, cât și desăvârșirea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos.¹⁷ Mântuirea implică, așa cum observă Westermann, lucrarea lui Dumnezeu Cel ce binecuvintează, judecă și mântuiește omul în toate împrejurările vieții, precum și istoria în ansamblul ei.

Dumnezeu lucrează prin creatură, se folosește liber de ea, deși lucrarea Lui depășește totdeauna scopurile lucrării creaturilor. De aceea, istoria este ca istorie nu numai a mântuirii ci și a judecății, care demonstrează granițele emancipării omului de Dumnezeu¹⁸. Conștiința că Dumnezeu lucrează mereu nou, că El este Dumnezeu viu și personal, constituie pentru Israel baza înțelegerii realității ca istorie ce curge liniar spre ținta ei finală. Dar structura înseși a acestei istorii nu este totuși prin aceasta precizată.¹⁹ În credința lui Israel, în cadrul realității, care este marcată de lucrarea continuă și mereu nouă a lui Dumnezeu se naște istoria prin aceea că Dumnezeu face făgăduințe și le împlinește. Astfel istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduință și împlinire. Prin făgăduință istoria este îndreptată ireversibil spre împlinirea viitoare. Această structură a istoriei se exprimă în modul cel mai pregnant în Deuteronom 7,8 u, astfel: „Dar pentru că Domnul vă iubește și pentru că El își ține jurământul cu care li S-a jurat părinților voștri, de aceea v'a scos Domnul cu mână tare și cu braț înalt și te-a scăpat din casa robiei, din mâna lui faraon, regele Egiptului. Și vei cunoaște că Domnul, Dumnezeul tău, El este Dumnezeu, Dumnezeu credincios, Cel ce păzește legământul și mila pân' la a miilea neam, către cei ce-L iubesc și-I păzesc poruncile”. Ca El să fie cunoscut, este aici scopul lucrării lui Dumnezeu în istorie. Lucrarea Sa izvorăște din iubire, pleacă aici de ea un jurământ al Său și are ca scop revelarea Lui, prin modul în care-și împlinește jurământul. Ceea ce se cuprinde aici, într-o formulare adâncă și plină de conținut, exprimă de fapt structura conștiinței istorice a lui Israel în general. Istoria se desfășoară în tensiunea dintre făgăduința lui Dumnezeu și împlinirea ei. Cursul ei, desfășurându-se în tensiunea dintre făgăduință și împlinire, orizontul conștiinței istorice, mereu lărgite, devine tot mai cuprinzător.²⁰ Conștiința istorică a lui Israel a fost orientată totdeauna eshatologic întrucât, pe baza făgăduințelor și peste toate împlinirile experimentate istoric, aștepta altă împlinire.²¹ Această așteptare a fost dezvoltată și accentuată mai ales de profeți. Mântuitorul Iisus Hristos, Apostolii și Evangheliștii au subliniat apoi legătura și continuitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament, arătând că această așteptare și făgăduințele s-au împlinit în Iisus Hristos, El constituind ținta istoriei.²²

¹⁷. A se vedea: Pr.prof.dr. Ioan Ică sen., *Curs de Teologie fundamentală și dogmatică* (dactilografiat), an IV, p. 4.

¹⁸. Wolfhart Pannenberg, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte*, în: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Wandenhoock & Ruprecht in Göttingen, 1980, p. 117.

¹⁹. Idem, *Heilsgeschehen und Geschichte*, în: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Wandenhoock & Ruprecht in Göttingen, 1979, p. 25.

²⁰. *Ibidem*.

²¹. *Ibidem*, p.28.

²². Hans Schwarz, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Brockhaus, Wuppertal – Zürich, 1991, 56.

*Iisus Hristos ținta istoriei***Împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii în Iisus Hristos**

a. Caracterul mărturiilor Noului Testament. Vechiul Testament constituie fundalul istoric pentru propovăduirea lui Iisus Hristos și a Noului Testament. Deși perspectiva eshatologică a Noului Testament nu poate fi înțeleasă îndeajuns fără cea a Vechiului Testament, totuși ea nu este pur și simplu o continuare a ideilor veterotestamentare. Continuitatea dintre Vechiul Testament și Noul Testament trebuie totuși accentuată pentru că: 1) Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob, Dumnezeul Vechiului Testament este Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos; 2) Noul Testament se ocupă mereu de făgăduințele care au fost date de Dumnezeu aceleiași comunități etnice în aceeași zonă geografică a pământului nostru, arătând că acestea s-au împlinit în Iisus Hristos. Însă în Noul Testament continuitatea lucrării aceluiași Dumnezeu este decisivă, în timp ce restricțiile etnice, și geografice dispar. Toți, fără deosebire, sunt invitați să participe la viitorul cel nou manifestat în Iisus Hristos.²³

Toate afirmațiile esențiale ale Noului Testament sunt legate de Persoana, viața, lucrarea și propovăduirea lui Iisus Hristos. De aceea, diferitele aspecte exprimate în cărțile Noului Testament sunt importante teologic în măsura în care sunt integrate și arată în ce măsură fac fructuos ceea ce s-a realizat în Persoana și viața lui Iisus Hristos. Dacă nu se reușește aceasta, există pericolul ca Iisus Hristos, Mântuitorul, centrul istoriei și al eshatologiei creștine să-și piardă centralitatea în viața și spiritualitatea creștină, să devină apoi neimportant și să se introducă idei străine.²⁴

Mărturiile Noului Testament despre Iisus Hristos sunt demne de crezare, deoarece Apostolii, în calitate de martori direcți ai Lui, L-au predicat așa cum L-au auzit, văzut și înțeles, inspirați de Duhul Sfânt: „Ceea ce era de la'nceput, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și ceea ce cu mâinile noastre am pipăit despre Cuvântul Vieții – și viața s'a arătat, și noi am văzut-o și mărturisim, și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat ...” (1 In. 1, 1-2). Evangheliile nu oferă reportaje biografice despre Iisus ci propovăduiesc, cu ajutorul materialului istoric, pe Iisus Hristos: „Iar acestea s'au scris, pentru ca voi să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu; și, crezând, viață să aveți întru numele Lui” (In.20, 31).

²³ *Ibidem*, p. 54.

²⁴ Pr. prof. dr. Ion Bria, „Spre plinirea Evangheliei”, Alba Iulia, 2002, p. 32: „Redescoperirea Ortodoxiei începe astfel cu readucerea persoanei lui Iisus Hristos în centrul credinței și spiritualității. Spiritualitatea creștină a cunoscut perioade de confuzie numai atunci când a ignorat u rmarea lui Hristos, capul tuturor virtuților, sau când doctrina hristologică a fost prezentată în formule și dogme care nu redau istoria lui Iisus din Nazaret (1 In. 1,1) – lumina care luminează pe orice om, pe Hristos – viața lumii. Credincioșii se închină la icoana lui Hristos – „pantocratorul”, pe cupola Bisericii, „Cel ce este”, fixată în iconostas – dar dincolo de acestea caută pe Emanuel care înseamnă „Dumnezeu cu noi”, pe Dumnezeu care ni s-a arătat nouă (stih la Florii), „Care ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă slujirea împăcării (2 Cor. 5,18). Cine este Dumnezeu, Care deși neajuns după ființa Sa veșnică, S-a arătat pe pământ și cu oamenii a locuit? Orice creștin trebuie să facă experiența lui Filip din Betsaida: “Am aflat pe Acela despre care au scris Moise în Lege și proorocii, pe Iisus, fiul lui Iosif din Nazaret” (In. 1, 15). Orice creștin trebuie să aibă experiența lui Natanael: “Rabbi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israel”. Iar Iisus i-a zis: “Adevăr, adevăr vă spun: de acum veți vedea cerul deschizându-se și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și pogorându-se peste Fiul Omului” (In. 1, 49-51).

Datele Noului Testament referitoare la Persoana, viața și lucrarea lui Iisus Hristos trebuie înțelese conform caracterului specific al scrierilor neotestamentare. Ele nu prezintă o biografie a lui Iisus în sensul actual, ci exprimă perspectiva apostolică asupra Persoanei și iconomiei mântuirii realizate în Iisus Hristos. Apostolii prezintă faptele și evenimentele din viața lui Iisus nu în ordine cronologică, biografică strictă, ci ca momente ale descoperirii iubirii și harului mântuitor al lui Dumnezeu față de noi, și etapele procesului mântuirii și îndumnezeirii noastre în Iisus Hristos. Ei n-au scris cu intenția realizării biografiei umane a lui Iisus într-o ordine cronologică, precisă, ci au relatat marile evenimente cu caracter decisiv din iconomia mântuirii. Autorii cărților Noului Testament au fost conștienți, pe de altă parte, că Persoana lui Iisus nu poate fi prezentată exclusiv ca o biografie umană, deoarece ei au experiat Persoana și lucrarea lui Iisus, care, în apropierea supremă de noi oamenii, depășesc limitele umanului. De aceea, Evangheliile au relatat nu istoria omului, ci istoria marilor evenimente ale lui Dumnezeu privind mântuirea noastră, prezentându-L pe Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Celui viu, întrupat pentru mântuirea noastră.²⁵ Aceasta este concluzia la care au ajuns Apostolii după învierea și înălțarea lui Hristos și după pogorârea Duhului Sfânt pe care o exprimă în fața căpeteniilor, bătrânilor și cărturarilor poporului în cursul procesului lor: „*fie-vă cunoscut vouă tuturor și întregului popor Israel că întru numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, pe Care voi L-ați răstignit, dar pe Care Dumnezeu L-a înviat din morți, întru El stă acesta sănătos înaintea voastră !... și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci sub cer nu este dat între oameni nici un alt nume întru care noi trebuie să ne mântuim*” (F.A. 4,10,12).

Cercetările istorico-critice neotestamentare au arătat că nu este simplu de pătruns dincolo de mărturiile autorilor textelor neotestamentare și de credința primei comunități creștine la Iisus Cel istoric, dinainte de înviere. Faptul acesta nu diminuează însă cu nimic valoarea mărturiilor Noului Testament despre Persoana, lucrarea și propovăduirea lui Iisus Hristos. Căci chipul evanghelic istoric al lui Iisus Hristos este chipul trăit, exprimat și definit de însuși Iisus Hristos și de Apostolii Săi. În Evangheliile, exprimarea și definirea acestui chip este preluată de Apostoli de la Iisus, încât nu se poate distinge exprimarea lui de către Hristos de exprimarea acestuia de către Apostolii Săi.²⁶ Fidelitatea cu care Apostolii au relatat chipul divino-uman al lui Iisus Hristos, prin preluarea acestuia de la Iisus însuși îi arată pe Apostoli ca martori adevărați al Lui, pentru că nimic nu este construit sau inventat de ei; totul este, pe de o parte, obiectiv și adevărat, iar pe de altă parte, se observă neputința lor de a reda întreaga taină a persoanei lui Iisus Hristos, bogăția învățăturilor și faptelor Lui minunate (cf. In. 20, 30; 21, 25)²⁷. Din punct de vedere formal nu se vede în Evangheliile nici o tendință de construire a unui chip al lui Hristos cu ajutorul fanteziei. Viața, cuvintele și faptele lui Iisus sunt redată cu mijloacele cele mai simple cu putință, fără nici o țășnire de entuziasm voit. Deși martori ai propovăduirii Lui și ai atâtor minuni extraordinare-mai ales a două dintre ele: vindecarea orbului din naștere (In.9) și învierea lui Lazăr, intrat în putrefacție (In.11,1-45)-, și cu toate că s-au convins din tot ceea ce vorbea și făcea că este Mesia-Hristos,

²⁵ Pr.prof.dr. Ioan Ică, *op. cit.* p. 14.

²⁶ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 12.

²⁷ Pr.prof.dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 18.

abia învierea Sa din morți a deschis ucenicilor accesul deplin la taina adevăratului Iisus Hristos-Dumnezeu și om. "Experiența învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea cu El după înviere, e baza «istorică» ce a dat ucenicilor posibilitatea să recunoască «istoricitatea» Lui ca Dumnezeu-Om și să o descrie ca atare".²⁸ Numai cu ochii credinței în învierea Lui, bazată pe comuniunea cu Hristos Cel înviat, au putut înțelege ucenicii taina persoanei și a lucrării Lui mântuitoare în toată plenitudinea ei, cât și taina scopului venirii Lui în lume, mântuirea și îndumnezeirea lumii prin har.

b) Conștiința de Sine a lui Iisus ca Mesia-Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

După cum reiese din Noul Testament, Iisus a avut o popovăduire proprie și conștiința că este Mesia-Hristos, Fiul lui Dumnezeu și o înțelegere a lumii și a istoriei care rezultă din propovăduirea și comportarea Sa.

El n-a acceptat la început să fie numit Mesia, deoarece contemporanii Săi aveau o concepție politică, etnică despre misiunea lui Mesia, considerând că aceasta are ca scop eliberarea de sub stăpânirea romanilor. Iisus n-a acceptat să fie rege, nici conducător al unei revoluții politice pentru a nu acredita o astfel de concepție greșită despre Mesia. De aceea, El a preferat să păstreze un timp tăcere în ceea ce privește identitatea Sa ca Mesia-Hristos: "Atunci le-a poruncit ucenicilor să nu spună nimănui că El este Hristosul" (Mt. 16,20; Lc. 4,41). Iisus a recurs în schimb la alte numiri echivalente, mai puțin încărcate politic și naționalist, pentru a-și mărturisi identitatea Sa ca Mesia-Hristos.²⁹

Între acestea, numirea sau titlul de Fiul Omului, întâlnit de 80 de ori în Evanghelii (și numai de 4 ori în afara lor), are un rol important. Titlul de Fiul Omului apare aproape exclusiv în cuvântările lui Iisus, dar aproape că nu este folosit de cei ce I se adresează lui Iisus. În iudaism era deja folosit acest titlu în contextul apocaliptic într-un mod clar conturat. În juridismul de mai târziu era importantă, în principal, funcția eshatologică a fiului omului ca judecător. Iisus și-a atribuit Sie-și acest titlu, a lărgit și modificat însă misiunea Fiului Omului, când a accentuat că va veni să judece toate neamurile (Mt. 24, 27-30). Pentru El, acest titlu nu exprimă numai o înălțare, ci și o smerire și îl leagă de funcția slugii Domnului care suferă (Isaia 53). Astfel, Cel care vine în lume într-un numele Domnului ca Judecător suferă pentru ea, ca reprezentant al ei, și o împacă prin aceasta cu Dumnezeu. Faptul acesta este exprimat foarte pregnant în Evanghelia de la Marcu 10,45 și Matei 20,28, unde se spune: "*că nici Fiul Omului n'a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți*"³⁰

Cuvântările lui Iisus despre Fiul Omului arată că: 1) Fiul Omului va muri și va învia; 2) Fiul Omului vine și mântuiește și 3) Fiul Omului are puterea de a ierta păcatele. Aceste cuvântări despre Fiul Omului nu sunt colorate cu nici o nuanță populistă sau naționalistă și descoperă identitatea lui Iisus ca Mesia-Hristos. Iisus este Fiul Omului care trăiește neconținut printre oameni, iar la sfârșitul veacurilor va veni ca Judecător și Mântuitor, cu putere și slavă multă, să judece vii și morții (Mt. 24, 27-30). Deși El ca Fiul Omului nu trăiește pe pământ în slavă, lucrările Lui arată deja cine este El. Fiul Omului este Domnul Legii (Mc. 2,28), El poate judeca și ierta păcatele (Mc. 2,10), El poate condamna și mântui. După Evanghelia de la Ioan, El chiar acceptă ca cineva să I

²⁸ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. IBMBOR, vol. 2, 1978, p. 23.

²⁹ Pr.prof.dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 15; Hans Schwarz, *op.cit.*, p. 57-58.

³⁰ Hans Schwarz, *op.cit.*, p. 58.

se închine și să-L adore (In. 9, 35-38). Deși această închinare-adorare (proskynesis), strict luat, era adusă numai lui Dumnezeu, Iisus ca Fiul Omului permite să I se aducă o asemenea adorare cultică.

Atitudinea oamenilor față de El ca Fiul Omului decide asupra viitorului acestora. De aceea timpul prezent este decisiv, căci este timpul Fiului Omului.³¹

Vorbind despre Mesia, Iisus arată că acesta este Domn al lui David, nu fiul lui David: *"Cum spun cărturarii că Hristos este fiul lui David?... însuși David îl numește pe El Domn; atunci, de unde și până unde este fiul lui?"* (Mc.12, 35-37). Iar în convorbirea cu femeia din Samaria, care, în așteptarea iudaică tradițională Îi spune: *"Știm că vine Mesia Care se cheamă Hristos; când va veni El, pe toate ni le va spune"*, Iisus Se descoperă direct: *"Eu sunt, Cel Care-ți vorbește* (In. 4,25-26)", corectând totodată, așteptarea mesianică obișnuită pe atunci, împărtășită și de samarineanca.

Dar cel mai clar, conștiința de Sine a lui Iisus nu se exprimă totuși într-un titlu, ci în faptul unic că El Se mărturisește ca Fiul lui Dumnezeu și Se înțelege pe Sine ca autorelevarea deplină și definitivă a lui Dumnezeu, și cu aceasta ca sfârșitul, împlinirea și desăvârșirea istoriei.³²

Iisus Și-a relevant treptat identitatea și misiunea Sa și i-a lăsat pe ucenicii Lui și pe cei ce vor crede în El, să se convingă liber de acestea din propovăduirea, faptele și momentele decisive din viața Lui.

Întrebat fiind de ucenicii lui Ioan Botezătorul: *"Tu ești Cel ce trebuie să vină, sau pe altul să așteptăm?"*, Iisus le-a răspuns: *"Duceți-vă și spuneți-i lui Ioan cele ce auziți și vedeți: orbii văd și schiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește; și fericit este acela care nu se va poticni întru Mine"* (Mt.11,3-6).

La întrebarea căpeteniilor poporului: *"Dacă tu ești Hristosul, spune-ne-o de-a dreptul?"*, Iisus le-a răspuns: *"Eu v'am spus, dar voi nu credeți. Lucrurile pe care Eu le fac în numele Tatălui Meu, ele mărturisesc despre Mine."* (In.10,24-25), căci *"Eu și Tatăl Meu una suntem"* (In.10,30). Iar la acuza de blasfemie cum că om fiind se face Dumnezeu, Iisus a replicat: *"Celui pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume voi îi ziceți: Blasfemiezi!, fiindcă Eu am spus: Sunt Fiul lui Dumnezeu. Dacă Eu nu fac lucrurile Tatălui Meu, să nu credeți în Mine; dar dacă le fac, chiar dacă nu credeți în Mine, credeți în lucrurile acestea, ca să știți și să cunoașteți că Tatăl este întru Mine și Eu întru Tatăl"* (In.10,36-38 și 14,9-11).

Iisus își descoperă identitatea și misiunea venirii Sale pe măsură ce S-a asigurat că Apostolii, ucenicii, sunt convinși de Cine este El. După mai mult timp de propovăduire și activitate minunată, El le pune întrebarea: *"Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? ... Dar voi, voi cine ziceți că sunt?"*, la care Simon Petru a răspuns: *"Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Cel viu!"* Iisus confirmă mărturisirea lui Petru: *"Fericit ești Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit aceasta, ci Tatăl Meu Cel din ceruri* (Mt. 16: 13,15,16, 17)". Astfel, după ce Petru îi mărturisește în numele tuturor Apostolilor, în părțile Cezareii lui Filip, credința că El, care-și zice Fiul Omului, este Fiul lui Dumnezeu, iar El confirmând aceasta spune că va întemeia ca atare Împărăția cerurilor pe care nici porțile iadului nu o vor birui *"a început Iisus să le arate ucenicilor Săi că El trebuie să meargă la Ierusalim și să pătimească multe de la bătrâni și de la arhierei și de la cărturari și să fie omorât și a treia zi să învie"*³³ (Mt. 16.21). Așadar, abia atunci face anunțarea anticipată a patimilor,

³¹ Ibidem, p. 59.

³² Ibidem

³³ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, p. 117.

morții și învierii Sale. Pentru întărirea credinței în ceea ce au mărturisit, El S-a schimbat apoi la față înaintea lor, și nu numai prin minunea însăși, ci și prin glasul Tatălui este confirmată această credință (Mt. 17, 5; Mc. 9,7). Condacul sărbătorii spune în acest sens: „În munte Te-ai schimbat la față și pe cât au putut ucenicii Tăi au văzut mărirea Ta, Hristoase Dumnezeule; pentru ca, atunci când Te vor vedea răstignit, să înțeleagă Patima Ta cea de bunăvoie și să propovăduiască lumii că Tu ești cu adevărat raza Tatălui.” După schimbarea la față le-a vorbit tot mai mult despre patima și învierea Sa, dar și atunci se întrebau: „*Ce înseamnă a învia din morți ?*” (Mc. 9,10). Numai după înviere, înălțare și pogorârea Duhului Sfânt, credința lor va deveni de neclintit și vor înțelege scopul venirii și misiunii Sale.³⁴

Mărturisirea lui Iisus că El este Fiul și Autorevelarea deplină și definită a lui Dumnezeu a atins punctul culminant și a dus la condamnarea Lui când El a răspuns la audierea arhierelui: „*Ești tu Hristosul, fiul Celui-Binecuvântat?*” cu cuvintele: „*Eu sunt, și-L veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Puterii și venind pe norii cerului*”. (Mc. 14,61-62; Mt. 26,63-64). Iisus a exprimat prin „Eu sunt” (ani hu, ego eimi) mai mult decât o confirmare. El a întrebuițat această formulă pentru a Se revela și-a exprima identitatea Lui cu Dumnezeu. Prin aceasta, Iisus a indicat asupra Lui însuși ca Autorevelarea deplină a lui Dumnezeu și a vestit că Împărăția lui Dumnezeu a venit odată cu El. Nimeni n-a crezut aceasta înainte de evenimentele pascale. Toți erau închiși în gândirea că apropierea lui Mesia și a eshatomului adia, dar și-au închis ochii față de prezentul imediat și așteptau totul în viitorul apropiat.³⁵ Chiar și unii dintre ucenicii Lui au mărturisit după moartea lui Iisus, cu adâncă resemnare: „*Iar noi nădăjduim că El este Cel ce avea să izbăvească pe Israel; și totuși astăzi este a treia zi de când s’au petrecut acestea*” (Lc. 24,21).

c) Mesajul eshatologic al lui Iisus despre Împărăția lui Dumnezeu. Propovăduirea lui Iisus a fost orientată complet eshatologic. El nu a dat totuși ascultărilor Săi o cronologie a timpului din urmă și nu i-a informat în detaliu despre ceea ce se va petrece cândva în viitor. Dimpotrivă, El a respins toate prezicerile în ceea ce privește timpul când urma să se arate sfârșitul lumii: „*Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl*” (Mc. 13,32). Deoarece în Iisus Hristos Dumnezeu a venit în această lume în maximă apropiere de noi, nu se mai poate amâna pregătirea pentru întâlnirea cu Dumnezeu până când viața noastră și lumea se vor sfârși, mai devreme sau mai târziu. Trebuie să fii, în timpul vieții acesteia, mereu pregătit pentru întâlnirea cu Dumnezeu. Iisus însuși este Ceea ce se așteaptă în întâlnirea viitoare cu Dumnezeu. De aceea, El a cerut oamenilor o decizie radicală pentru Dumnezeu în prezent, care este o decizie pentru Iisus Hristos și lucrarea Lui. Propovăduirea, Persoana și lucrarea lui Iisus formează o unitate care provoacă și cheamă la această decizie: „*Tu vino după Mine și lasă-i pe cei morți să-și îngroape morții*” (Mt. 8,22); „*Nici unul care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu*” (Lc. 9,62); „*și fericit este acela care se va poticni întru Mine*” (Mt. 11,6). Acestea sunt numai câteva locuri care arată necesitatea unei decideri imediate, aici și acum. Iisus Hristos este punctul decisiv al istoriei și nu viitorul ca în istoria făgăduințelor Vechiului Testament.³⁶

³⁴ Pr.prof.dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 16.

³⁵ Hans Schwarz, *op. cit.*, p. 60-61; Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Bd. 1, Gütersloh 1971, p. 239-243.

³⁶ Hans Schwarz, *op.cit.*, p. 55-56.

Caracterul decisiv al prezentului lui Hristos este lămurit de Iisus prin activitatea Sa. Când Ioan Botezătorul a trimis la Iisus pe doi dintre ucenicii săi ca să-L întrebe dacă El este Cel promis sau trebuie să aștepte pe altul, Iisus nu a indicat în răspunsul Său titlurile ce I se dădeau, ci lucrarea Sa: „*Orbii văd, șchiopii umblă, leproșii se curățesc, surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește*” (Lc. 7,22) a fost răspunsul Său. Cu această indicație, El S-a raportat la pasajele veterotestamentare care se refereau la timpul mântuirii (Isaia 35, 5 u.) Când a prefăcut apa în vin la nunta din Cana, cu această minune revelatoare a făcut referire la înțelegerea veterotestamentară a vinului ca simbol al timpului mântuirii. Iisus se prezintă ca Cel prin care s-a revelat mântuirea. El a vorbit și de vinul cel nou care nu trebuie turnat în butoaie vechi (Mt. 9,17). Timpul cel vechi a trecut și timpul mântuirii începuse. Altă dată Iisus a fost și mai clar: „*Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi!*” (Lc. 11,20) Cu Iisus din Nazaret a început Împărăția lui Dumnezeu. Ceea ce a fost așteptat de secole și a fost proiectat în viitor s-a petrecut acum. Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru, a spus Iisus.³⁷

El nu a chemat la o decizie imediată pentru că era un predicator important sau avea un astfel de mesaj, ci pentru că odată cu El a venit Împărăția lui Dumnezeu. Pe unul dintre cei doi tâlhari de pe cruce, care s-a întors spre El cu pocăință și încredere deplină, Iisus nu l-a mângâiat cu anumite promisiuni care se vor împlini cândva în viitor, ci l-a asigurat că va fi cu El astăzi în rai (Lc. 23,43).

Persoana, propovăduirea și activitatea lui Iisus cer o decizie imediată, cu consecințe imediate. Deși Iisus a accentuat caracterul decisiv al persoanei și lucrării Sale și al deciderii imediate pentru El, totuși El nu a anunțat că sfârșitul lumii ar fi început sau ar fi iminent. Așadar, în propovăduirea lui Iisus, viitorul nu devine fără importanță. Dimpotrivă, numai prin prezența lui Iisus Hristos, viitorul devine plin de sens, căci în Hristos Cel înviat și înălțat se împlinește ținta finală a istoriei: Împărăția lui Dumnezeu³⁸.

Situația crucială, decisivă care s-a produs prin moartea și învierea lui Iisus Hristos este exprimată pregnant în toate cărțile Noului Testament.

Cu învierea lui Hristos, pe de o parte Revelația lui Dumnezeu a atins punctul culminant și definitiv, pe de altă parte, ceva radical nou s-a produs în creația lui Dumnezeu și în istoria omenirii, căci lucrarea mântuitoare a lui Hristos cuprinde viața și istoria umanității în totalitatea ei.³⁹ Prin jertfa și învierea lui Hristos ceva radical nou s-a produs în starea și istoria umanității, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. În Iisus Hristos Cel înviat viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos viața și istoria omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului.⁴⁰

Astfel, întreaga istorie a omenirii este o istorie a mântuirii în care se disting trei perioade, toate având în centrul lor pe Iisus Hristos:

³⁷. *Ibidem*, p. 56.

³⁸. *Ibidem*, p.62

³⁹. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 92, 94.

⁴⁰. *Ibidem*, p. 92-93.

ISTORIA OMENIRII CA ISTORIE A MÂNTUIRII ȘI DESĂVÂRȘIRII ÎN HRISTOS

1) prima este cea a așteptării, a făgăduințelor și a pregătirii omenirii pentru venirea Mântuitorului. Ea ține de la cădere până la Bunavestire, când are loc începutul mântuirii noastre (Troparul Bunevestiri);

2) a doua, de la Bunavestire până la pogorârea Duhului Sfânt, în care Iisus Hristos realizează mântuirea universală, pregătind venirea Sfântului Duh și 3) a treia, de la pogorârea Duhului Sfânt până la a doua venire a lui Hristos. Este perioada interimară dintre realizarea mântuirii universale de către Iisus Hristos - în care s-a desăvârșit Revelația lui Dumnezeu și s-a împlinit ținta istoriei și scopul creației - și a doua venire a Domnului perioadă în care, prin credință și prin har, prin colaborarea omului cu harul mântuitor, istoria personală a creștinului este convertită în istoria lui Hristos, sau cum spune Sfântul Apostol Pavel, Hristos devine viața noastră.

Despre primele două etape am tratat în articolul de față, urmând ca despre perioada a treia, perioada interimară sau timpul Bisericii, să tratăm în partea a doua a temei propuse în titlu, în numărul următor al revistei noastre, în care vom arăta și consecințele ce rezultă pentru misiunea Bisericii în lumea contemporană.

PERSOANĂ ȘI COMUNITATE. RESPONSABILITATEA MORALĂ COMUNITARĂ

ȘTEFAN ILOAIE

ZUSAMMENFASSUNG. Die Person bekommt ihre gemeinschaftliche Verantwortung in der Familie, in der Gruppe den Freunden, in der Gemeinschaft, in ihrem Volk. Die Verantwortung für den anderen etwas ganz anderes von mir verlangt als das, was andere selber von mir verlangt oder für meine Verantwortung hält. Die gemeinschaftliche Verantwortung zeigt viel besser als die persönliche Verantwortung, dass dieses Begriff ein zweites Verhältnis hat: a. im Verantwortlichsein *für* einen anderen, b. im Verantwortlichsein *vor* einem Dritten besteht.

Trecerea de la unul la ceilalți, de la om la grupul uman, de la persoană la comunitate se realizează prin logica apartenenței și a participării, în mod treptat, a unuia la comunitatea celor mulți. Astfel, chiar intrarea în existență a persoanei se face într-un cadru comunitar restrâns dar extrem de important pe care-l reprezintă familia; aceasta participă la comunitatea locală ce îi este conferită drept cadru de împlinire dar și unul de experiență a răspunderilor comunitare pe care ea le are față de fiecare familie și față de comunitatea pe care ele o construiesc; descoperim apoi comunitatea etnică în care cea locală se înscrie și la împlinirile căreia participă, acest tip de comunitate găsim și modelul în neamul lui Israel, care a primit și a purtat răspunderea de a-i fi și a-i rămâne credincios singurului și adevăratului Dumnezeu (*Ieșirea* 19, 5-6, 8).

Iubirea este puterea divină care definește atât persoana cât și comunitatea în ceea ce fiecare dintre ele posedă în resorturile intime, dar și în raporturile pe care persoana le stabilește cu alte entități personale. Astfel că existența de tip personal a omului și așezarea structurală a acesteia în relație produc transcenderi succesive ale iubirii: de la eul personal la cel conjugal și, de la acesta, la eul etnic. Modalitatea de trecere de la persoană la comunitate și de la interesul persoanei pentru dezvoltarea personalității sale la stabilirea raporturilor cu comunitatea și la integrarea în specificul comunitar se realizează, treptat, prin accederea la comunitar și intrarea în comuniune.

Comuniunea familială. Trecerea de la statutul personal la cel comunitar se realizează mai întâi în cadrul familiei: "De la eul personal la eul conjugal, are loc prima transcendere care privește trecerea de la un raport pe care persoana îl are ea singură cu Dumnezeu la un alt raport, pe care ea îl are de asemenea cu Dumnezeu, dar în care este implicat și semenul iubit"¹. De la iubirea personală față de sine, persoana trece la iubirea celui care se situează în comunitate, iar cronologic pentru viața ei aceasta se întâmplă în cadrul și condiția deschise copilului de către familie și, pentru soți, datorită faptului că iubirea conjugală își dovedește în acest context caracterul ei de alteritate, reciprocitate și exclusivitate. Sistemul de relații interumane, păstrând în continuare caracterul lor personal, se amplifică și se depășește în exercițiul la care grupul familial

¹ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Teologia iubirii. I: Iubirea, taina căsătoriei*, Alba Iulia, 1996, p. 195.

îl "supune" pe noul ei membru; aici se descoperă alteritatea ca mod de a fi al persoanei în raporturile pe care le inițiază ea însăși ori în cele în care e cuprinsă, aici se cizelează asperitățile individualiste, aici dragostea pentru celălalt prinde rădăcini. Cadrul dezvoltat de familie este unic și tocmai de aceea extrem de important pentru nașterea și exercitarea spiritului comunitar, care urmează să fie dezvoltat apoi în grupurile comunitare mai mari: "Prima obligație a familiei este de a trăi cu fidelitate realitatea comuniunii, prin asumarea rolului constant de a dezvolta o autentică comunitate de persoane"².

Comuniunea etnică. Pe cea de a doua treaptă, tipul de transcendere a iubirii se face de la un tip comunitar la altă formulă a comunitarului: unitatea conferită de familie se înscrie în unitatea mai mare a neamului cărui familia îi aparține și în care nou născutul este deja în legătură cu înaintașii și cu urmașii lui. Ființa etnică își descoperă valoarea în specificurile dezvoltate în istorie de grupul uman a cărui unitate i-a fost conferită de sensuri comune de viață, dar ea reprezintă mai ales un mod spiritual de existență³. Familia se înscrie într-o anumită generație și ea, la rândul ei, într'un anume neam, iar înlănțuirile reciproce dintre persoanele care alcătuiesc familiile și generațiile neamului creează un specific duhovnicesc de acțiune, astfel că atât săvârșirea unui act cât și săvârșitorul, deși unicate, poartă amprenta elementelor definitorii pentru etnia în care se înscriu: "Viața spirituală are și ea caracterul național al subiectului care o trăiește"⁴.

Sensul și împlinirea responsabilității morale comunitare

Comunitatea se întemeiază pe tipul de relaționare stabilit între două persoane, împlinite duhovnicește de cel puțin o a treia, iar acest model și ideal se regăsește în Sfânta Treime. Întregul demers al comunității în devenirea sa către realizarea unității și schimbului axiologic dintre persoane se realizează pe temelia treimică. Inclusiv Biserica – întemeiată prin actul de iubire al lui Hristos dovedit în întrupare, învățătură, jertfă, înviere și înălțare – își are ultimul fundament în comuniunea de iubire a Tatălui, a Fiului și a Duhului. În treimea relațiilor care compun interrelaționările comunitare responsabile: eu-comunitate-Dumnezeu, direcțiile de intervenție ale persoanei sunt receptate și asimilate, se integrează în totul reprezentat de conștiințele altora care se înscriu în același comunitar și participă la demersul pe care grupul social îl împlinește înaintea membrilor săi, înaintea altor conștiințe comunitare dar în special înaintea lui Dumnezeu.

Responsabilitatea comunitară este mult mai complexă decât cea personală și e cauzată, firește, de revendicări cel puțin la fel de variate și de profunde.

Revendicarea persoanei pentru intrarea în comuniune. Din perspectivă umană, revendicarea, actul de chemare, solicitarea se produc mai întâi de către comunitate asupra persoanei care caută integrarea în comunitar, și se trăiește ca un corp de norme

² Papa Ioan Paul al II-lea, *Familiaris consortio. Exortăția apostolică despre obligațiile familiei creștine în lumea de astăzi*, 22 noiembrie 1981, I, 18. Vezi și studiul *Familie als personale Lebensgemeinschaft* semnat de Alois Baumgartner, în vol. *Welche Zukunft hat die Familie*, hrsg. Anton Rauscher, J.P. Bachem Verlag, Köln, 1995, p. 37-62.

³ "Ființa etnică nu este doar un mod de existență istorică, ci în primul rând un mod de existență spirituală. Ea aparține Împărăției lui Dumnezeu, alcătuiind o familie sau un popor de părinți și fii, de morți și de vii." – Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Ibidem*, p. 197.

⁴ Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939, p. 20.

interioare încărcate de răspundere, specifice grupului uman la care persoana aderă⁵. Revendicarea este resimțită ca o putere spirituală manifestată de comunitate, dar care nu-i este conferită acesteia numai de către numărul mai mare al membrilor în comparație cu singurul, cu unul, ci de calitatea pe care dragostea dintre ei o dezvoltă față de singularitatea în care persoana pretendentă se află. Dezvoltarea și trăirea responsabilităților în comunitate depinde în primul rând de calitățile pe care membrii grupului uman și le transmit unii altora, creând astfel punți de legătură între personalitățile lor. Revendicarea comunitarului acționează ca delimitare și atracție: delimitare a zonei duhovnicești în care comunitatea se înscrie și a felului de a fi al ei, complet altul decât al persoanei una; atracție către sine a entităților personale situate înafara comunității, produsă de calitatea complet alta conferită de sistemul de relații și de fluxul de cunoaștere și de dragoste dintre membrii care o compun. Comunitatea plină de răspundere față de sensul imprimat ei de chiar modul de a fi, îl solicită pe cel aflat înafara ei să i se alătore, arătându-i că responsabilitățile comunitare, de altă natură decât cele personale, deși sunt mai grele, conferă un mod mult mai înalt de viețuire și de împlinire. Asemănarea însăși se realizează numai în cadre ale comunitarului: "Precum unitatea esențială a lui Dumnezeu se realizează în iubirea personală, tot așa omul este chemat la asemănarea cu Dumnezeu realizând unitatea esențială cu toți oamenii"⁶.

Tot din punct de vedere uman, dar la scară mai mică, un tip de revendicare se produce și din partea persoanei aderente la comunitate, căci ea vine cu un anumit orizont de așteptări personale care, dacă sunt obiectiv bune și rezonabile, îi sunt solicitate de către ea comunității. Acest sens invers al comunității, de la mic la mare, depinde însă foarte mult de calitatea persoanei și de forța personalității sale morale, el producându-se numai dacă valoarea duhovnicească a trăirilor persoanei sunt puternice sau extrem de puternice, de maniera în care comunitatea se îmbogățește în mod sensibil prin intenția persoanei de a i se alătura și prin realizarea comuniunii cu ea. Altminteri, calitatea comunității deja existente și revendicarea produsă de ea vor domina revendicarea persoanei ce aderă la starea comunității. Persoana aduce cu ea, în comunitate, și responsabilitățile sale, care trebuiesc oricum împlinite. Dar dacă acestea – cum ar fi: descoperirea unui sens duhovnicesc mai înalt, urmărirea intereselor sociale de grup, dezrobirea politică de sub stăpâniri străine –, deși având caracter personal, devin interesante și determinante pentru binele comunității, sunt impropriate și revendică, printr'o singură persoană, comunitatea în întregul ei. Cel mai adesea însă, revendicarea produsă de persoană asupra comunității este, la rândul ei, o revendicare specială produsă de Dumnezeu asupra omului; așa avem, spre exemplu, modelul chemării speciale a lui Moise de a scoate poporul lui Israel din Egipt, solicitare pe care el a manifestat-o apoi asupra comunității (cf. *Ieșirea* 3).

⁵ Despre modul în care persoana îi aparține unui popor, Soloviov scrie: "Într'o anumită fază de dezvoltare la care a ajuns umanitatea, apartenența unei persoane la un anumit popor se fixează prin actul propriu al conștiinței de sine și al voinței". – *Îndreptățirea binelui*, Humanitas, București, 1994, p. 347. Acestui context al apartenenței îi lipsește însă elementul spiritual determinat de credință, de tradițiile dezvoltate într'o comunitate de acest gen, de limbă etc., care situează persoana într'o legătură realizată nu doar dinspre ea către alții – cum sunt conștiința de sine și voința –, ci și de la ceilalți către ea, nu doar pentru contemporani ci ca sens ce-i unifică pe cei trecuți în veșnicie cu cei încă nenăscuți.

⁶ Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, Alba Iulia, 1997, p. 55.

Revendicarea supremă îi vine însă comunității din partea lui Dumnezeu Cel în Treime, chemare realizată concret prin jertfa Fiului: "Și cântau o cântare nouă, zicând: ... cu sângele Tău/ I-ai răscumpărat lui Dumnezeu/ oameni din fiecare seminție și limbă și popor și neam" (*Apocalipsa* 5, 9). Este solicitarea șezată în adâncul ființei personale de a urma modelul treimic de viețuire și de a-l trăi în limitele umanului; de a dezvolta sistemul de raportare la cel de-al doilea prin îndrumarea celui de-al treilea; de a renunța nu la identitatea ta ci la asperitățile tale nefolositoare; de a dăruia pentru ca să primești și de a primi pentru a dăruia mai departe; de a iubi fără limite și gratuit. Dar este și o solicitare așezată de Dumnezeu dincolo de dialogul său duhovnicesc cu fiecare persoană, o chemare pe care o descoperim în resorturile intime pe care fiecare comunitate le posedă în virtutea existenței sale; așa, spre exemplu, familia își cunoaște și își revelează scopul, sensul și răspunderile, deodată, din chiar actul întemeierii și abia apoi, pe parcurs, din tradiția vie. Prin sensul pe care-l urmează, orice comunitate își recunoaște solicitarea care-i vine direct de la Dumnezeu și, ca în cazul persoanei, va recunoaște că tot de la El îi vine și parte din puterea împlinitoare: "Dumnezeul nostru să vă facă vrednici de chemarea Sa și cu putere să' mplinească toată bunăvredirea voastră de a face binele și toată lucrarea credinței voastre" (*2 Tesaloniceni* 1, 11).

Revendicarea divină îi impune comunității responsabilități care privesc mai întâi devenirea ei interioară: *familiei* pentru a produce echilibrul dintre diferitele persoane, pentru a iniția și a dezvolta spiritul comunitar și pentru a perpetua neamul omenesc; *etniei* pentru a defini mântuirea fiecăruia în specificul conferit de datele dezvoltate de strămoși și cu sarcina de a-i influența benefic pe urmași; *neamului omenesc* pentru a se întoarce, din și la Providență, ca o unitate de sine, în iubirea mântuitoare de către care a fost creat⁷. Revendicarea divină se manifestă prin fiecare membru care compune comunitatea: fiecare persoană simte – chiar în revendicarea sa personală – că este chemată de fapt la participarea la starea de comuniune a grupului, mai mare sau mai mic ori prin cel mic la cel mai mare, la dezvoltarea acestei stări și la sfințirea, prin unul, a tuturor. Astfel, solicitarea la răspunderea colectivă se sprijină pe răspunderea personală. Dar solicitarea lui Dumnezeu către împlinirea răspunderilor comunitare se face mai ales prin cel pus ori ales să conducă o comunitate, prin elita spirituală, socială și politică, în care regăsim transcenderea responsabilității personale prin cea comunitară, împlinirea celei dintâi prin cea din urmă, asumarea de către persoană a sensului devenirii comunității înseși.

Împlinirea responsabilităților comunitare

Acest tip de responsabilități se împlinesc după ce revendicarea de tip comunitar își dovedește forța, se impune și domină viața interioară a persoanei. Ca parte a comunității, persoana va activa în cadrul acesteia puterile sale de acțiune și va participa prin lucrarea sa responsabilă la responsabilitatea pe care comunitarul și-a asumat-o. Cel mai adesea, o responsabilitate personală este și comunitară, dacă luăm în considerare partea ei formală: de unde vine solicitarea, cum și de către cine se îndeplinește, către cine se îndreaptă, care îi sunt efectele. Și în sens duhovnicesc realitatea este aceeași: responsabilitatea are întotdeauna și un caracter comunitar: îndeplinită sau nu, efectele

⁷ "Nașterea și durata etniei, în creștinism, nu mai atârnă de un fel de instinct întunecat, de un suport rasial, ci de modelarea 'în Hristos' a elementului uman natural, care îi conferă etnicului o vedere spirituală de armonizare cu Providența divină". – Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Op. cit.*, p. 41.

ei bune sau rele depășesc de fiecare dată cadrul personal de viață și influențează viața interioară.

Pe de o parte, unele responsabilități personale vor deveni prin lucrarea și efectele lor împliniri ale răspunderilor comunității, influențe pozitive asupra semenilor, exemple demne de luat în seamă; pe de altă parte, răspunderile comunitare, dar cu sensul de "în numele comunității" se îndeplinesc prin asumarea deplină de către persoană a acelor răspunderi, prin preluarea lor asupra sa în locul întregului, prin împlinirea de către unul a responsabilității pentru toți ceilalți. Responsabilitatea comunitară se derulează ca un amplu proces social de acumulare a darului fiecăruia de către ceilalți, de formare a unui singur concept moral conform cu cerințele comunității și specific acestuia și, apoi, de acțiune și intervenție a tuturor în spațiul și timpul propriu, în calitate de entitate socială distinctă, cu conștiința îndeplinirii unei misiuni sfinte. În comunitate, fiecare îl influențează pe fiecare, unul îi influențează pe toți și toți pe unul⁸. De aceea, acțiunea realizată de responsabilitate întărește spiritul de comuniune prin dependența pe care o impune între persoane: starea de "a-fi-în-dependență" reprezintă o limitare, dar și o deschidere, aduce cu sine vederea celorlalți pentru introspecția sinelui iar răspunderea personală întărește răspunderea comunității.

Direcția către care se împlinește responsabilitatea comunitară este, mai întâi, cea față de Dumnezeu. Dacă revendicarea supremă de responsabilizare îi vine comunității din partea Lui, sensul împlinirii va constitui răspunsul comunitarului la solicitarea primită. Comunitatea este responsabilă față de Dumnezeu de sporirea pe care a reușit-o în receptarea misiunii sale, de îndeplinirea acesteia, de dezvoltarea iubirii dintre membri, de pierderea vreunui dintre ei, de orice neajuns care prejudiciază binele personal și comunitar.

Există apoi o răspundere a comunității față de fiecare component uman al ei, caz în care se manifestă responsabilitatea celor mulți față de cei puțini ori chiar față de unul, pentru prejudiciile spirituale pe care acesta a fost nevoit să le primească, pentru neajunsurile ce i s'au făcut. Este cazul sclaviei medievale ori a celei moderne, spre exemplu, unde partea majoritară a comunității care cunoaște și aplică fenomenul este responsabilă de subjugarea celor puțini.

Nu în ultimul rând semnalăm și sensul răspunderii pe care persoana îl are în fața comunității pentru neîndeplinirea misiunii încredințate ori asumate, prin care a adus prejudicii nu doar devenirii sale proprii ci tuturor celor care sperau în asumarea rolului și îndeplinirea lui de către unul. Înșelarea voită a așteptării celor mulți produce sărăcirea încrederii în oameni, induce slăbirea dragostei și sparge unitatea comunității. În același context, se poate vorbi și despre urmările pe care fapta bună a persoanei le are pentru comunitate, construcția și așezarea în bine, dar nicidecum în sensul că ea, una, ar putea face întreg binele în numele tuturor, ci că ea îl sprijină doar și că el devine bine prin lucrarea tuturor⁹.

⁸ "Fiecare dintre noi este, într'un anume înțeles, mântuitorul semenului său." – Pr. Prof. Dr. Dumitru Belu, *Despre iubire*, Editura Omniscop, Craiova, p. 115.

⁹ "Chestiunea așubiectivismului și a comunitarului are un dublu aspect, referindu-se nu numai la posibilitatea individului de a atinge desăvârșirea prin eforturile sale morale, ci și la întrebarea dacă numai datorită acestor eforturi singulare ceilalți, moralicește inactivi, ar putea fi determinați să înceapă și ei să acționeze în același sens." – Vladimir Soloviov, *Îndreptățirea binelui*, ed. cit., p. 297.

Un sens indirect – dar extrem de important mai ales pentru viețuitorii din postmodernismul individualizant – un sens pe care-l impune numai tipul de relații comunitare este responsabilitatea pe care persoana o primește din partea comunității, numai pentru faptul că face parte din ea. În această situație, firele nevăzute ale raporturilor persoanei cu ansamblul comunității îi determină celei dintâi responsabilitatea pentru fapte pe care ea nu le-a săvârșit. A te număra printre membrii unei comunități, a te identifica cu scopul ei, a activa la creșterea în comuniune, îi conferă persoanei și scăderea din comuniune, atunci când aceasta se produce din vina altora: vina celor mulți este și vina unuia, căderea lor din comunitar va fi și căderea lui, răspunderea celor mulți și cauzată de ei devine și răspunderea celui singur și neimplicat direct¹⁰. Astfel, toți germanii sunt vinovați de atrocitățile celui de-al doilea război mondial, deși ele au fost produse “la comandă” și de către cei puțini¹¹; toți românii sunt responsabili de săvârșirea, după 1989, a peste 12 milioane de avorturi, în neamul lor și de către acesta. Sensul răspunderii în comunitate și împreună cu ea este determinat de înscrierea persoanei într’un cadru moral comun, ale cărui elemente se regăsesc la toți membrii comunității, ca și în faptul că se produce aceeași influență atât în bine cât și în rău, atât de la persoană la comunitate cât și de la comunitate la persoană.

Complexitatea răspunderii comunitare în comparație cu cea personală rezidă nu doar în tipul de revendicare și în cel de împlinire, ci și în acela al efectelor, căci neîmplinirile responsabilității comune trec mult dincolo de spațiul geografic și temporal al persoanei și transcend omul și timpul vieții sale, regăsindu-se în comunitatea de acum dar și în generațiile succesive ce vor urma.

Răspundem de fapta noastră în mod personal, dar de cele mai multe ori ea are efecte și asupra altor persoane și de aceea devenim – cu voia sau fără voia noastră – responsabili și față de comunitatea în care trăim. A răspunde în fața comunității înseamnă în primul rând a da seama în fața lui Dumnezeu de răul săvârșit, de efectele negative ale acestuia asupra semenilor, de urmările pe care acum nimeni nu le mai poate opri. Săvârșirea unei fapte reprezintă actul de intrare a ei în istorie și în realitatea din care nu mai poate fi retrasă nici ea nici repercursiunile sale. Responsabilitatea comunitară se prezintă astfel ca un complex de interrelaționări reciproce stabilite de comun acord ori impuse de revendicarea căreia îi răspunde, un loc în care se regăsesc calitățile și lipsurile tuturor și în care “a răspunde pentru altul” se identifică cu “a răspunde pentru tine”.

Împlinirea responsabilității comunitare prin persoană

În modul existenței sale personale, omul este responsabil de faptele sale pentru că acestea îi definesc personalitatea morală în raport cu sine, cu semenii și cu Dumnezeu. Responsabilitatea comunitară se împlinește în urma aceleiași revendicări ca în cazul celei personale, numai că solicitarea puterii divine asupra omului cuprinde **în nuce** complexitatea raporturilor responsoriale presupus de varietatea relațiilor sociale în mijlocul cărora persoana este cuprinsă. De asemenea, chiar dacă este integrat în comunitate, omul trăiește simțul de răspundere tot în mod personal, tot ca pe o chemare ce i se adresează direct, doar că acum el are calitatea de membru al corpului

¹⁰ Responsabilitatea întregului neam omenesc pentru păcatul strămoșesc, deși posedă elemente pentru a se înscrie în categoria responsorială la care ne referim, are totuși un alt caracter, determinat de marea diferență că acea răspundere este ontologică, pe când aceasta este morală.

¹¹ Vezi Karl Jaspers, *Conștiința culpei*, în vol. *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 34-80.

social, amploarea acestuia rămânându-i în cea mai mare parte necunoscută. Persoana se cunoaște pe sine într'o bună măsură; dar aspectul imposibilității cuprinderii totale a sferei sociale – din care ea face parte într'un fel sau altul – atrage după sine neputința urmăririi efectelor care se întind de la fapte, prin semenii cu care vine în contact, în trupul societății, și a modului în care devine astfel responsabilă de ele.

Cuprinderea persoanei în comunitate și prezența ei în acest cadru social cu personalitatea morală specifică și, de asemenea, întâlnirea cu alte personalități, îi descoperă sensul divin al responsabilității. Acesta rezultă din bogăția spirituală pe care comunitatea o conține, din frumusețea participativă a unuia la dragostea celorlalți, din sensul jertfirii de sine și din împlinirea pe care numai iubirea pentru celălalt i-o poate conferi persoanei. Faptul că sunt responsabil de aproapele meu și de toți cei cu care vin în contact, ba mai mult: și de cei cu care nu voi veni niciodată în legătură directă dar cărora faptele mele le vor aduce atingere în vreun fel, arată forța absolută a responsabilității ca realitate așezată de Dumnezeu în om și în comunitate pentru crearea interdependențelor întregii omeniri, care este unitară în creare, în lucrarea și în împlinirea date, ca și în scopul sfințitor¹².

Omul își definește statutul de ființă comunitară ca așezare în mijlocul altora pentru binele lui și al celorlalți și se raportează la ei în același mod în care, în cazul responsabilității personale, se raportează la sine. Când lucrează în numele său propriu, persoana își așează faptele sale mai mult sau mai puțin reușite în legătură cu ființa sa, ele fiind "faptele mele" ori "ale tale", primind deci caracterul persoanei care le săvârșește, fiind în mod indestructibil legate de ființa care le-a dat viață și definindu-i personalitatea morală. Viețuitor în comunitate, omul este însă săvârșitor al faptei și pentru alții și în numele lor, uneori chiar în locul lor, actul său depășind astfel sfera imediată a subiectului. Cu privire la clădirea în bine a aproapelui, Sfântul Ioan Gură de Aur sfătuiește însă ca mai întâi să fie întărită în bine persoana însăși prin lucrarea binelui pentru ea, urmând ca abia apoi să-și îndrepte atenția asupra faptei săvârșite pentru alții: "Omul nu trebuie să fie de folos numai lui, ci și altora. Răsplata, apoi, nu-i aceeași; altă răsplată primește cel care săvârșește fapte numai spre folosul lui și altă răsplată primește cel care săvârșește fapte și spre folosul altora... Trebuie, dar, împlinite bine și una și alta. Săvârșește tu mai întâi fapte bune și așa treci la purtarea de grijă a celorlalți! Pentru asta a pus Domnul săvârșirea faptelor bune înaintea învățării pe alții (Luca 4, 23), arătând că așa mai cu seamă vei putea învăța și pe alții."¹³ Fapta mea

¹² Părintele Stăniloae arată, în acest sens: "Cine m'a făcut să fac dependentă de mine însumi soarta mea și a altora? Un for superior m'a făcut dependent de El, dar în libertate, căci pot răspunde într'un fel sau altul răspunderii ce a sădit-o în mine față de El, desigur cu riscuri grave când nu răspund sau nu răspund cum trebuie. M-a făcut ca pe o ființă de care depinde soarta mea și a altora. Răspunderea e un mod prin care Dumnezeu ne leagă între noi, dar în El și în libertate." – Nota 488 la *Scrisoarea duhovnicescă* 331 a Sfântului Varsanufie, *FR* 11, p. 344-345.

¹³ *Omilia la Matei* 16, 4, în vol. *Scrisori* III, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, col. "Părinți și Scriitori Bisericești" vol. 23, p. 202. Sfătuirea aceasta nu implică nicidecum vreun aspect egoist al faptei bune ori unul de însingurare a persoanei și de introducere a distanței dintre ea și comunitate, ci numai îndepărtarea riscului ca nu cumva persoana, nefiind suficient de pregătită și întărită în lucrarea binelui, să cadă în cursa vrăjmașului, care se poate folosi de aproapele și de lucrarea pentru el – altminteri o acțiune bună, în esență – pentru a-l îndepărta pe subiect de Bine prin smintială.

influențează fapta aproapelui în mod direct sau indirect; de aici trecerea ei poate fi stopată, dar poate fi și facilitată înspre alții care, voit sau nevoit, se întâlnesc cu actul meu ori cu urmările lui; iar parcursul acesta, mai mult sau mai puțin sinuos, rapid ori mai lent, poate continua la nesfârșit. Dată fiind procedura identică a fiecărei fapte și a tuturor acțiunilor de acest gen ale tuturor oamenilor, descoperim că – din punct de vedere moral și mai ales prin prisma responsabilităților personale unite în cea comunitară – comunitatea lucrează asemenea unei singure ființe: prin persoanele care o compun ea, un corpus unitar, săvârșește fapte, le dă viață, le trimite în lume, dar este și responsabilă pentru ele. Comunitatea – mică sau mare, de altădată sau de astăzi, mai trează sau mai puțin trează – ca ființă de sine stătătoare este reprezentată de imaginea unei identități în care, dacă faptele există, și răspunderile trebuie să fie asumate. Iar cei care se simt chemați la aceasta sunt tot persoanele, dar acum în calitatea lor de membri ai colectivității, cu atribuții specifice primite fie de la ea prin persoanele care o alcătuiesc, fie prin instituțiile care, de comun acord ori prin autoritatea organizațiilor lumesti recunoscute, funcționează și gestionează grupurile umane. Grup uman compact regăsit în sensuri comune ori asemănătoare ale viețuirii, comunitatea are și menirea de a deveni for de cercetare al responsabilității morale personale, ca o conștiință mare ce, chiar dacă poate greși, are toate șansele să întărească moralitatea unei colectivități, mai ales dacă la baza ei sunt așezate principiile moralei creștine și dacă acestea sunt urmărite cu sinceritate și seriozitate. Persoana se va feri adesea de săvârșirea unor fapte reprobabile tocmai pentru a nu intra în conflict cu conștiința comună despre bine¹⁴. În același context, sensibilitatea suferinței aproapelui determină adesea împlinirea mult mai responsabilă a faptelor din partea semenilor suferindului sau încercările doveditoare de dragoste pentru fratele se transformă în înțeleșuri necesare ale responsabilităților comune: “Dumnezeu a adus iubirea ta la neputința noastră, ca să primim ajutorul Lui unul prin altul”, scrie Sfântul Varsanufie¹⁵.

Răspunderea persoanei se face în mod comunitar – în calitatea ei de piesă dinamică ce-și joacă rolul potrivit voinței și conștiinței sale în alcătuirea datului social în care se naște și activează – 1. față de sine, 2. față de semeni și, 3. în ultimă și gravă instanță, față de Dumnezeu, cele trei sensuri fiind adesea întrepătrunse.

Responsabilitatea față de sine și de semeni se referă mai ales la felul în care persoana, ca entitate morală bine conturată, participă la construirea comunității, la concursul ce și-l dă în scopul depășirii egoismului și al dăruirii de sine, la primirea darului de a-și lucra încă din această viață comuniunea celeilalte. Ființa mea se împlinește armonios în măsura în care contribuie direct și se implică în creșterea gradului de comuniune dintre mine și ceilalți membri ai elementului social, dar și numai dintre ei întreolaltă. Capacitatea de a-i înțelege pe ceilalți, de a te dăruii lor, de a-i iubi nu se realizează decât în relație și, prin urmare, se dezvăluie în comunitatea mare. Practica comuniunii este de fapt una a renunțării la sine și a acceptării altei identități care lucrează la rândul ei pentru ea și pentru alții, într-o reciprocitate a făptuirii altruismului

¹⁴ Restrictiv dar plastic, este ceea ce a devenit și se păstrează încă, mai ales în spațiul nostru rural, prin conceptul de “gura satului”.

¹⁵ *Scrisori duhovnicești* 109, FR 11, p. 146.

și a împlinirii fiecăruia prin celălalt¹⁶. Dar, prin participarea persoanei la comunitar se împlinește comunitatea însăși, căci ea își primește bogăția din darul adus de fiecare, iar acesta este unic și, prin urmare, întreruperea raportării mele la ea și a transferului personalității specific mie îi afectează comunității integritatea spirituală¹⁷. În acest punct se vede clar de ce păcătosul se autoexcluce din comuniunea sfinților: pentru că refuză să dăruiască din sine și, în același timp, să se umple din bogăția celorlalți. La scară mai amplă, comunitatea se îmbogățește și își împlinește scopul și prin transferul temporal și geografic al specificului participării mele la ea; intrarea mea în comunitate și dăruirea pe care înțeleg să o fac am posibilitatea să o realizez doar pentru spațiul și timpul de acum, în timp ce comunitatea îmi trimite mai departe contribuția personală, de care se pot împărtăși și alții.

Pe același canal și în același sistem, însă, funcționează și urmările faptelor rele, pentru care răspunderea se întinde și ea dincolo de limitările timpului și ale spațiului, depășind granițele ființei săvârșitoare și îndreptându-se către colectivitate. Depășirea de către fapta rea a sferei imediate pe care persoana o “controlează” este pasul către impunerea din partea unuia a răspunderilor sale pentru cei mulți, aceștia neavând nici o legătură directă cu ea. Ei, însă, posedă legătura de sânge, de credință, de împreună-viețuire cu făptuitorul, iar efectele lucrării aceluia le vor resimți toți cei cu care el are o anumită identitate ce le-a fost conferită de învecinările fizice și spirituale, de apartenența – dincolo de voința lor proprie – la un anumit neam, la o anumită comunitate, la un anumit context social care se prezintă ca date ontologice, neschimbabile, față de care persoana nu poate să aibă altă atitudine decât să ia seama la ele și să și le însușească ființial ca relaționări date de sus. Dacă limitele persoanei se întâlnesc cu cele impuse de comunitate, adevărul este valabil și invers: răspunderile comunității devin deodată și răspunderi ale persoanei căci ea, în calitate de membru participant la viața celorlalți cu însăși viața ei, va primi calitățile și lipsurile duhovnicești și morale ale semenilor. Chiar dacă persoana nu a fost direct implicată în săvârșirea unei fapte reprobabile de către unii, de către majoritatea, ori de către toți membrii comunității, responsabilitatea actelor lor îi este transmisă de unitatea pe care duhul comunitar o realizează între toți, în bine și în rău. Descoperim aici nu fundamentul principiului “unul pentru toți, toți pentru unul”, nici justificarea doctrinei comuniste, ci adevărul că îndreptarea răului meu se face prin binele celorlalți, că reducerea efectelor faptei la granițele ființei mele ar declanșa implozia duhovnicească și că îndreptarea unuia vine adesea prin cei mulți. Pe de altă parte, binele comunitar nu ar fi construit niciodată de către nimeni dacă fiecare

¹⁶ Miguel de Unamuno: “Noblețea, elevația, grandoarea constau în a nu te gândi la tine și nici la propria ta mântuire, ci a lucra pentru Umanitate... Dacă umanitatea e o serie de generații de oameni pieritori, dacă ea nu are nimic permanent, dacă nu există o comuniune a viilor cu morții, trist altruism e altruismul acestal... A-i mântui pe ceilalți mântuindu-te pe tine e totuna cu a te mântui pe tine mântuindu-i pe ceilalți.” – *Jurnal intim*, trad. Sorin Mărculescu, Polirom, Iași, 1999, p. 147, 148.

¹⁷ Aceasta se face nu în sensul că fără specificul meu personal comuniunea celorlalți și nu mai este comuniune, ci în acela că refuz să îi confer stării de comuniune strălucirea în plus ce ar fi putut-o avea prin participarea darurilor mele la conturarea în alt mod a plenitudinii ei, care altfel se realizează oricum fără mine.

și l-ar clădi în ungherele sale și nu l-ar face cunoscut, spre folosul semenilor. Împărăția cerurilor însăși nu este decât împreună-așezare a binelui meu în locuirea binelui apropiatului, sub iubitoarea comuniune a Treimii.

În acest schimb însă, un loc aparte își are și non-axiologia: răul meu devine și al celorlalți, efectele lui ating deopotrivă persoana și comunitatea, responsabilitatea unuia devine răspunderea celor mulți.¹⁸ Karl Jaspers – filosoful care a atins în subiectele tratate de el și problema coresponsabilității stabilite între persoane, ca și pe aceea dintre persoană și comunitate și invers, văzând la un moment dat în acestea entități de sine stătătoare, tocmai pentru a putea decela modul în care devenim împreună-responsabili cu comunitatea în cazul războiului, spre exemplu – consideră că necondiționatul stării de responsabilitate, faptul de a te simți responsabil împreună cu comunitatea chiar împotriva voinței tale constituie “substanța ființei”, felul ei de a fi, modul de subzistență și de manifestare a ei într-o situație de criză: “sunt oameni care nu pot trăi dacă față de unul sau altul din ei s’a comis o fărădelege”. Iar despre fundamentarea responsabilității comunitare pe calitatea apartenenței persoanei la neam, tot Jaspers scrie: “Germanul, cel a cărui limbă maternă e germană, se simte afectat de tot ceea ce i se întâmplă germanului. Ceea ce constituie aici temeiul unei forme analoage culpei comune nu este responsabilitatea ce decurge din calitatea de cetățean al statului, ci faptul de a te simți afectat, ca participant la viața sufletească și spirituală germană, de ceea ce se întâmplă cu cei care au aceeași origine, împărtășesc aceeași limbă, aceeași soartă... Apartenența mea la ființa germană, adică în mod esențial viața în mediul limbii materne, este atât de statornică încât, în răspunderea pentru ceea ce face și a făcut germanul, mă simt solidar într-un mod care nu mai poate fi conceput rațional, ba chiar trebuie respins din punct de vedere rațional.”¹⁹. În același sens, Mircea Vulcănescu e de părere că “a fi român înseamnă a fi om într’un *anumit* fel”²⁰.

Sunt așadar responsabil, față de mine și față de comunitate, de gradul în care mi-am sporit ființa din ființa comunitarului, dar și de felul în care i-am dăruit ei puținul meu pentru ca ea să-l înmulțească, prin multiplicarea infinită a lui. Fiecare din aceste neîmpliniri și toate deodată devin și responsabilități față de Dumnezeu, Ființa și Comuniunea supremă, pentru că rostul comuniunii umane se împlinește numai prin El și are rolul de a participa la iubirea Lui.

¹⁸ Aceasta se primește ca atare spre îndreptarea aceluia prin aceștia, spre biruința binelui în unul prin semenii lui, spre bucuria întâlnirii într-o împăcare a tuturor și nu spre dureroasa părăsire a lui în brațele răului, deși aceasta se va întâmpla dacă acela unul va continua să se însingureze; căci până la urmă iadul tocmai aceasta este: deplina însingurare și lipsa de comunicare, dublate de ecoul remușcărilor proprii și ale celorlalți.

¹⁹ *Conștiința culpei*, în vol. *Texte filosofice*, ed. cit., p. 38, 78, 79.

²⁰ “Ca atare, noțiunea de român nu este o noțiune alterabilă. | i totuși, în realitate, fiecare dintre noi este alterabil... În vreme ce fiecare individ viu și chiar colectivitatea, ca viață socială, adică ca realitate sui-generis între spirit și natură, este alterabil, adică își poartă, o dată cu viața, riscul neființei – românitatea, ea, e inalterabilă în firea ei. I te poți subsuma sau te poți distruge; dar nu o poți schimba.” – *Omul românesc*, în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3: *Către ființa spiritualității românești*, Editura Eminescu, București, 1996, p. 120.

ESTE NEVOIE DE O BIOETICĂ CREȘTIN ORTODOXĂ?

MIRCEA GELU BUTA*, LILIANA BUTA**

ABSTRACT. Is There Need for Christian-Orthodox Bioethics? One of the characteristic features of the beginning of the twenty-first century is humanity's need for bioethics. Former ethic postulates are disturbed and the old morality can no longer guarantee the harmony between good and evil, in most cases failing to make logical, theoretical judgments connected with morality. To all these human worries, Christian morality opposes the hope for respect and for the permanent renaissance of human values, and of the MAN as a unique human being, which demands absolute respect from birth to death.

Oricât ni s-ar părea nouă românilor de străni, creștinii tradiționali sunt percepuți, de către societatea occidentală de astăzi, drept o abatere culturală. Trăim într-o lume în care sute de ani Catolicismul a zugrăvit Ortodoxia în culori sumbre, identificând-o cu obscurantismul și cu exotismul mistic, imagine transmisă de-a lungul timpului și teologilor protestanți. Fiind din punct de vedere geografic răsăriteană, mulți occidentali asociază Ortodoxia cu Islamul, de unde și noțiunea de fundamentalism, sau cu Rusia, care a rămas în mentalul apusean un colos amenințător mai degrabă asiatic decât european.

Într-o altă dimensiune, sociologia vorbește despre „dilema relevanță-identitate”, adică dacă Biserica se dorește a fi relevantă pentru societate, aceasta ar trebui să se adapteze epocii, cu riscul însă de a-și pierde identitatea. Dacă totuși își reliefează propria identitate, există amenințarea transformării sale în ghetou, adică a retragerii în sine, iar consecința ar fi pierderea relevanței sociale.

Această contradicție dintre deschidere și conservare, dintre adaptarea la epocă și profil specific, este percepută ca o cauză primordială, generatoare de încordări bisericești. Dar dilema este înșelătoare, pentru că una este experiența biblică și alta este cea a secolelor de istorie bisericească. Într-o lume care așează semnul egalității între tradiție și perimare, uzură și decrepitudine, Ortodoxia demonstrează că tradiția reprezintă o condiție esențială a continuității, a înnoirii, o temelie a prezentului, iar respectarea ei este benefică omenirii și bine plăcută lui Dumnezeu.

Desigur există în Europa Occidentală enclave ortodoxe, reprezentate prin comunități parohiale sau chiar mănăstiri, dar ele nu reprezintă decât eșantioane pravoslavnice. Acestea sunt formate din emigranți sau chiar din locuitori ai țărilor respective trecuți la Ortodoxie. Există la acești credincioși creștini ortodocși momente în care adesea se simt străini în propria lor țară. Obişnuințele vieții și libertăților dobândite, multiculturalitatea progresivă, ignoranța religioasă, dar și problemele interne ale propriilor comunități de credință, creează uneori iluzia împovărată de a fi neînțeleși și nedoriți.

* Medic primar pediatrie, Doctor în științe medicale, Conf. Univ. Asoc. U.M.F. Iuliu Hațieganu, Cluj-Napoca și Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș Bolyai, Cluj-Napoca

** Medic primar pediatrie, Doctorand, Șef lucr. Asoc. U.M.F. Iuliu Hațieganu, Cluj-Napoca.

Prin intermediul lor ne putem da seama cât de adânci sunt diferențele de mentalitate și de aplicare didactică, pe care trebuie să o avem în explicarea specificului Bisericii Ortodoxe.

De asemenea, cei care s-au străduit să înțeleagă Ortodoxia, au încercat ca prin intermediul instrumentelor raționale, să evalueze și ceea ce aparține elementului divin. Este greu să le vorbești unor asemenea oameni de Pronie și de intervenția lui Dumnezeu în istorie, despre faptul că Ortodoxia este calitativă și nicidecum cantitativă, și încă și mai greu, de jertfa care rodește în fața lui Dumnezeu. Dar cel mai greu de acceptat pentru un apusean este suprapunerea în țările majoritare ortodoxe, dintre biserică și națiune. Regăsirea Bisericii sau descoperirea Ei de oamenii care o ocoliseră sau o ignoraseră, reprezintă iarăși un fenomen complex și anevoie de explicat unor observatori nedumeriți și sceptici.

Proiectul major în care creștinii tradiționali cred și pe care continuă să-l apere este reprezentat de Mântuire. Aceasta este un dar oferit în mod gratuit oamenilor de către Dumnezeu, iar aceștia știu că mult așteptatul Mesia a venit printre ei și El este Iisus Hristos, fiul lui Dumnezeu. Mai mult decât atât creștinii trăiesc cu convingerea că Iisus, luând asupra sa toate păcatele lumii, ne-a eliberat pe noi de moartea veșnică.

Dar tradiția nu reprezintă doar Sfânta Scriptură, practica și scrierile Sfinților Părinți, Ea este prezentă în Duhul Sfânt, cel care susține adevărul Bisericii și care alături de Sfânta Liturghie face legătura între generații. Datorită acestei continuități susținute de Sfântului Duh, societatea secularizată de astăzi, îi învinovățește pe creștinii tradiționali că ar fi rămas în urmă în ceea ce privește atitudinea pe care o au față de evenimentele majore ale vieții precum reproducerea, nașterea, suferința, căsătoria și moartea.

În contradicție cu lumea greco-romană, creștinii primelor secole n-au acceptat existența preoteselor, au condamnat avorturile și actele homosexuale, denunțau pruncuciderea, dar căutau să accepte durerea care nu putea fi evitată și bolile ca oportunitate de învățare a umilinței și durerii. Contrar lui Seneca ei refuzau suicidul asistat medical și eutanasia. De asemenea creștinii au înțeles că destinul uman începe cu nașterea, se continuă cu bunele și relele vieții, culminând cu moartea, care în viziunea creștină nu este exitus ci tranzitus, calea către scopul final.

Dar lumea secularizată de astăzi consideră că hegemonia culturală a creștinătății a apus. Într-adevăr, din punct de vedere istoric, Imperiul nu mai există, din acea dimineață de 29 mai 1453, când Împăratul Constantin al XI-lea (1405-1453) trădând spiritualitatea Capitalei creștinătății, a fost răpus în lupta cu armatele lui Mahomed al II-lea (1431-1481).

Chiar dacă Sfânta Rusie avea să mențină pentru un timp alianța cu Constantinopolul, prin mariajul Sophiei Paleologus (1450-1503), nepoata lui Constantin al XI-lea, cu Ivan al III-lea (1440-1505), totul s-a sfârșit tragic prin asasinarea brutală a Țarului Nicolae al II-lea (Czar reprezintă asimilarea slavă a latinului Cezar), la 4 iulie 1918. Tronul Imperiului Creștin a rămas vacant, iar influența spirituală a țărilor din Estul Europei a fost radical secularizată.

În apus, Imperiul Creștin s-a dezmembrat la 6 august 1806, odată cu abdicarea Împăratului Franz al II-lea (1768-1836), sub presiunea armatelor lui Napoleon I (1769-1821), cel care avea să vestească, o nouă și seculară Europă.

Morala seculară, care caută să domine la acest început de veac societățile umane, nu poate însă asigura unitatea moralității, aceasta putând fi justificată doar prin recunoașterea lui Dumnezeu Atotputernicul. În fond universul își păstrează cu zgârcenie secretele, dezvăluindu-le treptat, prin eforturile imense ale omenirii. Trebuie înțeles însă că aceste zbateri umane, care sunt laudabile, fac parte din planul divin, prin care am fost înzestrați cu inteligență, spre cunoașterea lucrurilor și fenomenelor, ca prin ele să ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu. Dar dacă astăzi știința umană se găsește la *cum* și probabil acolo va rămâne, teologia și credința merg la *ce*-ul existenței, prin transcendența fenomenului. De asemenea rațiunea seculară nu poate garanta armonia dintre adevăr și bine, dând de cele mai multe ori greș în construcțiile mentale legate de moralitate.

În final moralitatea seculară, neputând realiza acea ghidare metafizică pe care oamenii o caută în fața suferinței, handicapului sau morții, poate doar autoriza diverse persoane, comunități sau națiuni dar acestea rămân doar simple creații estetic-morale de suprafață.

Să discutăm de exemplu despre homosexualitate. Toate marile religii ale lumii au disprețuit-o, considerând-o ca un act împotriva naturii. Homosexualul, prin morala socială și religioasă, știa că viciul lui era un păcat, fapt pentru care nu făcea din el un exhibiționism public, nici o virtute, cum se întâmplă astăzi. Problema este tratată de Sfântul Pavel, foarte explicit în Epistola către Romani. După pătrunderea influențelor orientale, locuitorii Romei ajunseseră la o decădere atât de mare, încât un senator a propus ca pe Via Appia, devenită bulevard al homosexualilor, să se bată țărugi de lemn cu vârful în sus, pentru a împiedica plimbările cu scopuri indecente.

Creștinii din Roma aduceau deci o moștenire grea, astfel încât homosexualitatea devenise o problemă politică, iar pentru creștini o problemă morală. De aceea, Sfântul Apostol Pavel se ridică împotriva păcatului desfrânării, și mai cu seamă a homosexualității, cu multă vigoare: „*pentru aceea, Dumnezeu i-a dat unor patimi de ocară, căci la ei femeile au schimbat fireasca orânduială cu cea împotriva firii; asemenea și bărbații, lăsând rânduiala cea după fire a părții femeiești, s-au aprins în pofta lor unii pentru alții, bărbați cu bărbați, săvârșind rușinea și luând în ei răsplata cuvenită rătăcirii lor*”. (Romani 1, 26-27).

Nu demult, știința medicală a emis ipoteza că homosexualitatea ar avea un determinism genetic, intrând astfel în categoria unei patologii pe care nici morala și nici legea nu o poate condamna. În unele state americane și țări europene viciul a căpătat azil de cetate. S-au oficiat căsătorii între persoane de același sex, ceea ce constituie o încălcare a moralei creștine, acestor cupluri dându-li-se chiar dreptul de a înfia copii, existând astfel pericolul ca aceștia să fie corupți de mici. Mass-media relatează frecvent despre presiunile homosexualilor, care cer recunoașterea lor ca o minoritate natural determinată și alocarea de către guverne a unor fonduri substanțiale pentru tratarea bolilor lor specifice, cu ar fi SIDA.

Practica medicală a demonstrat însă cazuri de homosexuali vindecați, care au reușit să-și formeze familii normale și să aibă o viață fericită. Acest lucru ne arată că astfel de oameni deviați trebuie să fie iubiți și nu excluși, pentru că ei nu sunt decât niște bolnavi care pot reveni la normal, prin terapie psihică, credință și prin dragostea celor care se ocupă de ei.

În contrast cu caracterul efemer al moralei seculare, creștinismul caută să dezvăluie trăirea unui Dumnezeu transcendent, care te învață că omul ca întreg nu poate fi gândit decât biblic, iar singurul loc în care afli că ești este Biserica. Doar acolo intuiești cu adevărat întreaga complexitate a ființei umane, pentru că ea nu exprimă altceva decât chipul și asemănarea Tatălui Cereșc.

Tradiția creștină afirmă că viața reprezintă un dar oferit în mod liber de către Dumnezeu iubirii. Dobândind astfel un caracter sacru, viața umană trebuie primită cu bucurie și recunoștință, prețuită, conservată și ocrotită, iar scopul trecerii „dintre neființă la ființă” nu îl constituie doar o existență biologică, situație absurdă și fără sens, ci de a urma destinul transcendent, adică participarea la viața divină a lui Dumnezeu.

Poate că nimic nu este mai grav, decât postura de Dumnezeu pe care omul și-o atribuie, făcând copii ale oamenilor. Prin clonare, lumea deschide o nouă epocă a nebuniei, a manifestării orgoliului dus până acolo unde nu ne putem multiplica ambițiile și paranoia. Dincolo de faptul că omul nu este doar trup, pe care Dumnezeu a scrijelit codul genetic, se pune problema, în ce măsură, ființele venite pe lume prin clonare, vor reproduce sufletul, adevărata măsură a ființei umane. Speră omul să obțină nemurirea, crezând nebunește că această clonă este identică cu ființa din care a fost luată? S-ar putea ca surpriza clonării să fie marea cortină care va cădea peste nehibzuința omului modern, iar clonele să fie ființe experimentale, sacrificate pe altarul cunoașterii și ambiției. Vom trăi și vom vedea, dacă nu cumva specia umană începe prin clonare epoca autodistrugerii sale, căci această manevră genetică se suprapune peste refuzul oamenilor de a face copii, peste dezintegrarea familiei, peste creșterea pericolului armelor nucleare.

Modul în care Biserica Ortodoxă rezolvă această tensiune între transcendența absolută a lui Dumnezeu și accesibilitatea Sa în viața cotidiană poate fi schematizată astfel. Din misterul adânc al ființei sale Divine, Dumnezeu se îndreaptă spre lumea creată prin ceea ce Sfântul Irineu numește „*cele două mâini ale Sale – Fiul și Sfântul Duh*”. Prin intermediul acestora, viața umană este învăluită cu energii precum: iubirea, puterea, dreptatea, bunătatea și frumusețea, capabile să deschidă calea spre Împărăția Sa, acolo unde cei care trăiesc și mor în Hristos, se alătură Sfinților din toate veacurile.

De aceea semnificația bioetică creștină nu poate fi înțeleasă și învățată decât printr-o viață liturgică. Religia nu a reușit să fie înlocuită de filozofie sau știință, fapt pentru care enunțarea principiilor bioeticii creștine nu este suficient să fie consemnată doar în articole sau cărți. În pilda de pe Muntele Măslinilor, Iisus spune: „*Împărăția mea nu este în lumea aceasta*”, iar știința nu a reușit încă și nu cred să găsească în afara transcendenței o altă cale prin care să ajungă în lumea lui Hristos.

Prin urmare bioetica creștină se întemeiază pe iubirea revelată pe care o vom îndrepta în egală măsură asupra prietenilor sau dușmanilor fără a ține socoteală de etnie, clasă socială, religie sau sex. Cât despre conflictele morale ale vremurilor noastre nu e nimic mai convingător decât exemplul trăit, iar Evanghelia înfățișează persoane și comunități care au reușit să-și găsească ieșirea dintr-o dilemă morală, adesea într-un mod uimitor de simplu.

MIRCEA GELU BUTA, LILIANA BUTA

BIBLIOGRAFIE

1. Buta M.G., Buta L.,-*O istorie universală a nursingului*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000
2. Buta M.G.,-*Nursingul biblic sau problema vindecării în teologia ortodoxă*, Rev. Renașterea, 6, Cluj-Napoca, 2001, pag. 8.
3. Buta M.G.,-*Sensul creștin al actului medical*, Rev. Renașterea, 11, Cluj-Napoca, 2002, pag. 6.
4. Calciu Dumitreasa Gh.,-*Homo Americanus. O radiografie ortodoxă*, Ed. Christiana, București, 2002, pag. 39-45.
5. Christoph von Schonborn,-*Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială*, Ed. Anastasia, București, 2000, pag. 169-186.
6. Hiddemann W.,-*„Die Verantwortung des Arztes im 21. Jahrhundert”*, în: *Spektrum der Wissenschaft*, 2/1998, pp. 46-61; aici 49.
7. The Foundation of Christian Bioethics,-*Christian Bioethics in a Post-Christian World*, Printed in the Netherlands by Krips, Meppel, 2000 Sweets&Zeitlinger Publishers b.v. Lisse, pag.399-414.

TEOLOGIE PRACTICĂ

ELEMENTE DE EXEGEZĂ IMNOGRAFICĂ ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

VASILE STANCIU

ABSTRACT. The Hymnographical Exegesis's Elements in the Modern Orthodox Theology.

This paper contains a presentation of some works belonging to the most famous contemporary orthodox Scholars.

From this analysis we can reveal the main elements of an immographical exegesis.

I used as a clue the works of the main orthodox Theologians like as: Dumitru Staniloae, Alexander Schmemman, Nicolae Corneanu and Konstantin Nikolakopoulos.

From their analysis it reveals the idea that a part of the contemporary orthodox Theology deals with the kind of liturgical-immographical analysis, very spread in the theological debates of the orthodox diaspora.

From this point of view we can admit that within the orthodox Theology it is about a new way that focuses the Immography and Immology. This may contribute to the stopping of the evident liturgical crises that suggests first of all a liturgical renewal through Liturgy and Cultus, having the aim of the Eucharistic community's renewal.

Preliminarii

Teologia ortodoxa are in arsenalul corpusului sau liturgic si doxologic un segment esential si definitoriu:IMNOGRAFIA. Acest tezaur inestimabil al formelor poetice de cult da consistenta si autentica valoare actelor, gesturilor si muzicii liturgice.

Parte integranta a culturii muzicale bizantine, immografia rasariteana isi are izvoarele in cele trei tipuri de productii liturgice mentionate de Sfantul Apostol Pavel: "Cantati in inimile voastre lui Dumnezeu, multumindu-I in **psalmi**, in **laude** si in **cantari duhovnicesti** (Coloseni, 3, 16).

Aceste prime productii doxologice fac inceputul perioadei comune intregii crestinatati. Acum, odata cu infiriparea unui cult crestin, vor fi preluati de la templul iudaic psalmii, impreuna cu care s-a imprumutat si psalmodia, la care s-au adaugat imnele si cantarile duhovnicesti. Parintele Petre Vintilescu preluind ideea bizantinologului si liturgistului Dom H. Leclercq, defineste imnul ca "orice compozitie poetica cantata in adunarile crestine"¹.

Imnele sunt in general de provenienta biblica(vezi "Mareste suflete al meu pe Domnul..."al Sfintei Fecioare Maria, "Acum slobozeste pe robul Tau Stapane...", al dreptului Simeon, "Bine este cuvântat Domnul Dumnezeu al lui Israel...", al lui Zaharia, "Cu adevarat mare este Taina crestinatatiei..." I Tim. 3, 16 s. a., pe cand cantarile duhovnicesti erau creatii poetice si muzicale spontane ale primilor crestini. Primele imne originale apartin lui Bardesan, lui Synesios din Cyrene si Sfantului Efreem Sirul. 1a).

¹ Pr. Petre Vintilescu, *Despre poezia immografica din cartile de ritual si cantarea bisericeasca*, Bucuresti, 1937, p. 11.

Perioada comuna întregii creștinătăți este marcată din punct de vedere liturgic și muzical de cântarea ecfonetica, sau așa numită **“lectio solemnă”**, precum și maniera de cântare antifonică și responsorială.²

Perioada bizantină a culturii muzicale bisericești coincide cu afirmarea **melozilor**, ce pun bazele imnografiei bizantine, prin dezvoltarea formelor poetice, cum sunt: **troparul, condacul și canonul**.

Cântarea ecfonetica începe să fie notată în sec. VI și în felul acesta ia naștere **notatia neumatica**, atribuită Sfântului Ioan Damaschinul, precum și sistematizarea **Octoihului**, sau Cântările Învierii pe cele opt glasuri. Acțiunea de compoziție imnografică și melodică a Sfântului Ioan Damaschinul va fi susținută și continuată de activitatea altor imnografi din perioada bizantină, ca: Andrei Cretanul (sec. VII), Cosma de Maiuma (sec. VII-VIII), Teofan Graptul (+850), Casia Monahia (sec. IX) și Teodor Studitul (756-826)³.

În acest context muzical-liturgic din perioada bizantină se afirmă promitor și decisiv pentru evoluția teologiei și cultului din spațiul ortodox **Imnografia bizantină**, tezaur inestimabil al culturii teologice universale. Ortodoxia nu poate fi receptată, înțeleasă și analizată, dar nici experimentată fără tradiția ei liturgică, imnografică și muzicală. Acest **“trivium”** va pune bazele lui **“mysterium tremendum”**, iar Bisericii răsăritene îi sunt create premisele pentru ași trăi și învăța liturgic teologia sa⁴.

1. Premisele exegezei imnografice în Teologia ortodoxă

1. a. Dezvoltarea și afirmarea cultului divin însuși.

Fenomenul în sine dezvăluie fundamentarea biblică a textelor imnografice și transparenta doxologică elaborate de Sinoadele ecumenice și locale din lumea ortodoxă. Caracterul biblic al poeziei liturgice este dublat de amprenta patristică și suportul canonic. Circumscrierea imnografiei în spațiul liturgic și ritualistic devine o realitate pe cât de evidentă pe atât de pragmatică și imperioasă. Cele trei fundamentări ale poeziei liturgice dau adevărata măsură a dimensiunii biblice, patristice și canonice, ce definește în ultima instanță creația imnografică bizantină.

1. b. Valoarea teologică și expresivitatea imnelor.

Imnografia bizantină reprezintă o adevărată antologie teologică versificată, potrivit expresiei unui teolog contemporan⁵, iar părintele Petre Vintilescu întărește și confirmă această realitate, potrivit căreia **“dogma trăiește în Liturghie, o însufletește și o spiritualizează neconștient, iar cultul ortodox practică dogma, se întemeiază pe ea, răspândind viața și credința ortodoxă”**⁶

² *Dictionar de termeni muzicali*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984, p. 62-63.

³ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.* Vezi și Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1962; Idem, *La musique byzantine*, în: *Histoire de la musique*, Sous la direction de Roland Manuel, I, Paris, 1960.

⁴ *Dictionar de termeni muzicali*, *op. cit.*, p. 63

⁵ Ioannis Zizioulas, *fiinta ecleziala*, trad. de Aurel Nae, București, 1996, apud pr. Tuca T. Nicusor, *Hristologia reflectată în imnografia ortodoxă. Studiu liturgic-dogmatic*. Teza de doctorat, manuscris, București, 2002.

⁶ Maximilian de Saxa, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, tom. I, Freiburg im Breisgau, 1908, p. 25. Vezi și Pr. Petre Vintilescu, *Curs litografiat de Liturgica generală*, București, 1940, p. 37.

Expresivitatea imnelor contribuie la întărirea evlaviei creștine ca semn autentic al prezentei lui Hristos în viața liturgică răsăriteană. de expresivitatea imnelor ține și aspectul doxologic: "Ortodoxia este doxologica. Dar tot așa de mult trebuie accentuat că doxologia ei se îndreaptă spre Sfânta Treime și prin Ea spre Împărăția proprie Ei. Căci numai în Sfânta Treime sau în Împărăția Ei este fericirea noastră. Căci prin lauda Sfintei Treimi credincioșii învăța să uite de egoismul lor și să realizeze comuniunea între ei din puterea comuniunii sau a Împărăției Sfintei Treimi".⁷

1. c. *Caracterul hristologic al imnelor liturgice.*

Majoritatea imnelor ortodoxe se adresează Mantuitorului Iisus Hristos, în calitate de Răscumparator și Mantuitor al întregii creații.⁸ Hristologia imnelor bizantine ce au pătruns în cultul divin este argumentul cel mai puternic pentru care imnografia cere o exegeză contextualizată și circumscrisă marilor dispute hristologice din secolele IV-VI, dezbătute pe larg la sinoadele I-V ecumenice.

Viața creștină înșiși este hristologică, afirmă teologul Tomas Spidlik, când evocă cuvântarea paschală a Sfântului Grigorie de Nazianz: "Ieri, m-am răstignit împreună cu Hristos, astăzi sunt preamarit împreună cu El; ieri am fost îngropat împreună cu El, astăzi înviez împreună cu El. Să ne facem ca și Hristos, fiindcă și Hristos s-a făcut ca și noi; să ne facem dumnezei pentru El, fiindcă El s-a făcut om pentru noi, "9 iar Sfântul Nicolae Cabasila afirmă că "Mantuitorul ne este mai intim decât însuși sufletul nostru".¹⁰

d) *Dimensiunea trinitar-ecclesiologică a imnografiei.* Pecetea trinitară a imnelor ortodoxe a făcut ca acest segment al vieții și teologiei răsăritene-constantinopolitane să fie ferit de panteism și să se întărească în comuniunea trinitară a Împărăției lui Dumnezeu. Această Împărăție s-a făgăduit de Hristos celor ce cred în Sf. Treime, care din iubire și cu voință de a-I ridica la calitatea de Fii ai Tatălui, a trimis pe Fiul să se facă om, să se răstignească pentru ei, să învie să se înalțe ca om și să șadă de-a dreapta Tatălui spre a-I atrage și pe ei la această înălțime, după cum se exprimă părintele Dumitru Stăniloae¹. Derularea ciclică a imnelor în viața liturgică are loc într-un spațiu eclezial și într-o comunitate eclezială.

e) *Eclezialitatea imnelor ca prelungire a caracterului lor hristologic în cinstirea sfinților.*

Din această premiză rezultă caracterul mariologic al imnelor, în care Maica Domnului-Născătoarea de Dumnezeu este percepută a fi copărtașă a operei de mântuire adusă de Hristos, Fiul ei cel unul născut, dar și model de smerenie, iubire și comuniune cu cei ce cred în Fiul ei cel răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui într-o slavă, ca una ce a pregustat din fericirea Împărăției lui Dumnezeu, chiar de aici

⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 178.

⁸ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a IV-a, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, ediția a III-a, în colecția "Mari sriitori creștini", Editura Scripta, București, 1993, p. 140.

⁹ *In Sanctum Pascha*, Oratio, 1, 4-5, P. G. 35, 397 bc., apud Tomas Spidlik, *Spiritualitatea, Rasaritului creștin*. I. Manual sistematic, Editura Deisis, Traducere și prezentare de diacon Ioan I. Ica jr., Sibiu, 1997, p. 63.

¹⁰ Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, 1, PG150, 500 sq., apud Tomas Spidlik, *op. cit.* p. 63 (traducere rom. de Teodor Bodogae, 1989, p. 133).

¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 136

de pe pământ. Maica Domnului reprezintă și modelul de comuniune al Bisericii cu toți membrii ei, sfinții lui Dumnezeu și cei ce se nevoiesc în urcușul duhovnicesc al iubirii creștine în întruparea ei cea mai concretă.

f) Caracterul misionar-apologetic al inmografiei

Învățătura de credință a Bisericii Răsăritene ortodoxe a fost supusă în decursul istoriei multor atacuri eretice ce au încercat să-I schimbe substanța hristologică.

Teologul I. Karmiris intuia că atunci când cultul, ca bază a spiritualității și vieții creștine va fi zguduit "sistemul dogmatic al ortodoxiei este în pericolul năruirii"²

Pentru a preîntâmpina acest dezastru iminent, Biserica apelând la forța sa apologetică și misionară a combătut rand pe rand erezii ebionite, ariene, nestoriene, monofizite și monoteliste. Azi Biserica se confruntă cu alte denature ale învățaturii de credință, rezultante ale arianismului și monofizitismului, profesate de sectele contemporane. Or inmografia poate face azi mai mult ca oricând dovada forței sale de convingere, prin faptul că întrunește în componența ei actul și dimensiunea liturgic-epilectică. Această dimensiune lipsește formulelor stereotipe și infantile ale comunităților eretice.³

2. Repere ale exegezei inmografice în teologia ortodoxă contemporană

2a) Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă

Marele teolog român recunoaște că fragment exegetic reprezintă mai importantă lucrare, cu care "de fapt a vrut să-și încoroneze opera"⁴. Lucrarea deja citată a teologului german Jurgen Herkel și care reprezintă teza sa de doctorat, argumentează pertinent reperele exegezei inmografice în această lucrare a părintelui Dumitru Stăniloae.

Iată câteva repere:

- despre genul și semnificația comentariului liturgic al părintelui Dumitru Stăniloae (comentariul are la bază unitatea dintre doctrină, teorie și experiență liturgică). Puțini teologi români sau străini, ortodocși sau eterodocși au inclus în spațiul analitic al teologiei componenta experienței liturgice, ca Părintele Dumitru Stăniloae. Aceasta și pentru simplul fapt că exegeza liturgică a teologului roman poartă în sine experiența liturgică trăită afectiv.

- dimensiunile etice ale Sf. Liturghii: prolegomenă la o etică liturgică

- sfințirea comunității cultice: principii ale unei etici liturgice

- câmpuri de acțiune liturgică ca eveniment etic: concretizări ale unei etici liturgice⁵.

² Prof. I. Karmiris, *The Christological Dogma In Orthodox Worship*, în Papers and Discussions Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians-The Bristol Consultation, July, 25-29, 1967, published by the Holz Cross School of Theological Hellenic College, Brookline, Massachusetts, in "The Greek orthodox Theological Review", Vol. XIII 1968, nr. 2, p. 241

³ vezi pe larg la Diac. Prof. Dr. Petre I. David, *Sectologie sau Apărarea dreptei credințe*, Constanța, 1999, p. 40 sq; *Îndrumări misionare*, Ed. Institutului biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1986, p. 629 sq.; Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., Buc. 1987, p. 318-321

⁴ Jurgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Deisis, Sibiu 2003, p. 334

⁵ *Ibidem*, p. 334-360

Alte posibile repere:

- Trisaghionul liturgic și Împărăția iubirii Sf. Treimi
- Imnul Heruvimilor și Liturghia cosmică
- Răspunsurile mari sau Polifonia anaforalei liturgice, etc.

2. b) *Alexandre Schmemmann, Euharistia-Taina Împărăției*

Unul dintre cei mai spectaculoși teologi ortodocși ai sec. XX, părintele A. Schmemmann încearcă prin această lucrare și reușește în mare măsură să problematizeze existențialul una dintre temele majore ale Teologiei-Euharistia. Conștient de iminenta criză liturgică ce paște Biserica Ortodoxă, eruditul teolog propune o întoarcere la sursă, la rădăcinile tradiției și practicii liturgice a primelor secole, fiind într-un tot de acord cu părintele N. Afanasier, când afirma: "Dacă am înlătura tot ce a fost introdus în viața noastră liturgică, mai ales în decursul ultimelor secole, atunci între viața liturgică și practica Bisericii primare nu ar fi deosebiri importante. Defectul de bază al vieții noastre liturgice este că noi acordăm o valoare mare modificărilor venite ocazional și neocazional în slujirea noastră liturgică, iar nu esenței lor.

Principiile de bază ale învățaturii despre Euharistie apar destul de clar din ele. Natura Euharistiei s-a păstrat neatinsă într-însele... De aceea problema noastră constă nu atât în a produce schimbări în viața noastră liturgică, cât în a fi conștienți de natura reală a Euharistiei.⁶

Pe textul imnografic al Liturghiilor bizantine, părintele A. Schmemmann zidește o expunere dogmatică solidă sugerată de teme ca: Taina Adunării, Împărăției, Cuvântului, Taina celor credincioși, Taina Aducerii, Unității, Înălțării, Mulțumirii, Aducerii Aminte, Taina Duhului Sfânt, Taina Împărtășirii.

Părintele consolidează o linie, o conduită liturgică în diaspora ortodoxă, ilustrată de alți teologi, cum ar fi: Vladimir Soroviev⁷, Vladimir Lossky,⁸ Boris Bobrinskoi⁹, Karl Christian Felmy¹⁰ sau Sebastian Brock¹¹, autorul unor excepționale studii despre poezia imnografică a Sf. Efreim Sirul.

2. c) *Mitropolit Nicolae Corneanu, Patristica mirabilia.*

Fost profesor de teologie, actualul mitropolit al Banatului publica la Timișoara în 1987 o carte ce cuprindea papiri din literatura primelor veacuri creștine.¹²

Între temele tratate cu disamănunt și echilibru ne-au reținut atenția câteva cu specială referire la exegeza imnografică patristică:

⁶ Alexandre Schmemmann, *Euharistia-Taina Împărăției*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Buc. 1990, p. 24

⁷ Vladimir Soloviev, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Studiu introductiv și traducere de Diac Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994

⁸ Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studio introductiv și note de Pă. Vasile Răducă, ed. Anastasia, Buc. 1990

⁹ Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sf. Duh*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., Buc. 1999

¹⁰ Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale. Înnoirea Teologiei Ortodoxe Contemporane*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999

¹¹ Sebastian Brock, *Efreim Sirul. I O introducere. II. Imnele despre Paradis*, în trad. Pr. Mircea Ielciu și Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998

¹² Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica Mirabilia*, Ed. Mitropolia Banatului, Tim. 1987

- Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul, radiografiat de autor în termenii unei exegeze incommode pentru teologia ortodoxă a anilor '80: "Deși Andrei abuzează uneori de subtilități, lungime, comparații forțate, care vrând-nevrând dau o impresie de plictiseală, trebuie să recunoaștem totuși meritele poetice ale autorului, puterea sa de a reda în versuri emoționante profunda idee a izbăvirii prin umilință, pocăință și fapte bune,¹³ pentru frumusețea și profunzimea lui "atrage de sute de ani pe creștinii pioși care se pregătesc de praznicul Paștilor.¹⁴

- Rugăciunea de umilință a Sf. Efrem Sirul, care în viziunea exegetică a mitropolitului Corneanu poate constitui un reper în noi abordări exegetice¹⁵

2. d) *Konstantin Nikolakopoulos, Immografia ortodoxă.*¹⁶

Lucrarea teologului grec stabilit la Munchen este cea mai recentă încercare de analiză a celor mai cunoscuți termeni immografici liturgici și melodici și reprezintă un model de tratare interdisciplinară immografică, ca punct de plecare pentru analize și exegeze a textelor liturgice.

2. e) *Monahul Teoclit Dionisiacul, Maica Domnului în Teologia și Immografia Sfinților Părinți.*

Bazat pe scrierile Sfinților Maxim Mărturisitorul, ale lui Grigorie Palama, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazians, Ioan Damaschinul, Nicodim Aghioritul și pe producțiile immografice ale lui Roman Melodul (vezi Canonul Bunevestiri), Cosma Melodul și Grigorie al Tesalonicului (vezi imnele de la Adormirea Maicii Domnului), Monahul Teoclit Dionisiacul își propune în această lucrare o exegeză eminentă liturgică, cultică și doxologică, în care în centrul atenției se află Preacinstirea Maicii Domnului.

Încercarea de altfel reușită a autorului, poate reprezenta un model curajos, dar și inițiativ de tratare analitică a unui monotematism din Dogmatica Ortodoxă: Supracinstirea Fecioarei Maria în ipostaza ei de Mijlocitoare la Tronul Prea Sfintei Treimi pentru întreaga creație.

Tratatul exegetic polarizează referințe analitice și exegetice asupra celor mai importante momente din viața și activitatea Maicii Domnului, care devin autentice momente liturgice din viața Bisericii: Nașterea Fecioarei Maria, Intrarea în Biserică, Bunevestire împreună cu Cântarea Maicii Domnului și Adormirea Maicii Domnului.

Iată un exemplu grăitor de exprimare ce poate fi relevant pentru caracterul imnic al întregii lucrări: „Toată immografia este împodobită cu preadulcele tău nume, Maria.

Toți Sfinții Părinți cugetau această minune a minunioilor, pe tine, Stăpână Fecioară, adâncind taina nașterii tale neîntinate, virtuțile, sfințenia, bunătatea, neasemuita ta dragoste către Dumnezeu, iubirea ta către cei drepecți, milostivirile tale către păcătoși,

¹³ *Ibidem*, p. 215. Vezi și V. Christ – M. Pararikos, în *Teologia Graeca Christianorum*, Leipzig, 1971; C. Erbiceanu, *Cântarea și Immografia în Biserica primitivă*, în rev. B. O. R., an VII, nr. 3, 1883, p. 139-140

¹⁴ Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 217

¹⁵ Vezi și Vasile Stanciu, *Sf. Efrem Sirul. Câteva considerații privind viața și opera poetică*, în rev. Studia, Univ. Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa, nr. 1-2, 1999, p. 156-162

¹⁶ Konstantin Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der Orthodoxen Hymnologisch-musikalischen Terminologie*, Klimmek Verlag, Schliern b. Koniz, 1999

grija ta față de cei neștiutori, înalta ta smerenie, prin care ai atras din sânurile Tatălui pe Fiul Lui cel fără de ani, ca să-I dai trup”¹⁷

2. f) Ioan din Kronstadt, *Liturghia – cerul pe pământ*

Probabil este cea mai populară și îndrăgită lucrare despre Sfânta Liturghie, scrisă în a doua jumătate a secolului XIX și tradusă și tipărită în românește abia la începutul celui de al treilea mileniu.¹⁸ De aceea poate fi considerată o contribuție contemporană în Teologia ortodoxă contemporană, la elucidarea într-un fel a unei problematici controversate în viața Bisericii legată de deasa împărtășanie.

Dacă Părintele Dumitru Stăniloae evită cu delicatețe tratarea tranșantă a acestei teme, neezitând însă să afirme că „Sfânta Liturghie poate fi socotită și ca un mijloc de transcendere a oamenilor de la viața închisă în egoism și în lume la viața de comunicare în Dumnezeu ca Împărăție a Lui”¹⁹, Alexandre Schmemmann îndrăznește mai mult, afirmând despre credinciosul contemporan și omul bisericesc că „nu mai simt nevoia de a se împărtăși la fiecare Sfântă Liturghie”²⁰, lucrarea lui Ioan din Kronstadt devine o veritabilă provocare teologică necesară și actuală, mai cu seamă că are la bază atât fundamentarea imnică și doxologică a Imnografiei, a textului liturgic, dar mai cu seamă experiența reală și evidentă a actului liturgic însuși, ambele pornite din însăși persoana liturghisitorului, declarat mult mai târziu sfânt de Biserica ortodoxă rusă.

Mărturiile evocate de Părintele Ioan I. Ică jr. sunt impresionante. Ioan din Kronstadt săvârșea Sfânta Liturghie aproape zilnic, iar în Postul Mare participau în jur de 8000 de credincioși la fiecare Sfântă Liturghie, după ce în prealabil săvârșea el însuși slujba Utreniei, nelăsând pe dinafară nici o stihiră, nici un canon. La proscomidie se aduceau zeci de coșuri ce cuprindeau până la 5000 de prescuri. În timpul Sfintei Liturghii exclama către preoții coliturghisitori: „ce bune sunt toate la noi, părinte! Mare lucru este această Proscomidie! O întregă lume e pe sfântul disc! Dar la alții nu e nimic asemănător. Ei n-au Proscomidie! Priviți, părinților! Iată-L pe Hristos! E aici între noi și noi lângă El, ca Apostolii”²¹. Dar datorită numărului mare de penitenți, harismaticul părinte Ioan a primit din partea Sfântului Sinod al Bisericii ruse permisiunea de a practica spovedania publică, alături de cea privată, pe care o cerea de la cei ce aveau de mărturisit lucruri deosebite. Toți se împărtășeau, conștient fiind părintele că așa credincioșii nu se îndepărtează de Izvorul vieții harice, dumnezeiești.²²

Lucrarea reprezintă exegeza liturgică a Sfintei Liturghii și-l avea drept autor pe un sfânt al ortodoxiei a cărui personalitate era împletită atât din cultura sa teologică cât și din trăirea sa liturgică excepțională. Poate fi un model pentru contemporani.

¹⁷ Monah Teodit Dionisiacul, *Maica Domnului în Teologia și Imnografia Sfinților Părinți*, trad. de Cristina Rogobete și Adrian Marinescu, ed. Bizantina, București, 2002, p. 356

¹⁸ Ioan din Kronstadt, *Liturghia – cerul pe pământ*, Cugetări mistice despre Biserică și Cultul divin ortodox, trad. de Boris Buzilă, Studiu introd. de diac. Ioan I. Ică jr., ed. Deisis, Sibiu, 2002.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, op. cit., p. 6

²⁰ Alexandre Schemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, op. cit., p. 232

²¹ Ioan din Kronstadt, op. cit., p. 15

²² *Ibidem*, p. 17

PATIMILE LUI HRISTOS ÎN MISTICA SACRAMENTALĂ A RĂSĂRITULUI CREȘTIN

IOAN BIZĂU

RÉSUMÉ. La Passion du Christ dans la mystique sacramentelle de l'Orient chrétien. L'Évangile met devant la conscience et la dévotion chrétiennes le Sacrifice rédempteur de la Croix en tant que mystère du Logos divin, incarné dans l'histoire pour racheter l'homme – tombé sous la damnation du péché et de la mort éternelle – tout en le réconciliant avec Dieu et en le rendant «participant de la nature divine» (2 Pierre 1, 4). C'est pourquoi la Passion du Christ a un statut privilégié dans la catéchèse apostolique, dans la théologie patristique et dans la vie liturgique de l'Église.

Si l'on approfondit la théologie des livres du culte, on est frappé non seulement de l'empreinte biblique des hymnes, mais aussi de la dévotion des hymnographes dont les affirmations théologiques sont en réalité des formules doxologiques et non pas de spéculations gratuites, telles celles des hérétiques. Le plus souvent, lorsqu'ils font des affirmations théologiques, ces «chanteurs des mystères de Dieu» se contentent de reprendre en langage poétique les témoignages de l'Écriture et de transmettre en même temps à la communauté chrétienne l'un ou l'autre des fruits précieux de la méditation des Pères de l'Église. Et cela parce que tant les données de la Révélation que la théologie patristique témoignent sans cesse de la perfection de Dieu qui se manifeste à travers l'action de rédemption du monde, en vertu de Son indicible amour et de Sa sagesse infinie. De toute façon, si l'on cherche à expliquer la Passion et la Mort du Christ sur le modèle de certaines projections de la raison humaine, abstraction faite des affirmations de la Révélation – telles qu'elles sont exprimées dans *lex credendi* et célébrées dans *lex orandi* – on entre dans le périmètre sans issue de la spéculation gratuite qui ne peut conduire qu'à des énoncés médiocres ou tout simplement aberrants.

Tout en glorifiant la Passion du Seigneur, les hymnographes de l'Orient chrétien – tels les Pères – ne ressentent nullement le besoin de quitter l'horizon de la Révélation en faveur de leurs «idées personnelles». Et cela parce qu'ils n'aspirent pas à d'autre gloire que celle de pouvoir proclamer avec fidélité le patrimoine sacré du «mystère de la foi» (cf. 1 Timothée 3, 16) en dépit d'une analyse extrêmement riche en détails. Naturellement, à cause de leur préférence pour le genre poétique des évocations, des allusions ou des métaphores doxologiques, les hymnographes donnent souvent l'impression que, dans le contenu d'un même hymne, ils préfèrent l'agglomération plus ou moins aléatoire de certains thèmes théologiques différents, tel qu'il arrive d'ailleurs dans les écrits patristiques aussi: Mais cela ne signifie pas que la diversité et la multiplicité des énoncés poétiques de ceux qui étaient animés par le désir de la compréhension et de la glorification du mystère de la Passion du Christ puissent nuire à la précision doctrinaire requise par toute analyse théologique rigoureuse. Tout au contraire, par le trésor des informations qu'ils véhiculent, les hymnes du cycle de la Passion renferment les affirmations essentielles de l'Église concernant ce chapitre majeur du «mystère de la foi», affirmations sans lesquelles l'articulation d'une synthèse théologique orthodoxe n'est pas possible.

De par leur forme poétique même, les affirmations doxologiques de l'Église restent libres par rapport à tout système théologique réductionniste. Elles restent donc toujours identiques au fond et à l'esprit de la Sainte Écriture et en même temps toujours disponibles face à la rencontre avec l'imprévu de l'histoire chrétienne, étant capables aussi de révéler de nouvelles implications anthropologiques et ecclésiales, d'ouvrir de nouvelles perspectives de compréhension du mystère infini du Sacrifice du Christ.

Ceea ce Mântuitorul Iisus Hristos a împlinit și îplinește veșnic „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”, este o *istorie vie* a iubirii lui Dumnezeu față de omul creat *după chipul și după asemănarea Sa*. În acest sens, putem spune că mesajul Evangheliei se concentrează în mărturisirea pe care Logosul întrupat o face la începutul slujirii Sale mesianice: „Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca oricine crede întru El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască prin El” (Ioan 3, 16-17). În virtutea acestui principiu al iubirii și înțelepciunii dumnezeiești, Fiul Cel Unul-Născut al Tatălui „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte – și încă moarte pe cruce” (Filipeni 2, 7-8).

Evanghelia pune în fața conștiinței și evlaviei creștine Jertfa mântuitoare a lui Hristos – cu Patimile, Răstignirea și Moartea pe cruce – ca taină a Logosului dumnezeiesc întrupat în istorie pentru a-l răscumpăra pe om din osânda păcatului și a morții veșnice, împăcându-l cu Dumnezeu și făcându-l „părtaș firii dumnezeiești” (2 Petru 1, 4). Dacă Întruparea pune în lumină actul divin originar al iubirii lui Dumnezeu Care Se dăruiește de bunăvoie pentru mântuirea lumii, Jertfa de pe Golgota reprezintă și totodată rezumă sensul Întrupării. Datorită acestui fapt, taina Patimilor și Morții lui Hristos ocupă un statut privilegiat în Sfintele Evanghelii, în propovăduirea apostolică, în teologia patristică și în viața liturgică a Bisericii. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: „Noi Îl propovăduim pe Hristos Cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru păgâni, nebunie; dar pentru cei chemați, și iudei și elini: pe Hristos, Puterea lui Dumnezeu și Înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Corinteni 1, 23-24). Cât privește martorii teologiei patristice, vom reține pentru început această afirmație a Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662), care spune că „taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor ghiciturilor [enigmelor, profețiilor] și tipurilor din Scriptură și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina Crucii și a Mormântului, a înțeles rațiunile celor mai înainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al Învierii, a cunoscut scopul pentru care Dumnezeu a întemeiat toate aceste lucruri dintru început”.¹

Evlavie și tăcere în contemplarea Patimilor Domnului

Prin troparul ce înlocuiește *Heruvicul* de la Liturghia din Sâmbăta Mare, comunitatea creștină este chemată să contemple înfricoșătoarele și mântuitoarele Patimi ale lui Hristos în tăcere evlavioasă: „Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur, și nimic pământesc întru sine să nu gândească; că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să Se junghie și să Se dea spre mâncare credincioșilor. Și merg înaintea Lui cetele îngerești, cu toată începătoria și puterea, heruvimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia”.² Dificultățile pe care le întâmpinăm, inevitabil, atunci când încercăm să pătrundem în adâncul necuprins al tainei Patimilor și Morții lui Hristos și

¹ *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu* 66; trad. rom. D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 2, Sibiu, 1947, p. 148.

² *Triodul*, Edit. Institutului Biblic, București, 1986, p. 599-600.

să formulăm răspunsuri noianului de întrebări ce se ivesc în mintea noastră, se datorează faptului că acest demers are în general ca punct de plecare reprezentările proprii noastre cugetări, atât de sărace și mărginite în fond. Or, Patimile și Moartea Celui mai presus de orice determinare ontologică sau constrângere morală aparțin unei realități ce depășește aceste limite.

Cum putem împăca oare în mintea noastră dumnezeirea Fiului cu ipostaza cutremurătoare de „Om al durerii”? Este oare Iisus Hristos „chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut” (*Coloseni 1, 15*) chiar și în „chipul robului” (*Filipeni 2, 6*)? Și dacă da, oare este El chip desăvârșit al lui Dumnezeu în aceeași măsură în care este aceasta ca Logos preexistent, consubstanțial cu Tatăl? Probabil că astfel de întrebări, dacă nu vin dintr-o gândire trufașă, exprimă o curiozitate indiscretă, pentru că vrem să știm tot mai multe despre o realitate care nu poate fi cunoscută decât parțial și numai în lumina credinței și a evlaviei. Sfinții Părinți și-au pus astfel de întrebări nu doar din dorința de a face speculație, ci în primul rând pentru că în cadrul marilor dezbateri hristologice din secolele V-VII ele au devenit probleme vitale pentru conștiința creștină. Iar formulările lor, așa cum vom vedea pe parcursul acestui eseu, sunt de fapt tot atâtea încercări de a da expresie verbală misterului originar al lui Hristos și de a apăra acest mister împotriva unor formule reducționiste inacceptabile propuse de către eretici.

Mai mult decât a fi obiectul unor speculații teologice, taina Patimilor și Morții lui Hristos se impune a fi respectată prin tăcere evlavioasă, prin contemplare și doxologie. Pilda Sfinților Părinți, care nu s-au lăsat obsedați de dorința de a forța explicarea tainelor credinței din simplă curiozitate, decât atunci când nevoile catehetice și misionare ale Bisericii impuneau un asemenea demers intelectual, rămâne normativă pentru conștiința ortodoxă. În acest sens, Sfântul Ignatie al Antiohiei (35-107) scria că „fecioria Mariei, nașterea lui Hristos dintr-însa și moartea Domnului” sunt „trei taine răsunătoare care s-au săvârșit în tăcerea lui Dumnezeu”.³ Iar Sfântul Grigorie de Nazianz (329-389), după ce teologhiseste cu adâncă evlavie despre opera de mântuire a lumii înfăptuită prin Jertfa de pe Golgota, declară: „restul să fie respectat prin tăcere”, căci „nimic nu se poate asemui minunii mântuirii mele: câteva picături de sânge reconstituie întregul univers”.⁴

Acest mod de a se apropia de taina Patimilor și Morții lui Hristos este afirmat adeseori în innografia Răsăritului creștin. Iată de ce, atunci când aprofundăm teologia cărților de cult, suntem frapați nu doar de amprenta biblică a imnelor, ci și de evlavia innografilor, care teologhisesc doxologind și nu făcând speculații gratuite, asemenea ereticilor. De cele mai multe ori, când fac afirmații teologice, acești „cântăreți ai tainelor lui Dumnezeu” se mulțumesc să reia în limbaj poetic mărturisirile Scripturii

³ *Către Efeseni XIX, 1*; trad. rom. D. Fecioru, în: *Scrierile Părinților apostolici*, col. PSB, 1, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 163.

⁴ *In sanctum Pascha*, or. XLV, 29; PG, 36, 664 A; citat la Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. V. Răducă, Edit. Bonifaciu, București, 1998, p. 137. Speculațiile lipsite de respect ale arienilor cu privire la originea Fiului l-au făcut pe Sfântul Grigorie să spună câteva cuvinte caracteristice pentru gândirea patristică: „Nașterea lui Dumnezeu este respectată prin tăcere”. *Or. Theol. III, 8*; PG, 36, 84 C; citat la Christoph SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. rom. V. Răducă, Edit. Anastasia, București, 1996, p. 36.

și totodată să transmită comunității creștine unele sau altele dintre fructele prețioase ale meditației Părinților Bisericii. Aceasta pentru că, atât datele Revelației cât și teologia patristică, mărturisesc fără încetare despre desăvârșirea lui Dumnezeu ce Se manifestă în opera de mântuire a lumii, în temeiul negrăitei Sale iubiri și necuprinsei Sale înțelepciuni. Oricum, dacă încercăm a explica Patimile și Moartea lui Hristos după modelul unor proiecții ale rațiunii umane, făcând abstracție de afirmațiile Revelației – așa cum sunt exprimate acestea în *lex credendi* și celebrate în *lex orandi* –, intrăm în perimetrul fără ieșire al speculației gratuite, care nu poate duce decât la formulări mediocre sau aberante pur și simplu.

Atunci când evocă sau preamăresc taina Patimilor și Morții lui Hristos, imnografii Răsăritului creștin – asemenea Sfinților Părinți – nu simt cătuși de puțin nevoia de a părăsi orizontul Revelației în favoarea „ideilor personale”. Aceasta pentru că ei nu-și doresc altă glorie decât aceea de a putea proclama cu fidelitate patrimoniul sacru al credinței, în ciuda unei analize impresionant de bogate în amănunte. Desigur, în preferința lor pentru genul poetic al evocărilor, aluziilor sau metaforelor doxologice, imnografilor li se întâmplă adeseori să dea impresia că, în cuprinsul aceluiași imn, preferă aglomerarea fără noimă clară a unor teme teologice diferite, așa cum se întâmplă de altminteri și în scrierile patristice. Aceasta însă nu înseamnă că diversitatea și multiplicitatea formulărilor poetice ale celor însuflețiți de dorul înțelegerii și preamăririi tainei Patimilor lui Hristos ar văduvi precizia doctrinară pe care o impune orice analiză teologică riguroasă. Dimpotrivă, prin tezaurul de informații pe care îl vehiculează, imnele din ciclul Patimilor conțin afirmațiile esențiale ale Bisericii cu privire la acest capitol major al „tainei credinței” (cf. *1 Timotei* 3, 16), afirmații fără de care articularea unei sinteze teologice ortodoxe nu este posibilă.⁵ Prin însăși forma lor poetică, afirmațiile doxologice ale Bisericii rămân libere în raport cu orice sistem teologic reducăționist. Adică, ele rămân mereu identice cu fondul și cu spiritul Sfintei Scripturi și, în același timp, disponibile oricând pentru întâlnirea cu neprevăzutul istoriei creștine, fiind capabile să reveleze noi implicații antropologice și eclesiale, să deschidă noi perspective de înțelegere a necuprinsei taine pe care o reprezintă Jertfa lui Hristos.⁶

Dacă tăcerea lui Dumnezeu îl scandaliza pe Iov (30, 20) și îl neliniștea pe Psalmist (*Psalmul* 140, 1; 141, 1), Evanghelia ne descoperă că în iubirea dusă până la Jertfa supremă a Fiului se revelează „taina cea din veci ascunsă neamurilor, dar acum descoperită sfinților Săi”, pe care o propovăduiește Apostolul Pavel (*Coloseni* 1, 26).

⁵ Imnografia liturgică reprezintă vocea Bisericii și tocmai de aceea este de neînțeles „rezistența” teologiei ortodoxe „de școală” sau „științifice” în fața tezaurului doctrinar pe care îl reprezintă cărțile de cult. În continuare, teologi ortodocși cu pretenții „academice” își argumentează adeseori opiniile citând tot soiul de figuri obscure, ce țin în general de perimetrul eterodoxiei, în timp ce Biserica teologisește doxologic prin afirmațiile sale imnografice. De aici sărăcia duhovnicească, ariditatea și ortodoxia atât de precară ale multora dintre textele ce se publică, cu o frenezie greu de înțeles, în ultimul timp. Oricum, se știe că în ultimii ani ai vieții sale, părintele Dumitru Stăniloae și-a exprimat regretul că nu s-a aplecat cu și mai multă stăruință asupra tezaurului imnografic al Ortodoxiei atunci când și-a structurat marea sinteză dogmatică.

⁶ Cf. Benedict GHIUȘ, *Taina Răscumpărării în imnografia ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1998, p. 123-176.

După frumoasa expresie a Sfântului Ignatie al Antiohiei, Cel pe Care profetul Isaia îl numea „Rob al lui Dumnezeu” și „cunoscător al suferinței” ni Se revelează ca „Fiul al lui Dumnezeu, Care este Cuvântul Lui ieșit din Tăcere, Care întru toate a bineplăcut Celui ce L-a trimis”.⁷

Din ascultare față de Tatăl și din iubirea față de omul creat după chipul Său, Fiul își asumă cutremurătoarea taină a Jertfei într-o tăcere solemnă, de o profundă expresivitate, mai elocventă decât orice discurs verbal: „chinuit fiind, El nu-și deschide gura; [...] ca o oaie fără de glas înaintea celui ce o tunde, așa nu-și deschide El gura”, spune Isaia (53, 7). Știm că în vremea Patimilor, pe când se consuma „ceasul” Său, aflându-Se în fața arhiereului, a lui Irod și a lui Pilat, Iisus tace profund sau rostește doar arareori câte un cuvânt ce se închide parcă imediat într-un sipet al tăcerii. Pe Golgota, asemenea lui Iov pătimitorul, El resimte întreaga disperare a omului căzut, suferind într-o tăcere care a cutremurat stihiiile lumii. Pe bună dreptate, Sfântul Chiril al Ierusalimului (315-386) aplică lui Hristos mărturisirea Psalmistului: „Iar eu ca un surd nu auzeam și ca un mut ce nu-și deschide gura sa. Și m-am făcut ca un om ce nu aude și nu are în gura lui muștrări” (*Psalmul 37*, 13-14).⁸ Tot așa, actul de proporții cosmice al Învierii se va petrece în tăcerea tainică a nopții pascale, iar la Cina din Emaus, imediat după ce S-a lăsat recunoscut de către cei doi ucenici, S-a făcut nevăzut din fața lor, lăsându-i în orizontul de lumină și pace al isihiei.

Jertfa lui Hristos ca „taină ascunsă din timpuri veșnice”

Cuvântul dumnezeiesc al Scripturii ne descoperă taina cutremurătoare a Jertfei lui Hristos ca parte esențială a planului veșnic al lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Știm că Sfântul Apostol Pavel se referă de mai multe ori la această experiență pleneră a iubirii și înțelepciunii dumnezeiești, pe care o numește fie „taină voii Sale pe care, potrivit bunăvoinței Lui, mai dinainte întru Sine a hotărât-o” (*Efesenii 1*, 9), fie „taină cea ascunsă din timpuri veșnice, dar arătată acum și, prin Scripturile proorocilor, după porunca veșnicului Dumnezeu cunoscută la toate neamurile spre ascultarea credinței” (*Romani 16*, 25), fie „taină cea ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de veci a rânduit-o spre slava noastră” (*1 Corinteni 2*, 7).

Conștiința creștină ține cu tărie la convingerea potrivit căreia „lucrările în afară ale Treimii sunt neîmpărțite” (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). Desigur, atribuirea unei anumite lucrări treimice *ad extra* câte unui Ipostas – creația este atribuită Tatălui, mântuirea Fiului, iar sfințirea Duhului Sfânt – nu înseamnă niciodată o împărțire artificială a unității operei de mântuire. Despre modul în care trebuie înțeleasă participarea Preasfintei Treimi la realizarea operei de mântuire prin Jertfa de pe Golgota, s-a exprimat mitropolitul Filaret (Drozdov) al Moscovei într-o predică profetică, devenită celebră, pe care a rostit-o în Vinerea Mare a anului 1816. Plecând de la faptul că opera de mântuire a lumii este expresia ce mai concretă a iubirii Preasfintei Treimi, mitropolitul Filaret spune că „iubirea Tatălui ceresc Îl răstignește pentru noi pe Fiul Său Cel Unul-Născut [...], iubirea Fiului lui Dumnezeu Se dă pe Sine Însăși spre răstignire nu doar Preasfintei mâini a Părintelui Său, ci și mâinilor păcătoșilor [...]; iubirea lui Dumnezeu ce se revarsă prin Duhul Sfânt umple cele de sus și cele de

⁷ *Către Magnezieni VIII*, 2; trad. rom. D. Fecioru, în: *Scrierile Părinților apostolici*, p. 167.

⁸ *Cateheze XIII*, 16; trad. rom. D. Fecioru, Edit. Institutului Biblic, București, 2003, p. 201.

jos, cuprinde timpul și veșnicia, ca să prefacă ceea ce era împietrit și omorât prin vrajba împotriva lui Dumnezeu în iubire de viață făcătoare și fericită”.⁹

Desigur, orice încercare de a înțelege măcar câte ceva din adâncul necuprins al tainei lui Hristos trebuie să țină seama de faptul că profetul Isaia, acest „evangelist al Vechiului Testament”, L-a contemplat și L-a prevestit pe Mesia – cu șapte veacuri înainte de Întrupare – în ipostaza de „rob al lui Dumnezeu” (*Ebed Yahve*), Care Se oferă pe Sine „ca un miel spre junghiere [...] și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund” (53, 7; a se vedea și *Ieremia* 11, 19). Această viziune, în care converg și se luminează Legea și Profetii, probabil cea mai tulburătoare dintre toate profețiile mesianice vechi-testamentare – considerată o veritabilă „a cincea Evanghelie” – va forma miezul sau inima însăși a propovăduirii creștine de după Cincizecime. Preluând imaginea *Robului lui Dumnezeu* suferind și umilit, Care Se dăruiește pe Sine în tăcere ca „jertfă de ispășire”, „străpuns fiind pentru păcatele noastre” (*Isaia* 42-55),¹⁰ Ioan Botezătorul o aplică lui Iisus în momentul episodului de la Iordan: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce ridică păcatul lumii!” (*Ioan* 1, 29).¹¹ Regăsim această impresionantă imagine a lui Mesia și în cartea *Apocalipsei*, unde Hristos este prezentat ca Miel al lui Dumnezeu jertfit pentru creație „de la întemeierea lumii” (*Apocalipsa* 13, 8; a se vedea și *1 Petru* 1, 18-20).

Meditând la modul în care preștiința proniatoare a lui Dumnezeu s-a împlinit în realizarea „planului veșnic” de mântuire a lumii, Sfântul Chiril al Alexandriei (+444) ne ajută să înțelegem, pe cât este de puțină minții și inimii noastre, misterul Jertfei lui Hristos ca realitate ce ține de „logica” însăși a creației: „După cum un arhitect înțelept, când începe construirea unei case, gândind cum se cuvine că odată cu trecerea vremii ea poate suferi vreo stricăciune – fapt ce se întâmplă cu orice casă zidită –, el pune o temelie de nedistrus, care în planul lui este ca și o rădăcină neschimbabilă a operei sale, pentru ca în caz că aceasta ar suferi ceva, având principiul sănătos, să se poată din nou construi pe ea. Tot așa, Ziditorul tuturor a pus mai înainte pe Hristos ca temelie a mântuirii noastre, înainte chiar de întemeierea lumii. Așa încât, atunci când – din cauza nesocotinței noastre – s-ar întâmpla să cădem, să putem fi rezidiți pe El. Deci, cât privește voința și planul Tatălui, Hristos este pus drept temelie încă înaintea veacurilor. După cuviință însă, faptul propriu-zis s-a săvârșit în timp, pentru că așa ceva cerea nevoia lucrării. Așa am fost reînnoiți în Hristos prin venirea Sa în timp, noi care Îl aveam pe El mai dinainte ca temelie a mântuirii”.¹²

Sfântul Irineu de Lyon (130-200), a cărui întreagă gândire teologică gravitează în jurul tainei Întrupării ca act plinar al iubirii lui Dumnezeu, spune că Hristos „l-a unit pe om cu Dumnezeu și a săvârșit împăcarea și comuniunea între Dumnezeu și om, pentru că nu am fi putut primi, după Lege, în nici un alt mod participarea la

⁹ *Cuvinte despre taina Crucii*, trad. rom. X. și A. Tănăsescu-Vlas, Edit. Sophia, București, 2002, p. 96.

¹⁰ Despre *Ebed Yahve* în cartea profetului Isaia și în lumina Noului Testament a se vedea Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Ca toți să fie una*, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 440-491.

¹¹ A se vedea Boris BOBRINSKOY, *La compassion du Père*, Édit. du Cerf – Paris & Sel de la Terre – Pully, 2000, p. 57-82 (cap. *L'agneau de Dieu prend sur lui la misère humaine*).

¹² *Thesaurus* V, 15; PG 75, 296; citat la Constantin GALERIU, *Jertfă și Răscumpărare*, Edit. Harisma, București, 1991, p. 169-170.

nesticăciune, dacă nu ar fi venit El la noi. Căci dacă nesticăciunea ar fi rămas nevăzută și imperceptibilă, nu ne-ar fi fost de nici un folos. Acum, prin Întrupare, s-a făcut văzută, pentru ca să putem primi părtășia acestei nesticăciuni. Și pentru că în Adam, întâiul creat, am fost cu toții încătușați și dați morții prin nesupunerea lui, a fost necesar ca moartea să fie sfârșită prin supunerea Celui ce S-a făcut om pentru noi. Deoarece moartea a stăpânit peste trup, a fost necesar și potrivit ca prin mijlocirea trupului să fie zdrobită, iar omul să fie eliberat de sub stăpânirea ei. Astfel, Cuvântul S-a făcut trup [Ioan 1, 14] pentru ca prin trup, prin care păcatul a dobândit putere, sălășluire și domnie, moartea să fie sfârșită și să nu mai existe în noi. Din această pricină, Domnul nostru a luat trup identic cu cel al primului om creat, ca să i Se împotrivescă morții, jertfit fiind pentru strămoși, iar prin Adam să-l biruiască pe cel ce ne-a lovit [diavolul] prin Adam [Romani 6, 6].¹³

„Ceasul” Fiului Omului

Încă de la începutul lucrării Sale mesianice, Mântuitorul Își contemplă acel „ceas” al Său,¹⁴ „pentru care a venit” și pe care îl definește ca „ceas de pătimire și de preaslăvire”, adică momentul cel mai grav din istoria lumii: „Acum sufletul este tulburat, și ce voi zice? Părinte, izbăvește-Mă de ceasul acesta? Dar Eu pentru aceasta am venit în ceasul acesta! Părinte, preamărește-Ți numele!” (Ioan 12, 27-28); „Părinte, a venit ceasul! Preamărește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preamărească pe Tine” (Ioan 17, 1). Toate faptele Logosului întrupat anunță și pregătesc acest „ceas” tainic, adică Jertfa mântuitoare a Crucii, marele *semn*, revelația supremă a iubirii și înțelepciunii lui Dumnezeu. Așa cum spunea părintele Constantin Galeriu, în perspectiva tainică a Evangheliei, toate aspectele vieții lui Hristos, în necuprinsa lor varietate și bogăție, se cuprind, se susțin și se împlinesc în Jertfa de pe Golgota, o îmbogățesc și o explică totodată. Iubirea dumnezeiască inspiră și susține toate actele lucrării lui Hristos, și nici unul dintre ele nu poate fi gândit în sine însuși, adică izolat de celelalte, ci numai în unitatea deplină a acestei iubiri, care este suma și sensul lor ultim.¹⁵

Știm că la cererile repetate și insistente ale iudeilor de a le da „semne” revelatoare ale misiunii și puterii Sale, adică miracole prin care să-Și manifeste în mod concret autoritatea, Domnul nu le oferă decât pe acelea în care se descoperă taina Morții și Învierii: „semnul Templului” și „semnul lui Iona profetul”. Astfel, după alungarea negustorilor din Templu, iudeii vin la Iisus și-L provoacă: „De vreme ce Tu faci aceasta, ce semn ne arăți? Iisus le-a răspuns zicând: Dărâmați Templul acesta și în trei zile îl voi înălța. Și au zis iudeii: În patruzeci și șase de ani s-a zidit Templul acesta și Tu îl vei ridica în trei zile? Dar El le vorbea despre Templul trupului Său” (Ioan 2, 19-22). Într-o altă împrejurare, „unii dintre farisei și cărturari

¹³ *Demonstrația propovăduirii apostolice* 31; trad. rom. R. Rus, Edit. Institutului Biblic, București, 2001, p. 94-95.

¹⁴ „Ceasul” lui Iisus este una dintre temele esențiale ale Evangheliei de la Ioan (cf. 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23 și 27; 13, 1; 16, 32, 17, 1), desemnând momentul de taină al intrării Fiului Omului în slava Tatălui prin poarta Patimilor și Jertfei (Ioan 13, 31-32). Despre „ceasul Domnului” a se vedea Louis BOUYER, *Le Mystère pascal*, Édit. du Cerf, Paris, 1945, p. 71-78 și Urs von BALTHASAR, *Pâques le mystère*, trad. fr. R. Ghivord, Édit. du Cerf, Paris, 1981, p. 84-86.

¹⁵ *Jertfa și Răscumpărare*, p. 201-202.

I s-au adresat zicând: Învățătorule, voim să vedem de la Tine un semn. Iar El, răspunzând, le-a zis: Neam viclean și desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da decât semnul lui Iona proorocul. Că precum a fost Iona în pântecul chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți” (Matei 12, 39-40). Evident, ambele „semne” erau menite să orienteze privirea lui Israel – prin Jertfa lui *Ebed Yahve* (Robul lui Dumnezeu) din profetia lui Isaia (53, 4-5) – către Înviere și Înălțarea la ceruri.

Atitudinea lui Hristos în fața suferințelor și a morții pe cruce implică libertatea Sa de voință, care nu L-a părăsit niciodată. Așa cum scrie Vladimir Lossky, „această libertate nu este însă o alegere eternă care ar înstrăina pe Mântuitorul, nici nu este o necesitate constantă care să-L determine pe Hristos să facă, de fiecare dată, o alegere deliberată supunându-Și trupul Său îndumnezeit limitelor condiției noastre decăzute, cum ar fi somnul și foamea; căci aceasta ar face din Iisus un actor. În cazul de față, libertatea este pusă în acord de conștiința personală unică a lui Hristos; ea este o alegere decisivă și constantă de asumare a precarității noastre, chiar în perspectiva fatalității morții. Este alegerea, consimțită din veșnicie, de a îngădui ca tot ceea ce constituie condiția noastră, adică starea noastră de cădere, să pătrundă în profunzime Eul Său; iar această profunzime este neliniște, moarte și coborâre în iad”.¹⁶ Pentru Hristos, adevărata *cale a Crucii* reprezintă tocmai această asumare a „ceasului” pentru care a venit în lume, adică înțelegerea lucidă a propriei Sale umanități, explorarea descendentă a abisului căderii noastre. În acest sens, „ar fi absurd să se spună că Cuvântul a devenit conștient de divinitatea Sa, însă este deosebit de necesar ca Cuvântul să devină conștient de blestemul nostru și să-l ia asupra Lui în totalitate. Căci acceptând întregul păcat, lăsându-l să intre în El, Cel ce este fără de păcat îl anulează. Imaginea crucii atinge o stare de puritate ce nu poate fi întinată, iar sfâșierea pe cruce, o unitate care pur și simplu nu mai poate fi sfâșiată”.¹⁷

Deși Jertfa Crucii reprezintă actul culminant al slujirii sau demnității arhieresti a Mântuitorului, ea nu poate fi izolată de unitatea iconomiei mântuirii. De fapt, în Jertfa de pe Golgota se recapitulează întreaga viață și slujire mesianică a Logosului întrupat. Această unitate deplină între Jertfa și celelalte acte ale slujirii lui Hristos este exprimată foarte limpede în teologia și spiritualitatea ortodoxă, care n-au făcut niciodată din Patimile și din Moartea Lui evenimente independente în raport cu Întruparea și Învierea. Pentru conștiința ortodoxă, actele principale prin care se realizează întreaga iconomie a mântuirii – *Întruparea, Patimile/Moartea, Învierea, Înălțarea la ceruri, Pogorârea/lucrarea Duhului Sfânt și Judecata din urmă* – reprezintă secvențele unei lucrări unice, care trebuie înțeleasă în perspectiva aceleiași taine a lui Hristos.

¹⁶ *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. rom. L. și R. Rus, Edit. Enciclopedică, București, 1993, p. 152-153.

¹⁷ *Ibid.*, p. 153. În acest pasaj, cunoscutul teolog rus dă un răspuns teoriilor „kenotice” occidentale care, de cele mai multe ori, vin în contradicție cu datele Revelației și cu teologia Părinților Bisericii. De altminteri, în celebra sa lucrare *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (trad. rom. p. 129-132 și 137-138) el a scris câteva pagini memorabile în care tratează tema *kenozei* dumnezeiești (cf. *Filipeni* 2, 5-11). Pentru teologia catolică, a se vedea în acest sens Urs von Balthasar, *Pâques le mystère*, p. 26-40.

Dimensiunea cosmică a Patimilor lui Hristos

„Făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” între cele de pe pământ și cele din ceruri (*Coloseni* 1, 20), Hristos a murit pe cruce „ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei risipiți” (*Ioan* 11, 52). Meditând la acest cuvânt al Evangheliei, Sfântul Ipolit Romanul (170-236) scrie că Hristos, „întinzându-și cele două sfinte mâini ale Sale pe cruce, a desfăcut două aripi, cea dreaptă și cea stângă, chemând la El pe toți credincioșii și acoperindu-i cum își apără mama puișorii [cf. *Matei* 23, 27]”.¹⁸ La rândul său, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că Domnul „și-a întins mâinile pe cruce ca să cuprindă marginile lumii”.¹⁹ Iar Sfântul Atanasie cel Mare (295-373), în cunoscutul său tratat *Despre întruparea Cuvântului*, scrie că „dacă Moartea Domnului este preț de răscumpărare pentru toți, și prin această Moarte se surpă peretele din mijloc al despărțiturii [*Efesenii* 2, 14] și se face chemarea neamurilor” la mântuire, Hristos a suferit moartea pe cruce, adică având mâinile întinse, „ca prin una să atragă pe poporul cel vechi [Israel], iar prin cealaltă pe cei dintre neamuri, și pe amândoi să-i unească întru Sine”.²⁰ Adică, prin dărâmarea barierelor despărțitoare ce s-au ridicat după căderea lui Adam, Domnul împacă întru Sine realitatea orizontală a lumii, care-i separa pe evrei de păgâni, și ce verticală, care înstrăina întreaga umanitate de Dumnezeu.

Întinzându-și mâinile pe cruce, Hristos a reunit în Jertfa Sa popoarele despărțite ale lumii, iudeii și păgânii, a căror înstrăinare era semnul cel mai evident al căderii umanității sub domnia dualității și multiplicității, pentru a le aduce la cunoașterea lui Dumnezeu, adică la unitatea spirituală în aceeași credință și mărturisire doxologică. Acest aspect al Jertfei de pe Golgota este evocat frecvent în imnografia liturgică ortodoxă: „Mântuire ai lucrat în mijlocul pământului, Hristoase Dumnezeule; pe Cruce Ți-ai întins preacuratele Tale mâini, adunând toate neamurile cele ce grăiesc: Doamne, slavă Ție”;²¹ „Întinsu-Ți-ai palmele și ai împreunat cele depărtate de demult; iar cu înfășurarea giulgiului, Mântuitorule, și cu mormântul ai dezlegat pe cei legați, care strigau: Nu este sfânt, fără numai Tu, Doamne”.²²

Adunarea oamenilor în orizontul comuniunii cu și în Hristos evidențiază și restaurarea cosmosului dislocat prin căderea lui Adam, care își regăsește de acum adevăratul său centru în Cruce devenind un mediu transparent prin care iradiază lumina cea neînserată a Învierii. Fiindcă însăși forma Crucii, cu cele patru dimensiuni ale ei, revelează faptul că Mielul înjunghiat este și Cuvântul creator și Centrul tuturor lumilor, fără de Care toate lucrurile ar cădea în neant. Așa cum scrie Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395), „de la Cruce, a cărei formă se împarte în patru, dându-ne să socotim, plecând dinspre centru spre care converge totul, patru prelungiri, învățăm că Cel ce a fost întins pe ea în clipa plinirii planului dumnezeiesc prin moartea Sa e Cel

¹⁸ *Despre Antihrist*, c. 61; citat la Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. rom. I. I. Popa, Edit. Institutului Biblic, București, 1996, p. 361.

¹⁹ *Cateheze XIII*, 28; trad. rom. p. 210.

²⁰ *Despre întruparea Cuvântului XXV*; trad. rom. D. Stăniloae în: Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I*, col. PSB, 15, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 120.

²¹ Vinerea Mare, la Ceasul al șaselea, *Slava* primei serii de tropare; *Triodul*, p. 547.

²² Sâmbăta Mare, la Utrenie, oda 3, troparul 2; *Triodul*, p. 578.

ce unește strâns și armonizează cu Sine universul, aducând prin porunca Sa la un singur acord și la o singură armonie feluritele firi ale făpturilor”.²³ În viziunea acestui prestigios reprezentant al școlii teologice capadociene, Crucea simbolizează unitatea cosmosului prin unirea celor patru puncte cardinale: axa verticală miazănoapte-miazăzi leagă cerul de iad, în timp ce transversala răsărit-apus acoperă întregul pământ.

„Pom al vieții” din care curge seva dătătoare de viață a Jertfei Mielului ceresc, Crucea înfiptă pe culmea Golgotei reprezintă într-adevăr acel *axus mundi* ce dă sens întregii creații. Înălțat pe ea ca pe un tron împărătesc, Hristos împărățește peste întregul univers asumându-l, pentru a-l restaura și a-l deschide slavei Învierii. La praznicul *Înălțării Sfintei Cruci* ca și în Duminica a treia din Postul Mare, Biserica mărturisește despre această dimensiune cosmică a Răstignirii cântând: „Lățimea și lungimea Crucii cu a cerului se aseamănă, căci cu dumnezeiescul dar sfințește toate [...]”;²⁴ „Crucea Ta cea cu patru părți înălțându-se astăzi, Hristoase Dumnezeu nostru, toate cele patru margini ale lumii le sfințește [...]”;²⁵ „Cel ce Ți-ai întins pe Cruce mâinile și ai adunat cele patru margini ale lumii; Cel prin Care am aflat intrare la Tatăl, Fiule al lui Dumnezeu, pe Tine toți Te slăvim”.²⁶ Recunoaștem în substanța teologică a unor astfel de afirmații doxologice imaginea cosmică a tainei lui Hristos din cateheza apostolică: „Hristos să Se sălășluiască prin credință în inimile voastre; înrădăcinați și întemeiați fiind în iubire, să puteți înțelege împreună cu toți sfinții, care este lățimea și lungimea și adâncimea și înălțimea [dimensiunea infinită a planului lui Dumnezeu cu lumea; cf. *Romani* 8, 39], și să cunoașteți iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoaștere, pentru ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efesenii* 3, 17-19).

Pomul vieții și Crucea mântuirii

Reluând imaginea profetică a lui Mesia ca „Rob al lui Dumnezeu”, Sfântul Apostol Petru spune că Hristos „a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății; El, cu a cărui rană v-ați vindecat” (*1 Petru* 2, 24). Urmând perspectiva exegetică a catehezei apostolice și a teologiei patristice, tradiția liturgică a Răsăritului creștin identifică mistic Crucea lui Hristos cu „pomul vieții” din mijlocul Paradisului, prin a cărui „bună folosire” protopărinții Adam și Eva puteau câștiga darul nemuririi. Iată doar câteva dintre afirmațiile doxologice ale Bisericii în acest sens: „Cu lemnul a golit întâi vrăjmașul [diavolul] raiul, pentru mâncare aducând moarte; iar lemnul Crucii înfigându-se în pământ, a adus oamenilor îmbrăcăminte de viață și lumea întreagă s-a umplut de toată bucuria. Pe care văzându-o pusă spre închinare, împreună să strigăm lui Dumnezeu, popoare, cu credință: Plină este de slavă casa Lui”;²⁷ „Lemnul vieții cu adevărat, cel sădit în locul Căpățâniei, prin care a lucrat mântuire Împăratul veacurilor în mijlocul

²³ *Marele cuvânt catehetic* 32; citat la Makarios SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2000, p. 349.

²⁴ Utrenia praznicului, la Laude, troparul 3; *Mineiul pe Septembrie*, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 180.

²⁵ Utrenia praznicului, *Rânduiala scoaterii Sfintei Cruci*, stih. 5; *Mineiul pe Septembrie*, p. 182.

²⁶ Miercuri în săptămâna a treia a Postului Mare, la Utrenie, oda 9, canon 2, troparul 1; *Triodul*, p. 250.

²⁷ Duminica a treia din Postul Mare, La Utrenie, Sedelna Crucii; *Triodul*, p. 272.

pământului, înălțat fiind astăzi, sfințește marginile lumii și se înnoiește casa Învierii.²⁸ Se bucură îngerii în cer și se veselesc oamenii pe pământ, ca David strigând și grăind: Înălțați pe Domnul Dumnezeu nostru, și vă închinați așternutului picioarelor Lui, că sfânt este Cel ce dă lumii mare milă”;²⁹ „[...] lemnul în rai oarecând, moarte a odrăslit, iar aceasta [Crucea] viață acum a înflorit, având pe Domnul Cel fără de păcat răstignit pe ea”.³⁰ Și iarăși: „Astăzi pomul vieții din sânurile pământului fiind scos, adeverește învierea lui Hristos, Cel ce a fost răstignit pe ea [...]”.³¹

„Scriptura ni-L înfățișează pe Hristos ca pe un pom”, scria Origen (c. 185-c. 254),³² iar Sfântul Chiril al Ierusalimului, vorbindu-le catehumenilor despre „adevărul simbolurilor” referitoare la taina Patimilor, spunea: „În grădina raiului s-a întâmplat căderea, și în grădină [Ghetsimani] s-a întâmplat mântuirea. De la lemnul pomului cunoștinței binelui și răului a pornit păcatul, și până la lemnul crucii a dăinuit. La amiază, pe când mergea prin rai Domnul, Adam și Eva s-au ascuns [Facerea 3, 8]; tot la amiază tâlharul este dus în rai de către Domnul [Luca 23, 43]”.³³ Reluând această paralelă dintre „pomul vieții” (Facerea 2, 9) și Crucea mântuirii noastre, Sfântul Chiril spune: „Căci în locul Evei, Maria, în locul lemnului cunoștinței binelui și răului, lemnul crucii; în locul morții lui Adam, moartea lui Hristos. [...] Diavolul a biruit pe Adam printr-un pom; Hristos a doborât la pământ pe diavol prin Cruce. Un lemn l-a trimis [pe Adam] în iad, dar un lemn [Crucea] i-a rechemat de acolo pe cei plecați. Iarăși, un lemn a ascuns gol pe cel robit [Facerea 3, 8], dar alt lemn a arătat tuturor din înălțime gol pe învingător. O moarte [a lui Adam] a condamnat pe toți cei de după el [Romani 5, 12], iar altă moarte [a lui Hristos] a înviat pe toți cei care au fost înainte de El [1 Corinteni 15, 13]”.³⁴

²⁸ Este vorba despre monumentalul *martyrion* construit de către împăratul Constantin cel Mare în partea de răsărit a platformei de pe Golgota, pe locul unde a fost îngropată Crucea lui Hristos (împreună cu cele două cruci ale tâlharilor) pentru a nu fi găsită de către creștini. În locul respectiv, împăratul Hadrian (117-138) înălțase un templu consacrat zeiței Venera tocmai pentru a ascunde urmele materiale ale Răstignirii și Învierii și pentru a-i împiedica astfel pe creștini să facă din locul respectiv un punct de pelerinaj. *Martyrion*-ul constantinian, opera arhitectului Zenovius, la care și-a adus contribuția și evlaviosul preot constantinopolitan Eustațiu, a fost inaugurat solemn la 13 septembrie 335 (a se vedea EUSEBIU DE CEZAREEA, *Viața lui Constantin IV*, 43-45; trad. rom. R. Alexandrescu în: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea a doua*, col. PSB, 14, Edit. Institutului Biblic, București, 1991, p. 176-178). A doua zi după ritualul târnosirii „casei Învierii”, patriarhul Macarie al Ierusalimului a înălțat – în văzul mulțimilor de pelerini care s-au adunat la solemnitate – lemnul Crucii, care a fost descoperit de curând în urma unei campanii de săpături arheologice întreprinse prin strădania Sfintei Elena. Despre *basilica/martyrion* evocată în imnografia praznicului *Înălțării Sfintei Cruci* a se vedea Marin BRANIȘTE, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria*, p. 50-53 [extras din «Mitropolia Olteniei» XXXIV (1982), nr. 4-6].

²⁹ Praznicul Înălțării Sfintei Cruci, la Vecernie, stihurile Litiei, 2; *Mineiul pe Septembrie*, p. 170.

³⁰ Praznicul Înălțării Sfintei Cruci, la Utrenie, *Rânduiala scoaterii Sfintei Cruci*, stih. 2; *Mineiul pe Septembrie*, p. 182.

³¹ Praznicul Înălțării Sfintei Cruci, la Utrenie, *Rânduiala scoaterii Sfintei Cruci*, stih. 4; *Mineiul pe Septembrie*, p. 182.

³² *In Psalm. 1*; citat la P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, trad. rom. p. 230.

³³ *Cateheze XIII*, 19; trad. rom. p. 203.

³⁴ *Omilie la Crucea Domnului*; trad. rom. D. Fecioru în: Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Cuovântări la praznicele împărătești*, București, 1942, p. 116.

La hotarul dintre primele două milenii ale istoriei creștine, Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), unul dintre cei mai prestigioși martori ai marii tradiții mistice ortodoxe, vede și el Crucea lui Hristos într-o legătură intimă cu „pomul vieții din mijlocul raiului”, de care se leagă căderea lui Adam. Crucea, spune Sfântul Simeon, ne eliberează de blestem și de moarte, în sensul că după cădere omul este restaurat printr-o amplă lucrare de re-creare, de readucere a lui la starea ce dintru început de la care au căzut protopărinții: „Acolo era pomul cunoștinței binelui și al răului, a cărui gustare li s-a făcut [protopărinților Adam și Eva] pricină a morții; aici e lemnul Crucii, pe care a fost pironit Hristos, al doilea Adam și Dumnezeu, pironindu-i-Se mâinile în locul mâinilor celor rele ale lui Adam care au atins [fructul oprit], și ale Cărui picioare au fost pironite în locul picioarelor ce au mers înspre călcarea poruncii. Gustând din pomul acela, Adam s-a făcut pricină de moarte și blestem celor ce s-au născut din el [1 Corinteni 15, 22], dar Hristos și Dumnezeu, gustând fiere și bând oțet, i-a izbăvit pe aceia din blestem [Evrei 2, 15] și i-a slobozit din stricăciunea morții, iar celor ce cred în El le-a dăruit o viață nouă și le-a dat puterea de a duce pe pământul acesta o viațuire deopotrivă cu îngerii. Acolo, în mijlocul raiului, era pomul vieții, din care lui Adam nu i s-a îngăduit să mănânce, prin iconomie, și a fost izgonit din rai, și de aceea la intrarea lui a fost așezată sabia de foc să o păzească [Facerea 3, 24]; iar aici Hristos a fost străpuns cu sulița în coastă [Ioan 14, 34] și sabia aceea s-a depărtat,³⁵ și intrarea s-a deschis și în toată lumea s-a sădit pomul vieții sau, mai degrabă, ne-a dat puterea de a sădi în fiecare zi acest pom, care crește dintr-o dată și se face pricină de viață veșnică tuturor celor ce mănâncă din el”.³⁶

În tradiția liturgică ortodoxă, Crucea este venerată la mijlocul Postului Mare – ceea ce, prin analogie, înseamnă mijlocul timpului – pentru că a fost „sădită” asemenea unui pom în centrul lumii, adică în punctul în care extensiunea totală a virtualităților spațiului își găsește obârșia și sinteza. Se știe că în vechea tradiție iudaică, Ierusalimul era considerat centrul lumii și că în centrul cetății sfinte se înălța Templul în care „locuia” Slava lui Dumnezeu (*Shekinah*). Tradiția iudaică a centrului s-a prelungit și în creștinism, dobândind un sens nou, legat de lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos. Astfel, în centrul bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim se găsește un reper (*omphalos*) considerat a fi locul exact în care a fost înfiptă Crucea și totodată centrul lumii pentru care S-a întrupat și a pățimit Hristos. Ceea ce înseamnă că, virtual, venerarea liturgică a Crucii din Vinerea Mare la Ierusalim avea loc „în mijlocul lumii”. Acest ritual, care s-a bucurat de un prestigiu imens începând cu a doua jumătate a veacului al IV-lea,³⁷ a fost preluat în oficiul liturgic ortodox al Sfintelor Patimi – *Denia* din Sfânta și Marea Joi –, când crucea care

³⁵ Pentru tema săbiei de foc de la poarta Paradisului a se vedea studiul consistent *Sabia de foc și heruvimii* al doamnei Monique ALEXANDRE, publicat în cartea cu același nume, trad. rom. F. Băltăceanu și M. Broșteanu, Edit. Anastasia & Symposion, București, 2003, p. 67-124.

³⁶ *Cartea discursurilor etice* 2, 7; trad. rom. I. Ică jr. în: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 189.

³⁷ A se vedea EGERIA, *Însemnări de călătorie* XXXVII, 1-9; trad. rom. în: M. BRANIȘTE, *Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria*, p. 143-145.

străjuiește dumnezeiescul Jertfelnic al fiecărei comunități euharistice este purtată într-o procesiune solemnă, după citirea Evangheliei a cincina, până în mijlocul bisericii.³⁸ De vreme ce templul creștin este considerat un microcosmos, simbolismul ceremoniei scoaterii crucii în mijlocul naosului, așa cum se păstrează în timpul Săptămânii Patimilor, este considerabil sporit cu prilejul ritului venerării Crucii din Duminica de la înjumătățirea Postului Mare. Timpul și spațiul apar atunci ordonate în mod clar de semnul mântuirii: „Întru amiază răstignindu-Te de bunăvoie în mijlocul pământului, ai smuls marginile lumii, Îndurate, din mijlocul gătlejului balaurului [iadul]. Pentru aceasta închinămu-ne în mijlocul săptămânii dumnezeiescului Post, slăvim cinstită Crucea Ta, strigând: Pe Domnul lăudați-L și-L preainălțați întru toți vecii”.³⁹

Pentru conștiința ortodoxă, Crucea ca pom al vieții celei noi, sădit „în mijlocul pământului”, marchează așadar mijlocul Postului Mare pentru a pregăti Patima lui Hristos care și ea a avut loc „la ceasul al șaselea” (*Matei 27, 45*), adică „în mijlocul zilei”, cum precizează cântările din Săptămâna Mare, dar și pentru a le aminti credincioșilor adunați să o venereze că Hristos S-a răstignit de bunăvoie în centrul lumii pentru a-i reuni pe oamenii împrăștiați de păcat în unitatea Trupului Său mistic, adică în Biserică: „În mijlocul pământului ai răbdat Cruce și patimă, Îndurate, tuturor nepățimire și răscumpărare dăruind. Pentru acesta astăzi, la înjumătățirea Postului, toți o punem înainte spre închinare și cu bucurie o sărutăm, ca să ne învrednicim toți a vedea Patimile Tale și Învierea cea de viață purtătoare, luminați fiind cu dumnezeiești virtuți, Cuvinte a lui Dumnezeu, Unule mult-Milostive”.⁴⁰

Crucea lui Hristos – centru al universului

Pentru Biserica primară, ideea că Logosul răstignit recapitulează întru Sine întreaga creație a reprezentat un adevăr de credință extrem de important, care și-a găsit exprimarea atât în celebrările liturgice cât și în teologia patristică. Sfântul Irineu de pildă, referindu-se la crearea lumii prin lucrarea specială a Logosului, scrie: „Căci adevăratul Creator al lumii este Cuvântul lui Dumnezeu, adică Domnul Care în timpurile de pe urmă S-a făcut om. Cu toate că este în lume, El cuprinde în chip nevăzut toate cele create și este strâns legat cu întreaga creație, întrucât Cuvântul lui Dumnezeu conduce și orânduiește totul, și de aceea a venit în chip văzut și S-a făcut om și S-a răstignit pe lemn, pentru a recapitula totul întru Sine”.⁴¹

În *Demonstrația propovăduirii apostolice* celebrul episcop de Lyon (anticul Lugdunum) valorifică admirabil imaginea Fiului Omului întins pe cruce pentru a cuprinde toate dimensiunile lumii: „După cum prin fecioara [Eva] care a fost neascultătoare, omul a fost lovit și a căzut, tot așa Fecioara [Maria] care a ascultat

³⁸ Cf. *Tipic bisericesc*, Edit. Institutului Biblic, București, p. 168-169.

³⁹ Miercuri a patra săptămână a Postului Mare, la Utrenie, canon 2, tropar 1; *Triodul*, p. 300. Cf. M. SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, trad. rom. p. 247-348.

⁴⁰ Miercuri în săptămâna a patra a Postului Mare, la Vecernie, stih. 1 la „Doamne strigat-am”; *Triodul*, p. 293.

⁴¹ *Adversus Haereses V*, 18, 3; citat la Wilhelm NYSSSEN, *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom. D. Stăniloae, Edit. Institutului biblic, București, 1975, p. 115.

cuvântul lui Dumnezeu, prin Viața pe Care a izvorât-o, viața a fost din nou născută în om. Căci Domnul a venit să caute oaia cea rătăcită [Luca 15, 4-6], iar oaia cea rătăcită era omul [1 Petru 2, 25]; de aceea El nu a făcut o altă creație, ci a venit în aceeași creație, din care era neamul lui Adam, păstrând asemănarea făpturii. Căci se cuvenea, ba chiar a fost necesar ca, făcând pentru Adam un nou început în Hristos, moartea să fie înghițită de nemurire [1 Corinteni 15, 53; 2 Corinteni 5, 4], iar pentru reînnoirea Evei în Maria, o fecioară să devină mijlocitoare pentru o fecioară, neascultarea fecioarei să fie desființată și înlăturată prin ascultarea Fecioarei, iar păcatul, care a venit prin pom [Facerea 3, 6], să fie șters prin pomul ascultării [Crucea]. Ascultând de această poruncă a lui Dumnezeu, Fiul Omului S-a lăsat pironit pe lemn, distrugând cunoașterea păcatului, aducând cunoașterea binelui și făcând sigură primirea lui. Căci răul este neascultarea de Dumnezeu, după cum ascultarea de Dumnezeu este binele. [...] Prin ascultare, care a fost ascultare până la moarte [Filipeni 2, 8], spânzurând pe lemn, El a înlăturat vechea neascultare [a lui Adam] săvârșită prin lemn. Întrucât a fost Fiul lui Dumnezeu, Stăpânul a toate, Care în chip nevăzut este prezent pretutindeni printre noi în întreaga lume, și îi umple lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea [Efeseni 3, 18], și întrucât prin Cuvântul lui Dumnezeu fiecare lucru își primește orânduirea, tot așa în aceasta Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit, punând semnul Crucii pe toate lucrurile. Căci după cum s-a convenit, a fost necesar ca El să Se facă văzut, pentru a face văzută răstignirea Lui în toate lucrurile, ca puterea Lui să poată fi în chip văzut arătată prin mijloace vizibile, fiindcă El este Cel ce luminează înălțimile, adică cerul, și umple adâncurile, adică ceea ce este sub pământ, și întinde lungimea de la Răsărit până la Apus și stăpânește întinderea Nordului și cuprinderea Sudului, care îi cheamă pe cei împrăștiați în toate părțile la cunoașterea lui Dumnezeu [Ioan 11, 52; 17, 3].⁴²

Pentru conștiința creștină, taina Răstignirii lui Hristos reprezintă punctul central al universului. În acest sens trebuie înțeles cuvântul Sfântului Chiril al Ierusalimului care spune că Mântuitorul „Și-a întins mâinile pe cruce ca să cuprindă marginile lumii. Acest loc al Golgotei este mijlocul lumii. Nu sunt ale mele cuvintele acestea, ci profetul le spune: «Ai făcut mântuire în mijlocul pământului» [Psalmul 73, 13]. Și-a întins mâinile sale omenești Cel ce a întărit cerul cu mâinile Sale spirituale [Psalmul 32, 6]. Mâinile Sale au fost pironite cu cuie, pentru ca, fiind pironită pe lemn omenitatea Sa, care purta păcatele oamenilor, să înviem noi într-o dreptate; odată ce a murit omenitatea, a murit împreună cu ea și păcatul”.⁴³

Într-un text ce se termină într-o impresionantă cântare de slavă, Ipolit Romanul ne oferă una dintre cele mai impresionante imagini ale Crucii ca centru al universului: „Acest arbore uriaș [Hristos] a crescut de la pământ la cer. Pom nemuritor, El se întinde între pământ și cer. El este punctul neclintit de sprijin al universului, punctul de odihnă al tuturor lucrurilor, temelia globului pământesc, punctul central al cosmosului. El cuprinde în Sine, într-o unitate deplină, toată multitudinea de chipuri ale naturii omenești. El este fixat de cuiele nevăzute ale Duhului, pentru a nu se desprinde din legătura Sa cu Dumnezeirea. El atinge cele

⁴² *Demonstrația propovăduirii apostolice* 33-34; trad. rom. p. 96-98.

⁴³ *Cateheze XIII*, 28; trad. rom. p. 210.

mai înalte vârfuri ale cerului și întărește cu rădăcinile Sale pământul și cuprinde întregul văzduh dintre ele cu brațele Sale nemăsurate. [...] Și când a dus lupta cosmică până la capăt și S-a întors biruitor, El a rămas nedepărtat la Dumnezeu și neînvins ca om, în mijlocul tuturor lucrurilor, fixat ca un trofeu de biruință, deoarece El Însuși a biruit în Sine Însuși dușmanul [diavolul și moartea]. Atunci s-a spăimântat universul de atâta răbdare, cerul s-a mișcat, Puterile suprapământești, Tronurile și legile s-au clătinat, văzând răstignit pe Cel preainalt, pe Domnul oștirilor și al puterii. Stelele erau cât pe aici să cadă din cer, văzând pe Cel născut mai înainte de luceafăr [*Psalmul 109, 3*] întins astfel [pe cruce]. Focul soarelui s-a stins pentru o clipă, când a văzut cum S-a întunecat Lumina cea mare a lumii. [...] Și întregul cosmos s-ar fi prăbușit și s-ar fi descompus de spaima Patimilor, dacă marele Iisus nu i-ar fi insuflat Duhul Dumnezeiesc prin cuvintele: «Părinte, în mâinile Tale îmi dau Duhul Meu» [*Luca 23, 46*]. Căci când toate lucrurile s-au clătinat și s-au cutremurat și totul a fost zguduitor de spaimă, Duhul Sfânt a plutit din nou pe deasupra [cf. *Facerea 1, 2*] și a însuflețit, a înviorat și a întărit iarăși toate; atâta putere a imprimat acest extaz dumnezeiesc [de pe cruce], această răstignire a Ta tuturor lucrurilor. O, Tu, Cel ce singur ești cu adevărat totul în toate [*1 Corinteni 12, 6*]. Duhul Tău îl poate păstra cerul, sufletul Tău, raiul [...] iar sângele Tău, pământul [...]”.⁴⁴

Împăratul răstignit

În teologia patristică și în viața liturgică a Ortodoxiei ecumenice, Hristos răstignit apare ca Ziditor al lumii în mijlocul făpturii cuprinse de groază în fața tainei Patimilor și Morții Sale. Sfinții Părinți explică spaima de care au fost cuprinse stihilele lumii la moartea Domnului (cf. *Matei 27, 51*) prin reverența acestora față de Creatorul și Proniatorul lor.

Imnografia bizantină exprimă frecvent această idee în texte de mare profunzime teologică și frumusețe poetică. Iată un singur exemplu în acest sens: „Toată făptura s-a schimbat de frică, văzându-Te pe Tine, Hristoase, pe cruce răstignit. Soarele s-a întunecat și temeliiile pământului s-au cutremurat. Toate au pățimit împreună cu Tine, Cel ce le-ai zidit pe toate: Cel ce ai răbdat de voie pentru noi, Doamne, slavă Ție”.⁴⁵ Sfântul Andrei al Cretei (660-740), în celebrul său *Canon de pocăință*, ce se cântă la *Denia* de joi seara din săptămâna a cincia a Postului Mare, evocă astfel cutremurul firii necuvântătoare în fața pătimirii Celui prin Care toate s-au zidit și se susțin în rânduiala lor: „Făptura s-a mâhnit văzându-Te răstignit: munții și pietrele de frică s-au despicat, pământul s-a cutremurat și iadul s-a golit; și s-a întunecat lumina zilei, văzându-Te pe Tine, Iisuse, cu trupul pe cruce pironit”.⁴⁶ Într-o stihiră atribuită Sfântului Chiril al Alexandriei și integrată în *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi*, imaginea Împăratului

⁴⁴ *De Pascha Homilia 6*; PG, 59, 743-746; citat la W. NYSSEN, *Începuturile picturii bizantine*, trad. rom. p. 116.

⁴⁵ Sfânta și Marea Joi, *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi*, prima idiomelă după Evanghelia a unsprezecea; *Triodul*, p. 538.

⁴⁶ Sfântul ANDREI CRITEANUL, *Canonul de pocăință*; Joi în săptămâna a cincia din Postul Mare, oda 9, seria 2, stih. 23; *Triodul*, p. 376-377.

răstignit este evocată astfel: „Astăzi s-a spânzurat pe lemn Cel ce a spânzurat pământul pe ape. Cu cunună de spini s-a încununat Împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă s-a îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a luat Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane s-a pironit mirele Bisericii. Cu sulită s-a împuns Fiul Fecioarei. Închinămu-ne patimilor Tale, Hristoase! Arată-ne și slăvită învierea Ta”.⁴⁷

Înfățișarea împărătească a lui Hristos – „Unul din Sfânta Treime” –, venit în lume pentru a birui moartea și a slobozi pe cei închiși în adâncul iadului, este familiară spiritualității Răsăritului creștin. Documentele Bisericii primare se referă frecvent la această ipostază monumentală a lui Hristos din timpul Patimilor. Astfel, într-o scriere caracteristică pentru mentalitățile creștine ale epocii apostolice se spune că „împărăția lui Iisus este pe lemnul crucii”.⁴⁸ Iar Sfântul Chiril al Ierusalimului, explicând catehumenilor care se pregăteau pentru primirea Botezului mărturisirea din *Simbolul credinței* că Hristos „S-a răstignit și s-a îngropat”, spune: „Ceea ce fac ostașii cu Iisus este simbolul unei demnități împărătești. Își bat joc de El, dar îngenunchează înaintea Lui [Matei 27, 29]. Mai înainte de a-L răstigni, ostașii Îl îmbracă în porfiră [Ioan 19, 2] și Îl pun pe cap cunună [Matei 27, 29; Ioan 19, 2]. Ce importanță are dacă este cunună de spini? Orice împărat este proclamat de către ostași. Trebuia ca și Iisus să fie încununat în chip simbolic de către ostași. Pentru aceasta Scriptura spune în *Cântarea cântărilor*: «Ieșiți și vedeți, fiicele Ierusalimului, pe împăratul Solomon încoronat cu cununa cu care l-a încununat mama lui» [3, 11]. Și cununa era o taină: era dezlegarea păcatelor și nimicirea sentinței de condamnare. Adam a primit această osândă: «Blestemat să fie pământul în toate lucrurile tale; spini și ciulini îți va răsări» [Facerea 3, 17-18]. Pentru aceasta primește Iisus cunună de spini, ca să nimicească osânda”.⁴⁹ La rândul său, Sfântul Atanasie cel Mare mărturisește că deși Hristos a murit în mod real pe cruce, „în același timp nu a răbdat ca templul trupului Său [Ioan 2, 21] să rămână mult timp așa, ci arătându-l mort numai prin pătrunderea morții în el, l-a înviat îndată, a treia zi, purtând ca trofeu al biruinței sale asupra morții nestrăciunea și nepătimirea dobândită în trupul Său”.⁵⁰

Crucea este expresia concretă a „tainei credinței”, despre care dă mărturie Apostolul neamurilor (1 Timotei 3, 16), a biruinței prin înfrângere, a slavei prin smerire, a vieții prin moarte; este un simbol al atotputerniciei lui Dumnezeu, Care a binevoit a Se face om și a muri ca rob pentru a mântui lumea din osânda păcatului și a morții veșnice. Sfântul Ioan Hrisostom vede în actul răstignirii semnul împărătesc al lui Hristos: „Pentru aceasta Îl numesc împărat, pentru că Îl văd răstignit. A muri pentru cei conduși este fapta unui împărat. El a spus: «Păstorul cel bun sufletul său și-l pune pentru oi» [Ioan 10, 11]. Deci și împăratul cel bun sufletul lui își pune pentru cei conduși. Așadar, pentru că sufletul Lui și l-a pus, pentru aceasta Îl numesc împărat”.⁵¹ Reluând această imagine a lui Hristos care pătimește în ipostaza de

⁴⁷ Antifonul 15, stih. 1; *Triodul*, p. 531-532.

⁴⁸ *Epistola lui BARNABA VIII*, 5; trad. rom. D. Fecioru, în: *Scrierile Părinților apostolici*, p. 124.

⁴⁹ *Cateheze XIII*, 17-18; trad. rom. p. 201-202.

⁵⁰ *Despre întruparea Cuvântului XXVI*; trad. rom. p. 121.

⁵¹ *Omilia II la Cruce și la tâlhar*; trad. rom. în: Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Cuvântări la praznicele împărătești*, p. 153.

împărat, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie că „slava lui Hristos este Crucea și Patimile Lui pe care le-a suferit pentru noi, ca să ne slăvească”.⁵²

În spiritul unor astfel de afirmații, iconografia Răsăritului creștin va prezenta înfricoșătoarele Patimi ale lui Hristos, Moartea pe cruce și punerea Sa în mormânt într-o perspectivă a biruinței plenare, în care măreția dumnezeiască a Logosului întrupat se vedește chiar în experiența cutremurătoare a suferinței extreme, a morții și abandonării totale. Astfel, într-un tropar din Vinerea Patimilor, Hristos Însuși mărturisește despre suferințele Sale și totodată despre puterea Sa dumnezeiască: „Dezbrăcatu-M-au pe Mine de hainele Mele, și M-au îmbrăcat cu haină roșie; pus-au pe capul Meu cunună de spini, și Mi-au dat trestie în mâna dreaptă, ca să-i zdrobesc ca pe vasele olarului”.⁵³ Observăm că la sfârșitul acestui tropar, Hristos al *kenozei* extreme, îmbrăcat de către ostașii romani în purpura falsă a bațjocurii, încununat cu o coroană de spini și purtând în mână o tulpină de trestie ca simulacru de sceptru imperial, apare ca Împărat ce vine să judece lumea. Este Hristosul slavei cerești și al Judecării din urmă (cf. *Matei* 25, 31-46), ceea ce înseamnă că eshatologia s-a împlinit deja în Jertfa Crucii. „Cel de Care toate se înfricoșează și se cutremură, și pe Care toată limba îl laudă, pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu, preoții L-au lovit cu palme peste obraz și I-au dat fiere. Și toate a primit a le pătimi, vrând să ne mântuiască pe noi de fărădelegile noastre, cu sângele Său, ca un iubitor de oameni”;⁵⁴ „Cel ce se îmbracă cu lumina ca și cu o haină, stătu-a gol la judecată, și a primit palme peste obraz din mâinile pe care le-a zidit. Și poporul cel călcător de lege a răstignit pe Domnul slavei pe Cruce. Atunci s-a rupt catapetasma Templului; soarele s-a întunecat, nesuferind să vadă bațjocorit pe Dumnezeu, de Care se cutremură toate. Aceluia să ne închinăm”, cântă Biserica în Sfânta și Marea Joi a Patimilor.⁵⁵

Icoana ortodoxă a Răstignirii, ce trăiește ca atare doar în orizontul misticii liturgice a Bisericii și care exprimă cu fidelitate teologia patristică, Îl reprezintă pe Hristos în măreția Sa dumnezeiască, săvârșind taina mântuirii prin Jertfa Crucii. Mântuitorul răstignit din iconografia răsăriteană va avea întotdeauna chipul împărătesc al Biruitorului dumnezeiesc, pentru că prin moartea Sa de bunăvoie a biruit moartea și iadul. Pe cruce fiind, Domnul își păstrează slava dumnezeiască pe care a avut-o la Tatăl „mai înainte de a fi lumea” (*Ioan* 17, 5). Așa cum S-a manifestat pe tot parcursul Patimilor, El își păstrează și în timpul Răstignirii acea seninătate netulburată, amestecată cu o adâncă durere pentru consecințele căderii lui Adam preluate asupra făpturii Sale libere de orice păcat personal. Expresia feței Sale în icoana Răstignirii nu este cu nimic mai puțin luminată decât în oricare dintre icoanele Sale, fie chiar și aceea a Schimbării la Față, de pildă, când cei trei martori văzători ai slavei dumnezeiești „au fost ridicăți de la trup la duh”, cum ar spune Sfântul Grigorie Palama, și au văzut-o strălucind „ca soarele” (*Matei* 17, 2). Evlavia ortodoxă contemplă imaginea monumentală a Împăratului răstignit în aceeași lumină

⁵² *Imne* 52; trad. rom. I. Ică jr. în: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole. Scriei III*, Edit. Deisis, Sibiu, 2001, p. 273.

⁵³ Sfânta și Marea Vineri, *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi, Slava de la Laude; Triodul*, p. 538

⁵⁴ Sfânta și Marea Vineri, *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi*, antifonul 13, stih. 2; *Triodul*, p. 531.

⁵⁵ Sfânta și Marea Vineri, *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi*, antifonul 10, stih. 1; *Triodul*, p. 530.

a Schimbării la Față și a Învierii, fapt pentru care, deși poartă povara suferințelor întregii lumi, fața Lui nu este desfigurată de scârbă și durere. Dimpotrivă, această față revarsă lumina mântuirii peste inimile credincioase și îi cheamă pe toți oamenii la praznicul bucuriei veșnice, nelăsând pe nimeni în afara iubirii Sale.

„Unul din Treime a suferit” în natura omenească

Dacă în Apusul creștin medieval s-a dezvoltat un cult complex al firii omenești pătimitoare a lui Hristos, cu adorarea rănilor Sale și a instrumentelor Răstignirii,⁵⁶ Răsăritul a înțeles să meargă mai departe, oprindu-se înaintea tainei lui Dumnezeu Care suferă de bunăvoie pentru mântuirea lumii. Expresia aparține Sfântului Grigorie de Nazianz care, copleșit de evlavie, contemplă pe Mielul jertfit pentru creație înainte de Întrupare și vorbește cu toată convingerea despre *Patima Ființei nepătimitoare* prin definiție, declarând: „Trebuia ca Dumnezeu să Se facă om și să moară, pentru ca noi să putem trăi din nou”.⁵⁷ De altminteri, acest mod de a vorbi despre taina Patimilor lui Hristos, „cu frică și cutremur”, cum ar spune Sfântul Apostol Pavel (cf. *Filipeni 2*, 12), este specific Părinților Bisericii. Ei nu fac speculații gratuite, nu construiesc teorii, asemenea teologilor „de școală”, ci exprimă experiențe personale în acord cu învățătura de credință a Bisericii.

Meditând la taina pătimirii Fiului lui Dumnezeu, Sfântul Efreem Sirul (c. 306-373) spune că „prin firea sa trupul a pățimit împreună cu sufletul, fiindcă sufletul simte durerea. Așadar, umanitatea Lui a pățimit din pricina trupului Său și a simțit durerile din pricina sufletului [...]. Dar cei ce pretind că trupul Domnului nostru n-a fost decât o închipuire, ca acela al îngerilor ce au mâncat în sălașul lui Avraam [*Facerea 18*, 1-18], sunt combătuți de Scriptură, căci aceasta nu spune că acești îngeri au fost chinuiți, omorâți și răstigniți, fiindcă schimbarea lor nu privea decât înfățișarea lor; ei nu erau cu adevărat trupești, ci luaseră forme folositoare celor ce îi vedeau. [...] Dacă Fiul ar fi fost Dumnezeu străin, soarele nu s-ar fi întunecat atunci când Domnul a fost înălțat pe cruce [*Luca 23*, 45], ci Făcătorul ar fi revărsat o lumină și mai puternică [...]”.⁵⁸

Sfântul Ioan Damaschin (675-749), unul dintre cei mai importanți purtători de cuvânt ai teologiei patristice, scrie că deși Hristos „a murit ca om, și chiar dacă sufletul Lui s-a despărțit de trupul Său preacurat, totuși Dumnezeirea nu S-a despărțit

⁵⁶ Odată cu experiența eclesială căreia îi aparține și Conciliul II Vatican, Biserica romano-catolică a inițiat un amplu curent de redescoperire a teologiei patristice și a misticii liturgice a Ortodoxiei ecumenice. În acest proiect prin care se urmărește recuperarea și restaurarea Tradiției primului mileniu al istoriei creștine se încadrează și demersul exemplar al părintelui Patrick PRÉTOT, actualul director al Institutului superior de teologie liturgică d in Paris, care a aprofundat cultul Crucii în tradiția Bisericii primare în teza sa de doctorat – *L'adoration de la croix au temps d'Egerie. Essai d'herméneutique d'un rite liturgique* – susținută la Sorbona și Institutul catolic în 2001. A se vedea și studiul său *La Croix dans la liturgie*, trad. rom. în «Studia. Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa» XLVII, 2002, 1-2, p. 144-150.

⁵⁷ *In sanctum Pascha*, or. XLV, 28; PG, 36, 661 C; citat la V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. p. 137.

⁵⁸ *Comentariul la Evanghelie (Diatessaron) XXI*, 3; trad. rom. I. Ică jr. în: Sfântul EFREM SIRUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 87.

de cele două, adică de suflet și de trup, și astfel nici unicul Ipostas nu S-a despărțit în două ipostasuri. Căci trupul și sufletul au avut de la început, în același timp, existența în Ipostasul Cuvântului, și cu toate că în timpul morții a fost despărțit sufletul de trup, totuși fiecare a rămas, avându-și existența în unicul Ipostas al Cuvântului. Astfel, unicul Ipostas al Cuvântului a fost și Ipostasul sufletului și al trupului. Niciodată, nici sufletul și nici trupul n-au avut un ipostas propriu, altul decât Ipostasul Cuvântului. Ipostasul Cuvântului a fost oricând una, și niciodată două. Prin urmare, Ipostasul lui Hristos este una totdeauna. Chiar dacă spațial sufletul s-a despărțit de trup, ipostatic însă el era unit cu Cuvântul”.⁵⁹

Știm că Sfântul Efrem Sirul a consacrat Patimilor și Răstignirii o bună parte din poezia sa liturgică. Dezvoltările poetice care compun *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii* scot în evidență câteva teme majore ale reflecției patristice, între care amintim: paralelismul antitetic dintre căderea lui Adam și Patima lui Hristos; contrastul dintre divinitatea și umanitatea Mântuitorului; desființarea prefigurărilor vechi-testamentare prin împlinirea acestora în Hristos, ceea ce echivalează cu sfârșitul cultului iudaic; vinovăția și responsabilitatea iudeilor în actul Răstignirii, cu consecința tragică a respingerii lor de către Dumnezeu și înlocuirea Sinagogii cu Biserica aleasă dintre păgâni și, mai ales, Pogorârea lui Hristos la iad și biruința Lui asupra morții și a diavolului. De reținut că asupra acestui ultim act al *kenozei* dumnezeiești, cel mai prestigios reprezentant al Bisericii siriene insistă în mod cu totul special. Meditând asupra unei mărturisiri pe care Hristos a făcut-o în timpul Răstignirii – „Părinte, în mâinile Tale Îmi dau Duhul Meu” (*Luca* 23, 46) –, Sfântul Efrem spune că în acel moment „umanitatea Sa a dat înapoi Dumnezeirea Lui, pentru că acesta o părăsise și o lăsase în patima Sa. Dar nu S-a despărțit cu totul de ea, ci puterea lui Dumnezeu a ascuns-o de Cel ce murea și de ucigașii Săi. Dacă ea s-ar fi descoperit, Cel ce murea nu S-ar fi temut, și ucigașii Săi nu L-ar fi putut omorî. Însă Dumnezeu veghează asupra umanității ca ea să piară; cea care veghea își dădea seama, nu însă cea care era vegheată. Mai apoi, Dumnezeirea S-a arătat tuturor; a arătat morții că n-a fost lăsat singur în iad [*Psalmul* 15, 10; *Fapte* 2, 27; 13, 35] și ucigașilor că nu-și puteau duce la capăt lucrul lor: paza mormântului și păstrarea mortului în el. Domnul a întărit prin fapte dorința făcută muritorilor. Încheindu-și lucrarea, El a arătat că umanitatea Sa putea suferi, fiindcă murise, și chiar cei ce au murit puteau avea viață din nou”.⁶⁰

Sondând adâncul necuprins al tainei Patimilor și Morții lui Hristos, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie că „nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activă în chip despărțit de cealaltă. Prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă. Fiind cu adevărat și una și alta, ca Dumnezeu mișca umanitatea, iar ca om descoperea dumnezeirea proprie. *Pătimea dumnezeiește*, ca să spun astfel, căci suferea de bunăvoie, deoarece nu era om simplu, și *săvârșea minunii omenește*, căci le săvârșea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit. Așa încât *Patimile sunt minunate și noi*, prin puterea dumnezeiască a naturii Celui ce pătimea, iar *minunile sunt pătimite*, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui ce le săvârșea”.⁶¹ Tot așa, în celebrările

⁵⁹ *Dogmatica* III, XXVII; trad. rom. D. Fecioru, Edit. Institutului Biblic, București, 2001, p. 176.

⁶⁰ *Comentariul la Evanghelie (Diatessaron)* XXI, 1; trad. rom. p. 86.

⁶¹ PG, 91, 105 B; citat la Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic, București, 1978, vol. 2, p. 58.

liturgice din Săptămâna Patimilor, Biserica exprimă adeseori misterul pătimirii Logosului în-omenit: „Omorât ai fost, dar nu Te-ai despărțit, Cuvinte, de trupul pe care l-ai luat; că de s-a și stricat Templul Tău în vremea patimii [cf. *Ioan 2, 19-21*], și așa unul era ipostasul dumnezeirii și al trupului Tău; că în amândouă Unul ești, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu și om”.⁶²

„Ascultător până la moarte...”

Patimile și Moartea lui Hristos au fost acte de ascultare și de iubire: „Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci pentru ca El să slujească și să-Și dea viața răscumpărare pentru mulți” (*Matei 20, 28*); „De aceea Mă iubește Tatăl, că Eu viața Mi-o pun, pentru ca iarăși să o iau. Nimeni nu o ia de la Mine, ci Eu Însuși o pun. Putere am ca să o pun și putere am iarăși să o iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl meu” (*Ioan 10, 17-18*; vezi și *10, 17-18*).

Groaza de moarte pe care Iisus a trăit-o în grădina Ghetsimani (*Luca 22, 41-44*) apare ca o manifestare a adevăratei Sale omenități. Ea ni-L descoperă pe Mesia în ipostaza în care L-a contemplat și L-a prevestit profetul pe care ne place să-l numim „evangelistul Vechiului Testament”: „Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă, și ca o rădăcină în pământ uscat; nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El, și nici o înfățișare, ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă. Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi Îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu, dar El a fost străpuns pentru păcatele noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre” (*Isaia 53, 2-6*). O ipostază pe care numai credința și evlavlia o pot înțelege și accepta!

Atunci când consemnează impresionantele cuvinte de rugăciune pe care Iisus le-a adresat Tatălui în timpul luptei cu moartea – „Părinte, de este cu putință, treacă pe-alături de Mine acest pahar! Dar nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu” –, Sfântul Evanghelist Luca face o precizare extrem de importantă pentru înțelegerea tragediei ce s-a petrecut în timp ce ucenicii erau „adormiți de întristare” (*22, 45*): „Iar un înger din cer s-a arătat Lui și-L întărea. Și fiind în luptă cu moartea, mai stăruitor Se ruga. Și sudoarea Lui s-a făcut ca niște picături de sânge care cădeau pe pământ” (*22, 43-44*). Știind că această precizare constituie o dovadă prețioasă pentru adevărul Întrupării, Sfântul Ioan Hrisostom explică astfel mărturisirea Evanghelistului: „Hristos S-a rugat cu stăruință ca să nu pară că rugăciunea Lui este o prefăcătorie. Sudoarea Îi curgea din aceeași pricină, dar și pentru ca să nu spună ereticii că agonia sufletului Său era prefăcătorie. Din pricina aceasta sudoarea Lui era ca picăturile de sânge; din pricina aceasta, atâtea nenumărate dovezi de frică, ca să nu spună nimeni că sunt plăsmuite cuvintele Evangheliei. Din pricina aceasta și cuvintele Lui stăruitoare. Prin cuvintele «De este cu putință, treacă pe-alături» a arătat firea Lui omenească, iar prin cuvintele «Dar nu cum voiesc Eu, ci

⁶² În Sămbăta Mare, la Utrenie, oda 6, troparul 1; *Triodul*, p. 579.

cum voiești Tu» a arătat virtutea și înțelepciunea Lui, învățându-ne să urmăm lui Dumnezeu, chiar și atunci când firea noastră ne trage în altă parte. Dar pentru că nu era de ajuns pentru oamenii fără de minte să le arate numai fața plină de tristețe, Hristos a adăugat și cuvintele. Și iarăși, pentru că nu le erau de ajuns numai cuvintele, au trebuit și faptele; și a unit cuvintele cu faptele pentru ca și cei mai cârtitori oameni să creadă că a fost om și a murit. Dacă, după ce a făcut toate acestea, mai sunt încă unii care nu cred că a fost om cu adevărat, cu mult mai mult n-ar fi crezut de n-ar fi fost acestea”.⁶³

Meditând la cuvintele rostite de către Iisus în timpul agoniei din grădina Ghetsimani – „Părinte, de este cu puțință, trecă pe-alături de Mine acest pahar! Dar nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu” (*Matei 26, 39*) –, Sfântul Grigorie de Nazianz ține să precizeze că „nu este de cugetat că El nu știa că de este cu puțință aceasta, sau nu, căci El nu opunea o voință voinței. Ci, deoarece acest cuvânt este al Celui ce a asumat [natura umană] – căci El S-a pogorât – și nu e propriu naturii asumate, voi răspunde astfel: acest cuvânt nu arată că este o voință a Fiului deosebită de a Tatălui, ci, dimpotrivă, că nu este. Astfel întregul cuvânt are înțelesul: [M-am pogorât] «nu ca să fac voia Mea» [*Ioan 6, 38*], căci voia Mea nu este separată de a Ta, ci este a Mea și a Ta, este comună. Căci precum avem o unică dumnezeire, așa avem și o unică voință”.⁶⁴

Ca unul care a citit cu mare atenție pe Sfinții Părinți, Vladimir Lossky spune că rugăciunea pe care o face Iisus în grădina Ghetsimani înainte de Patimi – „Părinte, de este cu puțință, trecă pe-alături de Mine acest pahar! Dar nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu” –, trebuie înțeleasă ca o expresie a spaimei Sale în fața morții, aceasta fiind o reacție proprie firii omenești ca atare. Atunci când reflectăm la această temă esențială a teologiei creștine, suntem datori să ținem seama de faptul că era vorba despre o fire care, întrucât nu cunoștea căderea, nu trebuia să sufere moartea, pentru Hristos această experiență extremă fiind o sfâșiere de bunăvoie, potrivnică firii Sale. Domnul trăiește experiența agoniei ce premerge morții tocmai pentru că moartea în sine era pentru firea Sa omenească o realitate profund străină. În acest sens, putem spune că doar El a cunoscut ce este moartea cu adevărat, în toată tragedia și în tot absurdul ei, deoarece umanitatea Lui îndumnezeită nu era contaminată de germenii morții. Numai El putea să-și asume întreaga dimensiune a spaimei de moarte, deoarece lucrarea distructivă a morții I-a cuprins ființa din exterior și nu din interior. Adică, această putere devastatoare, „cel din urmă vrăjmaș care va fi nimic” (*1 Corinteni 15, 26*), nu-și avea sursa în propria Sa fire, ca destin, așa cum se întâmplă în cazul ființei umane căzute.⁶⁵

După mărturia Sfântului Ioan Damaschin, Mântuitorul „suferea în chip firesc cele ale Sale prin îngăduința voinței dumnezeiești. În momentul în care a îndepărtat moartea [cf. *Matei 26, 39*], El a îndepărtat-o în chip firesc; a trăit clipe de agonie și S-a

⁶³ *Omilii la Matei LXXXIII, I*; trad. rom. D. Fecioru în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia*, PSB, 23, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 939.

⁶⁴ *Cuvântul 30 (A patra cuvântare teologică – Despre Fiul) 12*; trad. rom. D. Stăniloae în: Ale celui între Sfinți Părintelui nostru GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, Edit. Anastasia, București, 1993, p. 81.

⁶⁵ *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. rom. p. 132. A se vedea și *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. rom. p. 155.

înfricoșat pentru faptul că voința Lui dumnezeiască a voit și a îngăduit. Iar când voința Sa dumnezeiască a voit ca voința Sa omenească să aleagă moartea, atunci ea de bunăvoie s-a supus patimii, căci El S-a dat pe Sine Însuși de bunăvoie morții, nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om”.⁶⁶ În lumina acestei mărturii, atât de caracteristice pentru teologia patristică, putem spune că strigătul de groază a lui Hristos în fața morții – „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?” (*Matei 27, 46*; a se vedea și *Evrei 5, 7-9*) – a fost o manifestare a adevăratei Sale firi umane, ce suferea de bunăvoie moartea ca pe o ultimă renunțare, ca o consecință „logică” a *kenozei* dumnezeiești. Evocând acest strigăt teribil, Sfântul Efrem Sirul îl consideră o dovadă clară a faptului că „Domnul a fost victima morții. Ea [moartea] L-a făcut să tacă până când a fost urcat pe cruce, dar Domnul a biruit moartea prin strigătul cel mare pe care l-a scos după ce a fost urcat pe cruce. Și în vreme ce moartea Îl lega pe Hristos de cruce, toți cei ce au fost legați în iad au fost izbăviți prin legăturile Lui”.⁶⁷

O altă mărturie importantă a reflecției patristice cu privire la taina Patimilor și Morții lui Hristos ne oferă Sfântul Maxim Mărturisitorul, care consideră că de vreme ce „pățimirea, stricăciunea și moartea cea după fire au fost aduse în Adam prin căderea voii libere, pe drept cuvânt, neclintirea voii libere din Hristos a adus nepățimirea, nestricăciunea și nemurirea cea după fire, prin Înviere. Schimbarea firii spre pătimire, spre stricăciune și spre moarte este deci osânda păcatului săvârșit prin hotărâre liberă de către Adam. Această stare nu a avut-o omul dintru început, de la Dumnezeu, ci a înființat-o și a cunoscut-o, săvârșind prin neascultare păcatul cu voia. Osânda prin moarte este rodul acestui păcat. Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire, S-a făcut pentru mine păcat, prin pătimire, moarte și stricăciune, îmbrăcând de bunăvoie prin fire osânda mea, El care nu era osândit după voia liberă. Aceasta a făcut-o ca să osândească păcatul și osânda mea din voie și din fire, scoțând în același timp din fire păcatul, pătimirea, stricăciunea și moartea”.⁶⁸

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că în momentul agoniei dinaintea Răstignirii, Iisus Și-a lăsat firea omenească „privată de lucrarea Lui, ca să-i arate slăbiciunea și să-i adeverească realitatea. Altădată o acoperă, ca să afli că nu era om simplu”.⁶⁹ Pentru Sfântul Maxim, *kenoza* n-a fost o sărăcire a Dumnezeirii, ci o coborâre a Fiului Care S-a smerit pe Sine până la „chipul unui rob”, fără a fi încetat, din această pricină, să fie pe deplin Dumnezeu. În virtutea acestui act de smerire, Adam cel Nou, nestrăcios și nemuritor după firea Sa omenească – îndumnezeită prin unirea ipostatică –, S-a supus de bunăvoie tuturor consecințelor acestui act de o cutremurătoare smerenie, devenind astfel „Omul durerilor” din viziunea profetului Isaia (53, 3). În temeiul *kenozei*, Hristos a introdus în Persoana Sa unică toată decăderea firii omenești pustiite de păcat, asumându-și astfel întreaga tragedie a

⁶⁶ *Dogmatica III*, XVIII; trad. rom. p. 163.

⁶⁷ *Comentariul la Evanghelie (Diatessaron) XX*, 30; trad. rom. p. 80.

⁶⁸ *Răspunsuri către Talasie 42*; trad. rom. D. Stăniloae în *Filocalia*, Sibiu, 1948, vol. 3, p. 147-148.

⁶⁹ *Opuscula theol. et polemica*; PG, 91, col. 164; citat la D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 97, n. 106.

realității istorice în care s-a petrecut Întruparea. De aceea, viața Sa pământească a fost o neîntreruptă experiență a smeririi, voința Sa omenească renunțând fără încetare la ceea ce îi era propriu prin fire și primind ceea ce era potrivit firii umane nestricăcioase și îndumnezeite: foamea, setea, oboseala, durerea, suferințele și, în sfârșit, moartea pe cruce.

În lumina aceleiași perspective teologice, Sfântul Maxim arată că tocmai ceea ce deosebește pe Fiul de Tatăl și de Duhul Sfânt Îl unește în mod tainic cu firea Sa umană, iar ceea ce deosebește firea umană a lui Hristos de ceilalți oameni constituie unirea Sa cu Persoana Logosului întrupat.⁷⁰ Desigur, aceste precizări au consecințe foarte directe pentru teologia Patimilor și Morții lui Hristos. În-omenirea Fiului înseamnă că ceea ce este specific firii umane concrete a lui Iisus se unește cu ceea ce este specific Persoanei dumnezeiești a Fiului, ca să constituie împreună un Ipostas unic. Înșușirile distinctive ale ființei Sale umane și ceea ce este specific persoanei Sale dumnezeiești constituie o însușire comună ce caracterizează Persoana unică a lui Hristos, pe care o constituie cele două firi ale Sale. Ipostasul Fiului în-omenit nu-și poartă propria Sa ființă umană ca pe un fel de veșmânt exterior și străin, în care s-ar ascunde, ci ceea ce face posibil să-L desemneze pe Hristos drept *Omul* cu totul specific și inconfundabil din fața lui Pilat (*Ioan 19, 5*) este „specificitatea personală” a Ipostasului divino-uman al Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Credincioși perspectivei deschise pentru conștiința creștină de către sfinții Evangheliști, imnografii Răsăritului creștin au înțeles că experiența teribilă a morții, cu înfricoșătoarele suferințe care au precedat-o, departe de a-i fi fost impusă Domnului din exterior ca o fatalitate implacabilă, este, dimpotrivă, o „junghiere nesilită”, pe care Dânsul o rabdă pentru mântuirea și împăcarea lumii cu Dumnezeu. El acceptă această junghiere într-un mod cu totul liber, ca Unul Care avea toată puterea să depărteze de la Sine atât suferințele și moartea violentă. „Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu viața Mi-o pun, pentru ca iarăși să o iau. Nimeni nu o ia de la Mine, ci Eu Însumi o pun. Putere am ca să o pun și putere am iarăși să o iau. Această poruncă am primit-o de la Tatăl Meu”, spune Mântuitorul la un moment dat, afirmându-și libertatea deplină în fața pătimirii și morții pe cruce (*Ioan 10, 17-18*). Or, tocmai această „junghiere de bunăvoie”, pe care Mielul creștin o primește din iubire pentru om, reprezintă pentru imnografii Răsăritului creștin principiul tainic al îndreptării și răscumpărării lumii căzute. Conștienți că Jertfa Crucii se întemeiază pe libertatea și ascultarea Fiului, poezii misticii sacramentale ortodoxe recunosc în Hristos atât pe „Mielul tăcut ce Se aduce spre junghiere”, din viziunea profetului Isaia, cât și pe Cel „prin care toate s-au făcut”, din prologul solemn al Evangheliei de la Ioan. Fapt pentru care, atunci când evocă puterea mântuitoare a Jertfei Sale, „cântăreții tainelor dumnezeiești” se raportează atât la imaginea profetică a Mielului jertfit, cât și la imaginea evanghelică a Logosului creator: „Ca o oaie spre junghiere Te-a văzut proorocul, Cuvântule al lui Dumnezeu, și ca pe un miel care nu se împotrivese nicidecum, nici nu strigă; pentru că de bunăvoie ai pățimit să fii răstignit, ca să mântuiești, ca un îndurat, pe cei ce cu voia au greșit”.⁷¹

⁷⁰ PG, 91, col. 556 AC; cf. Ch. SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. rom. p. 88.

⁷¹ Cântările Învierii pe glasul al treilea, la Utrenia de vineri, oda 4, stih. 2; *Octoihul Mare*, Edit. Institutului Biblic, București, 1975, p. 261.

Blestemul Legii epuizat în Patimile lui Hristos

Prin faptul că a luat asupra Sa firea omenească, Hristos S-a supus de bunăvoie tuturor urmărilor păcatului, rămânând totuși neatins de păcat. Prin libertatea Sa față de păcat, El a dezlegat tragedia libertății umane, depășind astfel distanța nefirească ce s-a instalat între Dumnezeu și oameni prin cădere; introducând această sfășiere ontologică în sânul persoanei Sale, unde nu este loc pentru nici o sfășiere, pentru nici o contradicție ontologică. Sfinții Părinți mărturisesc în unanimitate că Hristos vindecă tot ceea ce ține de ființa umană căzută și, înainte de toate, El restaurează voința, care a fost sursa păcatului.

Convertind un cunoscut principiu al Legii Vechiului Testament – „Blestemat de Dumnezeu este tot cel spânzurat pe lemn” (*Deuteronomul* 21, 23) – în temei al mântuirii și împăcării neamului omenesc cu Dumnezeu, Hristos acceptă să devină „blestem” în locul nostru, răscumpărându-ne astfel din „blestemul Legii” (*Galateni* 3, 13; a se vedea și *1 Petru* 2, 24). Fapt pentru care, El Își asumă ipostaza de „blestemat”, adică de abandonat și desconsiderat, pentru ca ființa umană să depășească acest prag al căderii totale și să se ridice la starea de comuniune cu Dumnezeu care, doar ea, îi poate conferi omului statutul de fiu al învierii și al vieții veșnice. Însuflețiți de conștiința că Dumnezeu nu mai caută la nevrednicia omului, la neputința și slăbiciunea lui, tocmai pentru că a hotărât să-l răscumpere din blestemul păcatului și al morții veșnice care i-a marcat destinul până în momentul Întrupării, imnografii au atribuit răscumpărarea nesfârșitei iubiri a lui Hristos: „Din îndurare nemăsurată, Făcătorul și Domnul meu, nelăsând pe Tatăl, a venit pe pământ, deșertându-Se pe Sine și luând din Fecioară, ca un bun, chipul robilor, precum a binevoit; și răstignire a răbdând cu trupul, pătimind Cel fără de moarte, și moartea a nimicit-o și pe om l-a mântuit”.⁷²

Dezlegare blestemului căderii prin Jertfa de pe Cruce a însemnat nimicirea stricăciunii, adică a descompunerii și morții veșnice. Este vorba despre o temă esențială a teologiei patristice, celebrată adeseori de către imnografi, ceea ce dovedește că sensibilitatea lor a fost puternic marcată de acest aspect al iconomiei mântuirii: „Pe noi, cei ce am greșit, cu blestemul morții ne-ai osândit, Dătătorule de viață și Doamne; dar cu trupul Tău cel fără păcat pătimind, Stăpâne, ai înviat pe cei morți, care strigau: Pomenește-ne și pe noi în Împărăția Ta”;⁷³ „Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul Legii cu scump sângele Tău, pe cruce fiind pironit și cu sulița străpuns, nemurire ai izvorât oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție”.⁷⁴

Taina Crucii este taina Fiului lui Dumnezeu Care devine pentru noi „om al durerilor și cunoscător al suferinței”, așa cum l-a contemplat profetul Isaia. Crucea lui Hristos reprezintă întâlnirea între iubirea lui Dumnezeu față de oameni, dusă până la consecința ultimă (cf. *Ioan* 15, 13) și ura oamenilor față de Dumnezeu, ajunsă la extremitatea ei. Printr-o uimitoare smerire (*kenosis*), pe care Sfântul Apostol Pavel o

⁷² Cântările Învierii pe glasul al patrulea, Vecernia de mar și seara, stih. 2 la „Doamne strigat-am”; *Octoiul Mare*, p. 328.

⁷³ Duminica a treia după Paști (a Slăbănogului), stih. 3 la Fericiri; *Penticostar*, p. 145-146.

⁷⁴ Sfânta și Marea Joi, *Slujba sfintelor și mântuitoarelor Patimi*, Sedelna antifonului 15; *Triodul*, p. 532.

evocă în celebrul text din *Epistola către Filipeni* (2, 5-11), Fiul lui Dumnezeu Își asumă condiția de „blestem”, anihilând în Sine prăpastia nesfârșită deschisă prin căderea lui Adam. În mod paradoxal, prin actul *kenozei* Hristos unește plinătatea integrală a naturii Sale dumnezeiești cu nedesăvârșirea, nu mai puțin integrală, a naturii umane căzute. „Mântuitorul a suferit toate aceste patimi ca să împace prin sângele crucii pe cele din ceruri cu cele de pe pământ [Coloseni 1, 20]. Din pricina păcatelor eram dușmanii lui Dumnezeu, și Dumnezeu a hotărât ca păcătosul să moară. Trebuia să se întâmple una din două: ori ca Dumnezeu, ca Unul ce-Și îndeplinește spusele, să-i omoare pe toți, ori să anuleze hotărârea, ca Unul ce este iubitor de oameni. Totuși, uită-te la înțelepciunea lui Dumnezeu! A menținut ca adevărată și hotărârea, și S-a arătat lucrătoare și iubirea Sa de oameni. În trupul Său răstignit pe lemnul crucii Hristos a luat păcatele, pentru ca prin moartea Lui noi să murim pentru păcate și să trăim pentru dreptate [1 Petru 2, 24]. Nu era un om de rând Cel ce a murit pentru noi. Nu era o oaie necuvântătoare. Nu era un simplu om. Nu era înger numai [Isaia 63, 9], ci Dumnezeu întrupat. Nu era atât de mare nelegiuirea păcătoșilor, pe cât de mare era dreptatea Celui care a săvârșit pentru păcătoși. N-am păcătuit noi atât de mult, câte fapte de dreptate a săvârșit Cel ce Și-a pus sufletul pentru noi”, declară Sfântul Chiril al Ierusalimului.⁷⁵

Strigătul Celui răstignit pe culmea Golgotei, Care Se adresează Tatălui ceresc spunând „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?” (*Matei* 27, 46), reprezintă punctul extrem al smeririi Logosului întrupat în istoria lumii. În acest moment al *kenozei*, dumnezeirea lui Hristos tace, dacă putem spune astfel, iar umanitatea Sa strigă pentru a fi auzită până la cer. Părăsirea Fiului pe cruce reprezintă așadar unul dintre marile mistere ale iconomiei mântuirii, în sensul că Dumnezeu Se îndepărtează de cel blestemat, de înstrăinatul pe care toți l-au abandonat. În același timp, Dumnezeu ia asupra Sa răspunsul la propia-I Judecată, Își asumă răspunderea ultimă a creației omului „după chipul și asemănarea” Sa. Pe cruce, Iubirea întrupată ia asupra-Și păcatul lumii (cf. *Ioan* 1, 29; 3, 16-17) pentru ca fiecăruia om să-i fie deschise șansele iertării și ale vindecării spirituale.

Pentru conștiința creștină, cutremurătoare invocare a Părintelui ceresc, prin care Iisus Își exprimă neliniștea totală în fața morții, are și o valoare simbolică, de-o permanentă actualitate. Știm că în ultimul Său strigăt – „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?” –, Răstignitul de pe Golgota reia de fapt formula de început din dramatica rugăciune a dreptului evocat în *Psalmul* 21, căruia îi este dat să suporte o teribilă suferință. Acest psalm proclamă extrema disperare umană în cuvinte ce ne aduc aminte de *Strigătul* pictat de către Edvard Munch în 1895, ce prevestea parcă strigătele sfâșietoare ale zecilor de milioane de victime concentrate în rețeaua diabolică a lagărelor de exterminare, naziste și comuniste, care au împânzit Europa pe parcursul secolului trecut: „Dar eu sunt vierme și nu om,⁷⁶ ocară oamenilor și defăimarea poporului. Toți cei ce m-au văzut m-au batjocorit, grăit-au cu buzele, clătinat-au cu capul, zicând: «Nădăjduit-a în

⁷⁵ *Cateheze* XIII, 33; trad. rom. p. 214-215.

⁷⁶ A se vedea frumosul studiu al lui Daniel A. BERTRAND, *Le Christ comme ver. A propos du Psaume* 22 (21), 7, în : *Le Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4; Strasbourg, 1994, p. 221-234.

Domnul, acum să-l izbăvească; să-l mântuiască pentru că-l voiește pe el». [...] Înconjuratu-m-au viței mulți, tauri grași m-au împresurat. Deschis-au asupra mea gura lor, ca un leu ce răpește și răcnește. Ca apa m-am vărsat și s-au risipit oasele mele. Făcutu-s-a inima mea ca ceara, în mijlocul pântecelui mi se topește; și limba mi s-a lipit de cerul gurii mele, și în țărâna morții m-ai pogorât. Că m-au înconjurat câini mulți, adunarea celor vicleni m-a împresurat” (21, 6-17). În continuare, urmează acel cunoscut paragraf profetic în care sunt enumerate câteva dintre secvențele cele mai semnificative ale tragediei de pe Golgota: străpungerea mâinilor și picioarelor, împărțirea hainelor, aruncarea cămășii la sorți: „Străpuns-au mâinile și picioarele mele. Numărat-au toate oasele mele, iar ei priveau și se uitau la mine. Împărțit-au hainele mele loruși, iar pentru cămașa mea au aruncat sorți” (21, 18-20).

Dacă în timpul agoniei de pe cruce Hristos își însușește formula teribilă prin care se deschide *Psalmul 21*, aceasta se datorează faptului că El își asumă condiția noastră în întregime, până la ultimele limite ale acelei experiențe pe care doar muribunzii în agonie o încearcă.⁷⁷ De altminteri, regăsim această temă a înstrăinării extreme de Dumnezeu în canonul care constituie substanța imnografică a *Slujbei la ieșirea cu greu a sufletului*, alcătuit de către Sfântul Andrei al Cretei: „De acum nu-mi voi aduce aminte de Dumnezeu, pentru că în iad nu este nici o aducere aminte de Domnul; ci voi zăcea acoperit în chip cumplit de întuneric, așteptând învierea, când voi fi aruncat în foc de către Judecătorul tuturor pământenilor”; „Dumnezeu, de acum nu-și va mai aduce aminte de mine, nici mulțimea îngerilor, nici adunarea arhanghelilor, nici cetele proorocilor și ale apostolilor, nici mulțimile mucenicilor și ale tuturor dreptilor, ci singur voi suferi relele pe care le-am adunat”.⁷⁸

În perspectiva tipologică pe care ne-o oferă citirea Vechiului Testament într-o cheie hristologică, suferința lui Hristos corespunde și răspunde înstrăinării extreme, agoniei naturii umane devastată de căderea ei în afara lui Dumnezeu. O cădere care a „provocat” Patimile și Moartea Celui ce Și-a asumat de bunăvoie condiția de „blestat” (cf. *Deuteronomul 21, 23* și *Galateni 3, 13*). Prevestind Învierea, sfârșitul psalmului cântă triumful dreptății și al puterii mântuitoare a lui Dumnezeu: „Că El n-a disprețuit și nici n-a lepădat ruga săracului. Nici nu Și-a întors fața Lui de la mine, și când am strigat către Dânsul m-a auzit. [...] Că a Domnului este împărăția și El stăpânește peste neamuri. [...] Iar sufletul meu în El viază și seminția mea Îi va sluji Lui. Domnului I se va vesti neamul ce va să vină și dreptatea Lui i se va vesti poporului ce se va naște și ceea ce a făcut Domnul” (21, 27-36).

În taina *kenozei* Sale, Logosul în-omenit își asumă realitatea stricăcioasă a omului căzut istovindu-i toate resursele pervertite, transfigurându-o prin voința Sa nesticăcioasă. În consecință, această integrare de bunăvoie în condiția umană cerea și moartea Sa pe cruce, precum și coborârea în perimetrul iadului. Astfel, toată realitatea firii umane căzute, culminând cu moartea și cu exilul veșnic în infern, toate condițiile existențiale pe care le impuneau consecințele păcatului, au fost preschimbate prin Moartea și Învierea Domnului în condiții de mântuire, locul Patimilor devenind Paradis, cum spun martorii Tradiției. Iar Crucea, care trebuia

⁷⁷ Cf. V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. rom. p. 159-160.

⁷⁸ Cântarea a 9-a; *Molitfelnic*, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 164.

să pecetluiască ultima treaptă a înstrăinării omului de Dumnezeu, a devenit temelia de nezdruncinat a universului. Într-o stihiră ce se cântă în Duminica a treia din Postul Mare, Crucii îi sunt aplicate o serie de imagini care exprimă admirabil sensul acestui capitol major al teologiei și evlaviei ortodoxe: „Bucură-te, Cruce purtătoare de viață, raiule cel frumos al Bisericii, pomul nesticăciunii, care ne-ai înflorit desfătarea slavei celei veșnice, prin care se alungă taberele demonilor și împreună se veselesc cetele îngerilor, și adunările credincioșilor prăznuiesc. Arma cea nebiruită, tăria cea neclintită, biruința împăraților, lauda preoților. Dă-ne și nouă acum să ajungem la Patimile lui Hristos și la Înviere”.⁷⁹

Permanența Patimilor și Jertfei lui Hristos în istoria lumii

Hristos nu mai pătimește și nu mai moare în chip pământesc pentru că, așa cum scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, „nu mai poate fi prins de cursele vrăjmașilor, ne mai având veșmintele din afară [firea umană], prin care părea că vrea să fie prins de către cei ce umblau să-L prindă și primea să pătimească pentru mântuirea tuturor”.⁸⁰ În același timp, Mielul ceresc rămâne „de-a pururi” în stare de jertfă (cf. *Apocalipsa* 5, 6-14), mijlocind mântuirea lumii ca *Arhiereu veșnic*, ca *Altar nepieritor* și ca *Jertfă netrecătoare*, adică oferindu-Se Tatălui până când întreaga lume va fi purificată și îndumnezeită pentru a deveni „cerul nou și pământul nou” pe care îl proclamă Revelația (*Isaia* 66, 22; *Apocalipsa* 21, 1).

Rămânând „de-a pururi” în stare de jertfă, Hristos poartă „semnele Jertfei” pe Trupul Său chiar și după ce a înviat din morți (*Ioan* 20, 20 și 27; *Luca* 24, 39-40), păstrându-le ca „podoabe împărătești” și ca „semne ale iubirii Sale de oameni”, cum spune Sfântul Nicolae Cabasila, în acord cu Sfântul Ioan Hrisostom și cu întreaga teologie patristică: „Lucrul cel mai de neînțeles este nu numai că a pățimit cele mai sălbatice chinuri, dându-Și sufletul de pe urma atâtor suferințe, ci, după ce a înviat și a scos trupul Său de sub legea oricărei stricăciuni, încă și acum Domnul are trupul plin de răni și de urmele cuielor, arătându-Se cu el așa în fața îngerilor [cf. *1 Timotei* 3, 16], socotind acestea toate ca o podoabă și bucurându-Se nespuse de mult că poate arăta câte chinuri a suferit. Acum, de pe trupul Său duhovnicesc și preamărit [cf. *1 Corinteni* 15, 44], s-a smuls tot ce-i pământesc și tot ce-i greutate și mărime, precum și orice urmă de poftă trupească. Dar urmele rănilor și ale suferințelor n-a vrut să le smulgă. Dimpotrivă, datorită iubirii Sale de oameni, pe acestea l-a fost drag să le păstreze, căci prin ele a găsit din nou pe cel pierdut [cf. *Luca* 15, 6, 24 și 32] și prin Patimi a cucerit acum pe cel pe care-l iubea. Astfel, cum am putea explica urma unor răni pe un trup nemuritor, când arta și natura chiar le îndepărtează uneori până și de pe niște trupuri muritoare și stricăcioase? S-ar putea spune că Domnul a vrut să pătimească pentru noi în mai multe rânduri [cf. *Evrei* 9, 26]; dar întrucât așa ceva se poate de vreme ce trupul Său a scăpat de stricăciune [cf. *Romani* 6, 9] și a fost cruțat de a mai putea fi atins de uneltele chinuitoare ale oamenilor, El a hotărât să păstreze pe trupul Său semnele Jertfei Sale și să

⁷⁹ La Vecernia mare, stih. 2 la „Doamne strigat-am”; *Triodul*, p. 272.

⁸⁰ *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu* 62; trad. rom. în *Filocalia*, vol. 2, p. 146.

poarte pe el pururea urmele rănilor dobândite pentru toți în timpul răstignirii și să arate prin aceasta că va rămâne pentru robii Săi Același Răstignit și Străpuns, chiar și atunci când va veni a doua oară în lumina strălucitoare, rănille acestea ținându-I loc de podoabe împărătești”.⁸¹

Deși Hristos nu mai pătimește în chip pământesc, El rămâne în stare de jertfă până la sfârșitul istoriei. Pățimirea Sa este actualizată nu doar prin Jertfa euharistică ci și într-o perspectivă dureroasă, prin păcatele creștinilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre această permanență a Patimilor care ține de starea morală a celor botezați în Hristos: „Cei ce înmormântează cu cinste pe Domnul, Îl vor vedea și înviind cu slavă. Dar El nu poate fi văzut de către nici unul dintre cei care nu sunt dintre aceștia. [...] Cel ce înmormântează cu cinste pe Domnul, este cinstit de către cei iubitori de Dumnezeu, căci L-a scăpat pe El după cuviință de ocară mulțimii, nelăsând ca motiv de hulire celor necredincioși pironirea Lui pe lemn. Iar cei ce pecetluiesc mormântul și rânduiesc ostași [de pază] sunt vrednici de ură; aceștia, și atunci când înviază Cuvântul, Îl defăimează că a fost furat, cumpărând cu argint pe ostași pentru a-L batjocori pe Mântuitorul Cel înviat [Matei 28, 12-15], precum au cumpărat pe mincinosul ucenic [Iuda] pentru a li-L vinde. Cel ce se îndeletnicește cu cunoașterea, cunoaște înțelesul celor spuse. El știe cum și de câte ori se răstignește Domnul, se înmormântează și învie, omorând gândurile pătimase, aduse de draci în inimă, gânduri care și-au împărțit între ele în vremea ispitelor, ca pe niște haine [cf. Ioan 19, 23], chipurile buneii purtări morale, și ridicându-se ca deasupra unor peceți, peste semnele păcatelor de mai înainte întipărite în suflet”.⁸²

Patimile Domnului între filantropia divină și responsabilitatea umană

Patimile și Moartea lui Hristos reprezintă o „judecată a judecăților”, mărturisesc Sfinții Părinți.⁸³ În acest sens, Crucea lui Hristos descoperă starea de păcat a lumii contaminate de „pofța trupului și pofța ochilor și trufia vieții” (1 Ioan 2, 16). Totodată, ea arată responsabilitatea omului pentru organizarea infernală a istoriei acestei lumi, așa cum, pe de altă parte ea este o provocare a lui Dumnezeu împotriva „fatalității” răului și a morții, „cursa” în care a căzut „stăpânitorul acestei lumi” (Ioan 14, 30).

Prezența condiției de dreptate în iconomia mântuirii o vedem exprimată adeseori în cărțile tradiției liturgice răsăritene. Răscumpărându-ne din blestemul Legii, Mântuitorul nu ne cere doar împlinirea unei condiții de dreptate față de Dumnezeu, ci El Însuși Se supune, dacă putem spune astfel, dreptății și judecății: „Judecătorul Cel nevăzut, cum Te-ai văzut cu trup și mergi să fii ucis de către

⁸¹ *Despre viața în Hristos* VI, 14-15; ed. critică M.-H. Congourdeau, col. «Sources chrétienne», 361, Édit. du Cerf, Paris, 1990, p. 50-53 [trad. rom. T. Bodogae, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 164-165].

⁸² *Cele două sute de capete despre cunoaștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu* 62-63; trad. rom. în *Filocalia*, vol. 2, p. 146-147.

⁸³ Despre Crucea ca „judecată a judecăților” a se vedea și Urs von BALTHASAR, *Pâques le mystère*, p. 113-119.

oamenii cei fără de lege, judecând judecata noastră cu Patima Ta! Pentru aceasta laudă, mărire și slavă puterii Tale, Cuvinte, cu un glas le aducem Ție”;⁸⁴ „Judecătorule nevinovat, de voie ai venit să stai, Hristoase, înaintea lui Pilat, ca să ne scapi de datoriile noastre. Drept aceea ai răbdat, Bunule, a fi rănit cu trupul, ca toți să luăm mântuire”.⁸⁵

Sfântul Chiril al Ierusalimului își încheie una dintre celebrele sale cateheze mistagogice, consacrată special Patimilor, cu această imagine ce ține de taina celei de a doua veniri a lui Hristos: „Crucea are să se arate iarăși împreună cu Iisus din cer [Matei 24, 30]. Semnul de biruință va merge înaintea Împăratului, pentru ca iudeii, când vor vedea pe Cel pe Care L-au străpuns [Ioan 19, 37; Psalmul 21, 18; Zaharia 12, 10; Apocalipsa 1, 7] și când vor cunoaște din cruce pe Cel pe Care L-au necinstit, să se căiască și să plângă – iudeii vor plânge seminție după seminție [Zaharia 12, 12] –, căci atunci se vor pocăi, dar timp de pocăință nu va mai fi; noi însă să ne lăudăm cu Crucea, închinându-ne Domnului care a fost trimis la noi și a fost răstignit pentru noi, închinându-ne și Celui ce L-a trimis, Dumnezeu-Tatăl, împreună cu Sfântul Duh”.⁸⁶ Într-un alt context mistagogic, Sfântul Chiril definește Crucea ca „semn adevărat și caracteristic al lui Hristos” și spune că la venirea Sa întru slavă „semnul Crucii strălucitoare va merge înaintea Împăratului ca să arate pe Cel care a fost răstignit mai înainte. Când iudeii, care L-au împuns și L-au batjocorit mai înainte, Îl vor vedea, vor plânge seminție peste seminție [Zaharia 12, 12] și vor zice: «Acesta-i Cel palmuit; Acesta pe Care L-au scuipat în față; Acesta-i pe Care L-au pus în lanțuri, Acesta-i pe Care L-au răstignit după ce mai înainte L-au batjocorit». [...] Semnul Crucii este spaimă pentru dușmani, și bucurie pentru prietenii care au crezut în El sau L-au propovăduit sau au pățimit pentru El”.⁸⁷

Simbolul de la Niceea (325) precizează faptul că Mântuitorul a fost răstignit în vremea lui Pilat din Pont, atât pentru a încadra acest eveniment în istoria concretă a umanității, cât și pentru a sublinia responsabilitatea autorității publice pentru acest act. Faptul că Pilat – guvernatorul roman al Iudeei între anii 26-36 – era reprezentantul autorității imperiale și că acționa în numele legii, ne arată că vina pentru răstignirea Domnului o poartă întreaga omenire, întrucât autoritatea de stat lucrează în numele întregii comunități. Imnele celebrărilor liturgice din Săptămâna Patimilor fac referire adeseori la această responsabilitate colectivă. Iată un exemplu cât se poate de elocvent în acest sens: „Înaintea judecării lui Pilat, poporul cel fărădelege răcnind, striga: Răstignește-L pe Acesta, și ne slobozește pe Baraba, cel legat și ucigaș; și pe Hristos mai întâi bătându-L, ia-L, ia-L și cu tâlharii răstignește-L”.⁸⁸ Totodată, acest fapt arată nivelul la care au decăzut legile și instituțiile sociale din această etapă a istoriei, adică gradul de corupție și perversitate a dreptului public, care reprezenta de fapt tot ceea ce societatea umană a epocii avea

⁸⁴ Denia din seara Duminicii Floriilor, Sedelna după întâia Catismă; *Triodul*, p. 475.

⁸⁵ Sfânta și Marea Joi a Patimilor, *Rânduiala spălării picioarelor*, oda a 9-a, stih. 3; *Triodul*, p. 525.

⁸⁶ *Cateheze* XIII, 41; trad. rom. p. 220.

⁸⁷ *Cateheze* XV, 22; trad. rom. p. 262.

⁸⁸ Sfânta și Marea Joi a Patimilor, la Pavecerniță, oda a 8-a, stih. 8; *Triodul*, p. 524.

totuși mai bun în organizarea ei. Judecând și osândind la moarte pe Hristos, întru Care n-a găsit „nici o vină” (Ioan 18, 38), Pilat lucrează împotriva datoriei și conștiinței sale, deși se declară nevinovat. Gestul său de a transfera toată responsabilitatea pe seama mai-marilor lui Israel – „Nevinovat sunt de sângele Dreptului Acestuia. De acum, pe voi vă privește!” (Matei 27, 24) – nu poate absolve totuși vina societății pe care o reprezenta în acel moment al istoriei.

Deși nu minimalizează responsabilitatea personală și comunitară a persoanelor și a instituțiilor publice care au contribuit la răstignirea lui Hristos,⁸⁹ conștiința creștină știe în același timp că nu Pilat, Irod, Ana, Caiafa, Iuda, Sinedriul iudaic ori legislația romană sunt factorii determinanți ai Răstignirii. „Fiul Omului merge precum este scris despre El. Dar vai acelu om prin care Fiul Omului este vândut! Bine era de omul acela dacă nu se năștea”, spune Mântuitorul (Matei 26, 24). Atunci când Petru scoate sabia pentru a opune rezistență împotriva ostașilor veniți să-L aresteze, Hristos i se adresează cât se poate de limpede: „Pune sabia în teacă! Oare nu voi bea paharul pe care Tatăl Mi l-a dat?” (Ioan 18, 11). Iar când Pilat invocă puterea pe care o are de a-L elibera sau răstigni, Domnul îi răspunde: „N-ai avea nici o putere asupra Mea, dacă nu ți-ar fi fost dată ție de sus. De aceea, cel care M-a dat în mâna ta mai mare păcat are” (Ioan 19, 11).

Așa cum spune Sfântul Ioan Hrisostom, prin tot ce face în timpul Patimilor și Răstignirii, Hristos învață că „vânzarea și moartea Lui nu se datorează nici neputinței, nici silniciei, ci unei rânduiei mai presus de minte și de cuvânt. Știa mai dinainte că vânzătorul se apropie [Matei 26, 46]; și nu numai că n-a fugit, ci a și mers într-o întâmpinare a lui”.⁹⁰ Aceasta nu înseamnă însă că putem spune, în baza unei logici reduționiste, că păcatul lui Adam ar fi adus de fapt lumii darul Întrupării și al Învierii. Acest dar ține de taina iconomiei dumnezeiești, taină în a cărei proiect omul creat „după chip” este „predestinat”, dacă putem spune astfel, la realizarea „asemănării” cu Creatorul. În raport cu această taină a „iubirii nebune” (*érotá manikón*) a lui Dumnezeu,⁹¹ căderea lui Adam a determinat doar *forma* Întrupării ca *Iubire crucificată*, adică a schimbat fața divină a Jertfei, făcându-o disprețuită și extrem de dureroasă.

Subliniind caracterul sacramental al Patimilor, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că Mântuitorul n-a așteptat să fie constrâns de trădarea lui Iuda, de răutatea castei sacerdotale sau de inconștiența mulțimilor: „El a anticipat această voință a răului și, înainte de a fi obligat, S-a predat de bunăvoie în ajunul Patimilor, în Joia Patimilor, dându-și trupul și sângele Său”.⁹² Fapt pentru care se poate spune că Patimile încep cu adevărat din chiar momentul în care „unul dintre cei doisprezece, numit Iuda Iscarioteanul, ducându-se la arhieriei, a zis: Ce voiți să-mi dați și eu Îl voi da în mâinile voastre? Iar ei i-au dat treizeci de arginți. Și de atunci căuta prilej să-L dea în mâinile lor” (Matei 26, 14-16). Ceea ce se săvârșește aici în

⁸⁹ Despre aceasta a se vedea și Urs von BALTHASAR, *Pâques le mystère*, p. 106-109.

⁹⁰ *Omiliile la Matei LXXXIII*, II; trad. rom. D. Fecioru în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia*, col. PSB, 23, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 941.

⁹¹ Expresia aparține Sfântului NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos VI*, 16; ed. cit. p. 50-53 (trad. rom. nu redă această expresie; popularitatea ei se datorează faptului că P. EVDOKIMOV a folosit-o ca titlu pentru una dintre cărțile sale).

⁹² Citat la V. LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. rom. p. 166.

mod liber este ofranda Mielului jertfit pentru creație de la întemeierea lumii. „Iuda vânzătorul, viclean fiind, cu sărutare vicleană a dat pe Mântuitorul, Domnul; pe Stăpânul tuturor ca pe un rob L-a vândut iudeilor. Ca un miel spre junghiere, așa a urmat Mielul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, Unul, Cel mult-Îndurat”.⁹³

Cu toate că trădarea și vânzarea lui Mesia a fost prezisă în Vechiul Testament, iar Domnul cunoștea mai dinainte pe vânzător, Iuda nu poate fi considerat victima inocentă a unei predestinări oarbe, așa cum a fost prezentat uneori în teologia protestantă, care manifestă față de acesta o anumită compătimire, susținând că de fapt el a împlinit „un rol necesar” în actul mântuirii și, deci, nu poartă nici o vină. El este osândit în păcatul și în nepocăința lui. Sfintele Evanghelii ni-l prezintă lucrând din proprie inițiativă, construind în mod deliberat un plan minuțios al trădării și apoi având conștiința clară a fărădelegii sale. În repetate rânduri, Mântuitorul l-a chemat la responsabilitate și la pocăință, arătându-i harul iubirii dumnezeiești și al iertării, însă el a refuzat cu încăpățănare orice chemare în acest sens. În cele trei omilii ce au ca temă trădarea lui Iuda, Sfântul Ioan Hrisostom arată în mod limpede că el s-ar fi putut salva dacă ar fi dorit aceasta: ucenicul vânzător „n-a fost chemat de alții, nici forțat de altcineva, nici îndemnat de cineva, ci s-a îndreptat spre această nelegiuire din proprie inițiativă, arătând că în chip liber și prin propria sa deliberare s-a pornit spre această îndrăzneală nelegiuită; n-a fost determinat de nici o cauză externă, ci s-a împins pe sine ca să-L vândă pe Stăpân prin răutatea care-și avea izvorul în interiorul său”;⁹⁴ „Hristos a adus toate leacurile mântuirii, dar Iuda n-a vrut să le primească ci, cunoscând numai iubirea de arginți, a iubit mai mult aurul decât pe Hristos și a fost binevoitor față de cei care l-au plătit”.⁹⁵

În mod firesc, imnografia Răsăritului creștin au fost și ei preocupați de cazul tragic al lui Iuda, textele lor integrate în oficiile liturgice din Săptămâna Patimilor exprimând de fapt conștiința Bisericii cu privire la responsabilitatea și soarta acestui personaj nefericit: „Arătându-se nemulțumitor, viclean și pizmaș, Iuda cel rău a vândut harul cel vrednic de Dumnezeu, prin care s-a dezlegat datoria păcatelor, negustorind harul cel iubitor de Dumnezeu”;⁹⁶ „Iuda, cel cu mintea iubitoare de argint, s-a întărâtat asupra Învățătorului, vrăjmașul; s-a sfătuit, a gândit vânzarea, a căzut din lumină, primind întunericul; a tocmit prețul și a vândut pe Cel fără de preț. Pentru aceasta a și aflat răsplătire, precum a făcut, ticălosul: spânzurare și moarte cu durere. Pe noi, izbăvește-ne, Hristoase, Dumnezeule de partea lui, iertare de greșale dăruind celor ce prăznuim, cu dragoste, preacuratele Tale Patimi”;⁹⁷ „Ce pricină te-a făcut, Iuda, vânzător al lui Hristos? Au doară te-a despărțit din ceata Apostolilor? Au doară te-a lipsit de harul tămăduirilor? Au doară, cinând împreună cu ceilalți, pe tine te-a alungat de la masă? Au doară picioarele celorlalți le-a spălat, iar ale tale nu le-a băgat în seamă? O, de cât bine te-ai făcut uitător! Iată gândul tău cel nemulțumitor se vedește, iar îndelungă-răbdarea cea neasemănată și mare mila

⁹³ Sfânta și Marea Joi a Patimilor; la Vecernie, stih. 3 la „Doamne strigat-am”; *Triodul*, p. 517.

⁹⁴ *Omilia a II-a la trădarea lui Iuda*; trad. rom. în: Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Cuvântări la praznicele împărătești*, p. 86-87.

⁹⁵ *Cuvânt la trădarea lui Iuda*; trad. rom. în: Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Cuvântări la praznicele împărătești*, p. 108.

⁹⁶ Sfânta și Marea Miercuri a Patimilor, la Utrenie, oda a 9-a, stih. 1; *Triodul*, p. 499.

⁹⁷ Sfânta și Marea Marți a Patimilor, la Utrenie, Sedelna după Catisma a treia; *Triodul*, p. 486.

Mântuitorului se propovăduiește”.⁹⁸ De observat că în imnografia liturgică Iuda este prezentat ca rob al lăcomiei sau „iubirii de argint”, patimă la care se adaugă nerecunoștința pentru darul primit, pizma și viclenia.⁹⁹

În imnografia impresionantelor celebrări liturgice din Joia Patimilor, Iuda este văzut într-o filiație de ordin moral cu generația exodului, căreia răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu i-a devenit pur și simplu un mod de comportament (cf. *Ieșirea* 16, 2-3; 15, 24; *Psalmul* 105, 13-21; *Faptele* 7, 35-43; *1 Corinteni* 10, 8-11): „Iuda, cu adevărat este fiul viperelor ce au mâncat mană în pustie și au cântit împotriva Hrăniturului; că încă fiind mîncarea în gurile lor, clevețeau asupra lui Dumnezeu, nemulțumitorii. Și acest necredincios ținând în gură Pâinea cerească [*Ioan* 13, 26-27], a făcut vindere împotriva Mântuitorului. [...] Pe Cel ce hrănește L-a vândut, și pe stăpânul Care îl iubea L-a dat spre moarte! Cu adevărat fiu al acelora este nelegiuitul acesta, și cu dînșii împreună a moștenit pierderea. Ferește, Doamne, sufletele noastre de o nenorocire ca acesta, Cel ce Însuși ești neasemănat în îndelunga-răbdare”.¹⁰⁰

În loc de concluzii: Participarea mistică la Patimile lui Hristos

Dacă Hristos S-a înălțat pe cruce ca să adune oamenii în unitatea iubirii Sale, creștinul trebuie să-și găsească mai întâi propria sa unitate interioară pentru a se putea înălța împreună cu Hristos în lumina cea veșnică a Împărăției. Prin efort ascetic și printr-o continuă răstignirea duhovnicească, el trebuie să se elibereze de sfâșierea pe care o provoacă păcatul și patimile pentru a putea urma drumul Crucii împreună cu Hristos, pentru a coborî la iad împreună cu El, pentru a învia și a se înălța duhovnicește împreună cu El la cer: „Dacă voiește cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (*Marcu* 8, 34). „Scopul Providenței dumnezeiești e să-i unească prin dreaptă credință și dragoste duhovnicească pe cei pe care i-a dezbinat răutatea de tot felul. Căci pentru acesta a pățimit Mântuitorul «ca să adune întru una pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați» [*Ioan* 11, 52]. Prin urmare, cel ce nu rabdă lucrurile cele supărătoare, nu suferă pe cele întristătoare și nu le îndură pe cele dureroase, acela umblă în afara iubirii dumnezeiești și a scopului Providenței”, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.¹⁰¹

Sfântul Efrem Sirul mărturisește că „Iisus a murit pentru lume, ca nimeni să nu mai viețuiască pentru lume, și a viețuit în trup ca un răstignit, ca nimeni să nu mai viețuiască în el în desfrânare. A murit pentru lumea noastră în chiar trupul nostru, ca noi să viețuim în lumea Sa pentru El în însuși trupul nostru. A omorât viața trupului, ca noi să nu mai viețuim în trup în chip trupesc. S-a făcut învătător nu prin durerile altora, ci prin propriile Sale patimi. Și a gustat El Însuși amărăciunea, căci ne-a tâlcuit că nu ne facem ucenicii Lui prin cuvinte, ci prin suferință [*Matei* 20, 20-28]”.¹⁰²

⁹⁸ Sfânta și Marea Joi, *Služba sfîntelor și mîntuitoarelor Patimi*, Sedelna la Antifonul al 7-lea; *Triodul*, p. 529.

⁹⁹ Sfântul IOAN HRISOSTOM pune trădarea lui Iuda în special pe seama lăcomiei acestuia, patimă care „l-a înnebunit” pur și simplu. *Omilii la Matei* LXXXIII, II; trad. rom. p. 942.

¹⁰⁰ Sfânta și Marea Joi a Patimilor; la Vecernie, *Slavă* la „Doamne strigat-am”; *Triodul*, p. 517.

¹⁰¹ *Despre iubire* IV, 17; citat la M. SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, trad. rom. p. 351.

¹⁰² *Comentariul la Evanghelie (Diatessaron)* XXI, 15; trad. rom. p. 92-93.

Trebuie să recunoaștem că un motiv de rezistență a lumii la Evanghelia lui Hristos este incapacitatea noastră a creștinilor de a ne asuma experiența crucii personale și a morții în Hristos, de a avea curajul trezirii la viața cea nouă, abandonând orice situație de confort și de abundență care ne înstrăinează de vocația noastră ultimă. Sfântul Chiril al Ierusalimului consideră că Hristos a îndurat umilința și suferințele pe care i le-au provocat oamenii și pentru a Se face pe Sine pildă celor ce alcătuiesc Trupul Său mistic: „El, care era Dumnezeu, a îngăduit să sufere El mai întâi acestea de la oameni, pentru ca apoi noi oamenii să nu ne mai rușinăm când suferim de la semenii pentru El unele ca acestea”.¹⁰³ Regăsim în acest cuvânt al Sfântului Chiril ecoul limpede al *Fericirilor*, care nu pot fi înțelese decât în lumina Patimilor și Învierii: „Fericii veți fi când din pricina Mea vă vor ocări și vă vor prigoni și, mințind, vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră” (*Matei* 5, 11).

Pentru spiritualitatea creștină, solidaritatea lui Hristos cu omul aflat în suferință este un adevăr esențial, pe care Sfântul Apostol Pavel îl exprimă prin cunoscuta afirmație: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel ce trăiește întru mine. Și viața mea de acum în trup o trăiesc întru credința în Fiul lui Dumnezeu, Cel Care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine” (*Galateni* 2, 20). Împreună cu Apostolul neamurilor, creștinul are conștiința că poate participa mistic la Patimile lui Hristos pentru a învia împreună cu El. În poezia liturgică a Răsăritului ortodox, această experiență a comuniunii cu Hristos pe Golgota unei lumi a suferințelor de tot felul este exprimată adeseori. Iată doar un exemplu: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine: Însuși împreună mă preamărește, Mântuitorule, în Împărăția Ta”.¹⁰⁴

Moartea lui Hristos este misterul unic prin care moartea omului devine un eveniment al cărui sens ține de eternitate. Așa cum scria teologul Karl Rahner, „de când Hristos a murit pentru mântuirea lumii, de când viața lui Dumnezeu și slava Lui au venit definitiv în lume prin moartea Celui răstignit, nu există un eveniment mai decisiv în lume ca această moarte. Tot ce se întâmplă în lume, trăit în afara legăturii cu aceasta, este trecător și neimportant. Dar dacă ne este dat harul să murim împreună cu El, atunci întâmplarea zilnică și banală pe care o numim moartea omului, și spre care este purtat fiecare om, este ridicată între tainele lui Dumnezeu”.¹⁰⁵

Suferințele și încercările pe care le trăiesc oamenii într-o lume tot mai ostilă întrupării idealurilor Evangheliei trebuie să ne facă mai sensibili față de memorialul euharistic și cosmic al Crucii și al Patimilor Celui ce recapitulează și transfigurează întru Sine toată suferința umană și Care va șterge orice lacrimă de pe fața celor care vor alcătui poporul lui Dumnezeu în cetatea Noului Ierusalim (*Apocalipsa* 21, 4). Lumea este o imensă Golgotă a suferințelor, eșecurilor și disperărilor, așa cum, în fiecare ființă care suferă răstignirea vieții în trup și în lume Hristos Însuși este răstignit mistic. Având conștiința că Golgota ca topos al suferinței se află în lume,

¹⁰³ *Cateheze XIII*, 13; trad. rom. p. 199.

¹⁰⁴ Praznicul Învierii Domnului, la Utrenie, oda a 3-a, stih. 2; *Penticostar*, Edit. Institutului Biblic, București, 1988, p. 18.

¹⁰⁵ *Die Theologie des Todes*, Herder, 1958, p. 72; citat la D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, p. 228.

creștinul știe totodată că acolo unde se înmulțește suferința, acolo rodește și speranța Învierii și a vieții veșnice.

Imnografia Patimilor lui Hristos are un puternic caracter moral, învățându-ne că așa precum moartea Domnului a fost necesară pentru Răscumpărare, tot așa de necesară este și nevoița personală pentru mântuire a fiecărui suflet în parte, întrucât, în afară de calea jertfei, nimeni nu poate muri față de sine și nici trăi pentru Dumnezeu. Crucea lui Hristos ne cheamă la „omorârea patimilor”, adică la asumarea stării de înviere prin întâlnirea cu Hristos Cel ascuns sub „vălul” poruncilor și descoperit de către fiecare creștin pe măsura împlinirii lor: „Pe umeri ai ridicat crucea Ta, Hristoase, venind la Patimă, și ne-ai dat pildă nouă celor ce voim să trăim întru Tine, cum să ne preamărim împreună cu Tine și să viețuim. Înșuți învrednicește-ne și pe noi să ne facem părtași ai Patimilor și slavei Tale, purtând omorârea Ta întru noi. Omoară, Iubitorule de oameni, zburdările trupului nostru, și cu dumnezeiasca Ta frică pătrunde măduarele lui, făcându-mă mort pentru lume, și viu numai pentru poruncile Tale”.¹⁰⁶

Într-o frumoasă *Rugăciune către Domnul nostru Iisus Hristos*, Sfântul Isaac Sirul (sec. VII), unul dintre cei mai profunzi mistici ai Răsăritului creștin, valorifică astfel tema participării mistice la Patimile prin care s-a realizat împăcarea omului cu Dumnezeu și mântuirea lumii: „[...] Cu patimile Tale vindecă patimile mele. Cu rănilile Tale, tămăduiește rănilile mele. Cu sângele Tău, curățește sângele meu și amestecă în trupul meu mireasma trupului Tău cel de viață făcător. Fierea cu care vrăjmașii Te-au adăpat, să îndulcească amărăciunea cu care potrivnicul m-a adăpat. Trupul Tău întins pe cruce, să întindă către Tine mintea mea cea trasă în jos de către draci. Capul Tău, pe care L-ai aplecat pe cruce, să înalțe capul meu palmuit de către potrivnici. Preasfintele Tale mâini, pironite de către necredincioși pe cruce, să mă tragă către Tine din prăpastia pierzării, precum a făgăduit preasfântă gura Ta. Fața Ta cea batjocorită cu palmuiri și scuipări, să umple de strălucire fața mea cea întinată în fărădelegi. Sufletul Tău, pe care L-ai dat Tatălui când erai pe cruce, să mă povățuiască înspre Tine, prin harul Tău [...]”.¹⁰⁷

Calea cea nouă a *vieții în Hristos* este a-L urma pe Cel ce a pățimit și S-a răstignit pentru noi, asumându-ne un mod de a fi în lume asemenea „prietenilor răniți ai Mirelui ceresc”, adică un *tropos* creștin compatibil cu ethosul Evangheliei. Fără treptele ascultării și viețuirii după exemplul și chipul sfinților, scara cunoașterii tainei lui Hristos este pură speculație. „Să vă purtați în chip vrednic de Evanghelia lui Hristos pentru ca, fie venind eu și văzându-vă, fie nefiind de față, să aud despre voi că stați cu tărie într-un singur duh, nevoindu-vă împreună, într-un singur suflet, pentru credința Evangheliei. [...] Căci de dragul lui Hristos vi s-a dat vouă nu numai să credeți în El, dar și să pătimiți pentru El, ducând aceeași luptă pe care a-ți văzut-o la mine și în care auziți acum că sunt”, le scrie Sfântul Apostol Pavel creștinilor din Filipi (*Filipeni* 1, 27-30).

¹⁰⁶ Cântările Învierii pe glasul al cincilea, marți la Vecernie, la „Doamne strigat-am” stih. 3; *Octoihul Mare*, p. 419-420.

¹⁰⁷ Trad. rom. D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 10, Edit. Institutului Biblic, București, 1981, p. 516.

A avea o credință ortodoxă și aduce o viață para-ortodoxă sau pseudo-ortodoxă este o contradicție, o adevărată erezie morală. „Fiindcă Dumnezeu, Cel Care a zis: «Strălucească în întuneric lumina!», El este Cel ce a strălucit în inimile noastre, pentru ca ele să fie luminate de cunoștința slavei lui Dumnezeu întru fața lui Hristos Iisus. Și avem comoara aceasta în vase de lut, ca să se învedereze că această putere covârșitoare este a lui Dumnezeu, și nu de la noi. Întru toate pătimim necaz, dar nu suntem striviți; lipsiți fiind, dar nu deznădăjduiți; prigoniți, dar nu părăsiți; doborâți, dar nu nimiciți; purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru. Căci, noi cei vii, pururea suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru cel muritor”, mărturisește Sfântul Apostol Pavel (2 *Corinteni* 4, 6-11).

Prin participarea mistică la Patimile și la Moartea lui Hristos, creștinii devin părtași la Învierea și Înălțarea Lui întru slavă. Știm că în gândirea și în evlavia Sfântului Simeon Noul Teolog, tema spirituală a urmării lui Hristos, a imitării și participării la suferințele Sale, ocupă un loc aparte. Desigur, este vorba despre o temă preluată din teologia Sfântului Apostol Pavel, ale cărui formulări sunt normative în acest sens: „Așadar, vă rog să-mi fiți mie următori, precum și eu lui Hristos” (1 *Corinteni* 4, 14); „Dorim dar ca fiecare dintre voi să arate aceeași râvnă pentru adevărarea nădejzii, până la sfârșit, așa încât să nu fiți greoi [leneși], ci următori [imitatori] ai celor ce prin credință și îndelungă-răbdare moștenesc făgăduințele” (*Evrei* 6, 11-12); „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare-aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința” (*Evrei* 13, 7).

Fidel acestui principiu al catehezei apostolice, Sfântul Simeon cheamă cu insistență la experiența imitării lui Hristos în smerenia Sa și în suferințele Sale, aceasta fiind singura cale de a participa la Învierea și la Slava Sa veșnică. După o emoționantă evocare a pătimirilor lui Hristos, a cruzimii și înjosirilor pe care a trebuit să le îndure,¹⁰⁸ prestigiosul mistic bizantin continuă: „Nu-ți sunt de ajuns toate acestea spre imitare, frate? Sau prin care alte fapte sau cum anume vei fi preamărit împreună cu El? [...] Iar dacă ne rușinăm să imităm și să pătimim pătimirile Lui, pe care le-a suferit pentru noi, așa cum le-a pățimit Acela, e limpede că nu ne vom face nici părtași ai slavei Lui, fiindcă atunci suntem credincioși nu cu fapta, ci numai cu cuvântul; iar dacă nu sunt și fapte, moartă este credința noastră [*Iacob* 2, 17]. De aceea spun, și nu voi înceta să spun, că cei care nu imită prin pocăință și ascultare Patimile lui Hristos și nu se fac părtași ai Morții Lui [...], nu se vor face părtași nici ai Învierii Lui duhovnicești, nici nu vor primi Duhul Sfânt. Fiindcă prin Duhul Sfânt se face învierea tuturor, și nu vorbesc aici de învierea trupurilor ce va fi la sfârșitul lumii – căci atunci îngerul va trâmbița și trupurile noastre se vor scula [*1 Corinteni* 15, 52] –, ci de renașterea și învierea duhovnicească a sufletelor moarte care se face în chip duhovnicesc în fiecare zi, pe care Cel ce a murit și a înviat o dată pentru totdeauna [*Romani* 6, 9-10], și învie prin toate în toți cei ce viețuiesc cu vrednicie și învie sufletele care au murit împreună cu El prin voință liberă și credință, o va da prin Preasfântul Său Duh, dăruindu-le acelora încă de aici Împărăția cerurilor”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Cateheze* 6; trad. rom. p. 116-117.

¹⁰⁹ *Cateheze* 6; trad. rom. p. 118.

AXIOLOGIA – DOMINANTĂ VALORICĂ ȘI CULTURALĂ ÎN EDUCAȚIE

GHEORGHE ȘANTA

ABSTRACT. The Axiology - Cultural and Valorical Dominant in Education. First of all we have approached axiology as the most important value in educational activities. That leads to the fulfillment of educational objectives, outlining a moral Christian personality, which is an aware of his knowing implications. The values are the conscience contents which had passed through the educational channel. When the human being is living according to some values which he assimilates, he is going to become a value transmitter that will become visible by a conscient behavior.

Deeply inside the conscience, at the common root of teleology and axiology lays the extra rational and super rational attitude of the unconditioned inevitable and indispensable faith for the spiritual life. This is considered to be a starting point for thinking, knowledge, and conscious wills, for action and for appreciation. Afterwords, we presented the ideas of some antiquity and modern age philosophers and educators which spoke about the importance of values in education.

We have also presented the approach of the Christian theologians and educators which had major implications on the education focused on the values and especially on the moral-spiritual education. In this kind of education the supreme values of Truth, Good and Beauty which are all together in God, demand the transfiguration and renewing of the soul. This is why we considered that only in this way education achieves its goal.

Cuvântul axiologie vine de la grecescul *axios* (*αξιως*), care înseamnă demn, respectabil, valoros, vrednic. Axiologia se ocupă cu studiul valorilor morale.

Conceptul de valoare se degajă în primul rând din considerarea vieții omului ca ființă spirituală, care își creează scopuri și-și subordonează acțiunea finalităților spiritului. Crearea de finalități înseamnă decretare de valori. Sunt finalități pe care nu le creem (de exemplu exigențele organice), ci le servim numai, și sunt finalități pe care le creem și le servim (imperativele caracteristice ființelor spirituale, fără sprijinire directă pe cerințele biologice). Când finalitățile acestea se proiectează pe planul conștiinței, ele trec prin procesul de evaluare și se înfățișază ca valori. Valoarea este prin urmare conținutul de conștiință, trecut prin filiera evaluării. Orice conținut de conștiință, aducând într-un grad oarecare probabilitatea de convergență a eului este o valoare¹.

În relația cu valorile, două sunt tendințele fundamentale care se manifestă în chip deosebit: conformizarea cu valorile, însușirea sau interiorizarea lor și expansiunea valorilor, sau propagarea lor. La acestea se reduc, în ultima analiză, toate amănuntele comportamentului nostru conștient². Valorile intrând în contact cu viața noastră interioară, se transformă – chiar dacă nu într-o măsură mare – astfel că atunci când le răspândim nu mai sunt exact aceleași ca și când le-am primit întâia dată,

¹ E. Speranția, *Introducere în sociologie* (Tom. II. Principiile fundamentale ale sociologiei), Cluj, 1939, p.38.

² *Ibidem*, p.543.

însă nu mai puțin transformă și ele pe cel care le adoptă. Însușirea credinței în Dumnezeu, de exemplu, transformă foarte vizibil pe credinciosul ce și-a însușit aceasta. Astfel că valorile, transfigurându-se în noi, ne și transfigurează³. În puterea valorilor de transfigurare a subiecților se revelează caracterul lor supraindividual, obiectiv.

Criteriul ultim și suprem al valorilor stă în spiritualitatea noastră⁴. Spiritul este și judecător și parte, dar este și factor care legiferează sau normează: el evaluează, el este și etalonul sau criteriul evaluării, fiind însă întotdeauna el însuși doritor de valoare proprie⁵. În aceasta din urmă ipostază, care este una din marile forțe ce frământă istoria și creează civilizațiile, sistemul său de referință este un ideal de supremă spiritualitate⁶.

În adâncul conștiinței, la rădăcina teleologicului, comună cu a axiologicului, stă după cât se pare, atitudinea extra și supraratională a credinței necondiționată, inevitabilă și indispensabilă vieții spirituale, punct de plecare al gândirii, al cunoașterii, al voinței conștiente, al acțiunii și al aprecierii⁷. Fără credință în scop, sunt imposibile preferința și acțiunea. Scopurile cele mai înalte, idealurile, stăpânesc și îndrumă viața noastră, iar urmărirea idealului este una din formele de expansiune a vieții, care tinde mereu spre depășirea de sine. De unde reiese că viața se privește pe sine ca scop suprem. Ea este binele, ea este valoarea, prin excelență, ea este criteriul ultim și ultima instanță⁸.

În această secțiune a investigației noastre vom prezenta unele curente de gândire pedagogică a căror desfășurare ideatică și problematică accentuează rolul intervențiilor educative prin mentalități comunitare, axiologice și culturale.

Concepția asupra educației promovată de Emile Durkheim mai ales în lucrarea "Education et sociologie", îl conduce pe acesta la concluzia că întotdeauna educația presupune o relație de influențare ce implică: o generație adultă (agentul intervenției educative) și o acțiune exercitată de intervenient asupra subiectului (generația tânără). În afara acestor componente nu poate fi vorba de manifestarea unui act educativ.

Există o serie de cerințe, valori și norme general umane care se impun și se manifestă indiferent de condițiile spațio-temporale în care ființează o anumită societate, un anumit grup social sau anumite persoane. Educația vizează în permanență aceste valori și prin aceasta se evidențiază unitatea ei fundamentală, nucleul comun sub care se regăsește în fiecare timp și loc istoric. Alte cerințe sunt proprii anumitor comunități și ele rezultă din tradiția istorică, viața culturală, apartenența religioasă. Educația trebuie să răspundă și acestor valori, și în aceste condiții asistăm la o diversificare, uneori deconcertantă, a sistemelor educative ce dă dimensiunea multiplicității sistemului educațional. Diversitatea educației ca răspuns la normele și comenzile comunităților umane este un indiciu al intervențiilor educative bazate pe mentalități comunitare.

³ *Ibidem*, p.546.

⁴ E.Speranția, *Supremația credinței pure în viața sufletească și socială*, București, 1939, p. 67 – 68.

⁵ *Idem*, *Introducere în sociologie*, p. 766 – 768.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 9 – 8.

⁸ *Ibidem*, p. 61.

Ideea aceasta este susținută de Durkheim privind alte dimensiuni subliniind că în fiecare persoană se manifestă două stări psihice: una individuală – stare psihică care nu se raportează decât la noi înșine și la evenimentele noastre personale, și alta socială cu un sistem de idei, sentimente și obișnuințe care exprimă în noi, nu personalitatea noastră, ci grupul sau grupurile diferite din care facem parte, cum sunt: credințele religioase și practicile morale, tradițiile naționale, opiniile colective de tot felul. Durkheim este de părere că scopul educației este acela de a forma această ființă socială, care nu are nimic spontan și ereditar (precum cea individuală). Construirea “ființei sociale” scop al adevăratei educații este o muncă susținută de fiecare generație, cu fiecare persoană și trebuie reluată exact din același punct cu intenția de a supune peste ființa individuală (determinată genetic, dar egoistă și asocială) pe cea socială în măsură să satisfacă cerințele unei vieți morale și sociale⁹. Așadar din câte ne putem da seama, adevărata educație în concepția lui Durkheim este dată de răspunsurile la influența valorilor, normelor de ordin comunitar, care nefiind programate genetic, trebuie dezvoltate prin educație.

Ideea și sentimentul regulei și a disciplinei care nu sunt decât produse ale vieții comunitare, constituie stâlpii rezistenței împotriva înclinațiilor ce rezultă din ființa noastră.

Care sunt acele mijloace pe care societatea le pune în valoare pentru a transforma și armoniza acele impulsuri primare ale membrilor ei? Se detașează: știința, religia, limba, morala și cultura. În urma educației umane rămân ca rezultat al activității persoanelor, valori științifice, religioase, morale, culturale de cea mai mare însemnătate care vor influența în moduri diferite și cu intensități diferite orice persoană care vine în contact cu ele. Dincolo de faptul că aceste valori constituie depozite ale memoriei umanității, ele au și un rol considerabil în formarea umanității.

Aceste valori sunt cumulative, ceea ce sporește forța și finalitatea lor educativă. Puterea oricărui intervenient educativ este inimaginabilă, principalul pericol în educație este nu lipsa de influență, ci dimpotrivă prea marea influență a intervenientului. Tot ce trece prin fața copilului și emană de la educator are un ascendent serios asupra celorlalte acțiuni și prin aceasta influențează în mod sensibil dezvoltarea personalității copilului.

Nefiind angajat în lupta vieții, copilul nu resimte sau resimte mai puțin necesitatea fizică drept un imbold la acțiune. Necesitatea morală este un imbold la acțiune, care se concretizează în sentimentul datoriei și care este stimulentele permanent al eforturilor lui. La copil datoria este datorie, adică acțiune din respect pentru lege, datorită autorității educatorului copilul răspunde “datoriei personificate” care se identifică cu autoritatea morală a educatorului. Acest ascendent moral al datoriei personificate (al educatorului) presupune două condiții care trebuie îndeplinite de acesta din urmă: să aibă voință, fiindcă autoritatea presupune încredere, iar încrederea copilului nu se poate opri asupra cuiva lipsit de voință, plin de ezitări și să aibă credință în autoritatea și menirea cu care este investit.

⁹ Emile Durkheim, *Educație și sociologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 39.

Problema și rolul valorilor în educație este reluată în planul discuțiilor strict doctrinare de către reprezentanții "pedagogiei culturii" sau ai "educației axiologice". Eduard Spanger reprezentantul autorizat al acestor orientări, propune o teorie pedagogică ce se întemeiază tocmai pe ceea ce consideră că prezintă cea mai deplină garanție a durabilității: valorile culturii umane¹⁰.

Sub influența unui curent filosofic dezvoltat în special în spațiul german al veacului din urmă, Spanger își întemeiază concepția asupra educației prin principalele postulate ale "filosofiei vieții" pe teoria valorilor și pe considerente care țin de filosofia culturii. Ca și la Durkheim, la Spanger există această viziune duală asupra ființei umane: pe de o parte ea este dominată de un spirit obiect care-i este supradimensionat și se concretizează în valorile sociale (adevărul, binele, frumosul, dreptatea, etc) și pe de altă parte acest spirit individual, subiectiv, dominat de trebuințe, interese și aspirații. Există o interdependență interesantă din punctul de vedere al analizei relației de educație între eul obiectiv și cel subiectiv: "Eul ca spirit subiectiv nu poate fi înțeles decât prin raportarea sa la spiritul obiectiv la ansamblul valorilor culturale în care se integrează"¹¹.

În una din lucrările sale de bază în domeniu, Spanger face o tipologie a valorilor (teoretice, economice, estetice, sociale, politice și religioase)¹². Cum valorile sunt cele care determină spiritul subiectiv, adică personalitatea ființei, va rezulta că în funcție de predominanța unuia sau a altuia dintre tipurile de valori se vor structura tipuri de "personalitate" diferite. Educația are astfel la îndemână unul din instrumentele cele mai importante care nici nu este resimțit ca o constrângere de a interveni asupra persoanelor.

Dacă teoretizarea în detaliu a rolului valorilor în educație ține de modernitatea târzie, antecedentele ei în practica educațională ne trimit la sugestiile antichității grecești. Ea este întruchipată într-un mod fericit în actul paideic socratic, unde scopul intervenției era dobândirea valorilor supreme, iar mijloacele puse în joc erau dintre cele pentru care ar putea fi invidioasă orice societate respectabilă: valorile. Dialogurile platoniciene dau măsura genului socratic în această acțiune. Urmărindu-l pe marele gânditor al antichității în problemele care ne interesează, așa cum sunt dezvoltate în Menon, ne vom edifica asupra realității.

Dialogul debutează cu o întrebare cardinală pentru înțelegerea oricărui act paideic: este el posibil sau nu? Dacă da, cum e posibil? Iată întrebarea dată ad-literam: "Menon: Ai putea să-mi spui, Socrate, dacă virtutea se poate preda sau nu se poate preda, ci trebuie deprinsă prin exercițiu, sau nu poate fi nici deprinsă prin exercițiu, nici învățată, ci există în oameni de la natură sau altfel?"¹³.

¹⁰ Ioan Gh. Stanciu, *Școala și pedagogia în secolul XX*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1983, p. 119.

¹¹ *Ibidem*, p. 120.

¹² Eduard Spenger, *Lebens formen*, Halle, 1925; Pentru aceeași problemă a tipologiei valorilor și tipurilor de personalitate a se vedea și: Ioan Gh. Stanciu, *op. cit.*, p. 119 – 124; Stefan Bărsănescu, *Unitatea pedagogiei contemporane ca știință*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976, pp. 224 – 225.

¹³ A vedea nota 2 la dialogul Menon, în Platon, *Opere*, vol. 2, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 416.

Există în această întrebare câteva idei suficiente pentru conturarea articulațiilor unei "educații axiologice". Ele se concentrează în întrebările: poate fi predată virtutea (mai exact își poate însuși persoana însăși valorile generale ale comunității prin influență directă, manifestă a oamenilor? Poate fi virtutea însușită prin exercițiu?); adică poate omul să-și însușească valorile comunitare, ca modalități ale ființării curente, printr-un efort solitar, independent de relațiile cu altul? Este virtutea un dat natural al persoanei? Pot fi considerate valorile ca imuabile pentru comportamentul uman, astfel încât orice act paideic în demersul său este efemer, fără rezultate detectabile?

În aceste dialoguri, Socrate, găsește o finalitate de tip educativ chiar demersului însuși. Iată fragmentul pe care ni-l asociem în acest sens: "socotindu-ne datori să căutăm ceea ce nu știm devenim mai buni, mai curajoși și mai puțin leneși, decât dacă am crede că ceea ce nu știm nici nu e cu puțință să aflăm, nici nu suntem datori să căutăm..."¹⁴.

Aspirația și efortul spre asumarea valorilor comunitare devin un mijloc important al formării și perfecționării omului.

Pentru a răspunde la întrebarea, dacă virtutea poate fi învățată de la altul, trebuie mai întâi să vedem sau să arătăm că ea este știință. Virtutea este întotdeauna legată de bine, iar această relație comună cu binele îi asigură șansa de a fi folositoare.

Raționamentul acesta – observă Socrate - este atrăgător și ar putea tranșa odată pentru totdeauna chestiunea posibilității învățării virtuții de la altul, dacă el nu s-ar sprijini pe o presupuziție insuficientă din punctul de vedere al întemeierii cognitive: anume că virtutea se asociază cu știința. Pentru orice știință există profesori care o pot preda. Există ei și pentru virtute? Un răspuns afirmativ nu este chiar atât de întemeiat pe cât ar putea părea simțului comun. Cu toate eforturile pe care le-au făcut oamenii mari și puternici, dotați cu calități și virtuți deosebite, au putut transmite copiilor lor multe învățături (tragerea cu arcul, mânăuirea armelor, etc) dar în nici un caz nu i-au putut face mai virtuoși "Noi spunem, concluzionează Socrate – că virtutea nu este nici de la natură, nici datorită învățăturii ci apare la cei care apare, fără legătură cu puterea lor de înțelegere, ca un dar divin¹⁵. În creștinism, Binele absolut este Dumnezeu, iar relația cu Dumnezeu ne conduce spre realizarea binelui. Harul divin și voința personală întru aceeași lucrare au ca obiectiv virtutea.

Prin urmare o valoare comunitară, *Divinitatea* - pe care logica socială a lui Gabriel Tarde o subliniază cu pregnanță, este, în opinia lui Socrate, *sursa* dezvoltării calității oamenilor în societate.

De altfel, Platon va relua - prin același personaj Socrate - problema educației prin valori și din punct de vedere al practicii guvernării, în acea celebră propunere de organizare a cetății ideale din "Republica", organizare în spațiul căreia conducerea și deci și coordonarea activității educative să aparțină filosofilor¹⁶.

Platon nu-și părăsește niciodată poziția realistă. Dacă binele este ceea ce dorește rațiunea, aceasta îl dorește fiindcă este bine în sine și nu este bine fiindcă ea

¹⁴ *Ibidem*, p. 86.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 99 - 100.

¹⁶ Pentru argumentarea acestei idei, ca și pentru întreaga discuție asupra problemei a se vedea: Platon, *Republica* în *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

il dorește. În general în ordinea valorilor Platon prețuiește spiritualul, rațiunea, știința față de plăceri, când acestea sunt curate.

Ce-ar trebui, deci, să facă filosofii din punct de vedere educativ, preluând conducerea cetății ideale? Ar trebui spune Socrate, să curețe sufletul acelor pe care doresc să-i facă buni cetățeni. Cum vor realiza acest lucru? Iată ce citim la dialogul la care am făcut aluzie: punând "culoarea", filosofii vor trebui apoi să privească des în ambele direcții, atât la dreptatea, frumosul și cumpătarea aflate în firea lucrurilor și la toate pe potriva lor, cât și către imaginea, pe care ar obține-o în oameni, relizând prin amestec de îmbinări de ocupații ceva ce seamănă într-adevăr, cu un adevărat bărbat și având drept călăuză acel principiu existent în oameni pe care Homer l-a numit "chipul și asemănarea divinului"¹⁷. Ierarhizate într-o manieră corespunzătoare, ele sunt acelea care dinamizează sufletul persoanei. Iată ce spune Socrate: "...în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie concepută inteligibil, chiar ea domnește, producând adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau în cea publică trebuie s-o contemple"¹⁸.

O abordare semnificativă în filosofia educației - ocupă un spațiu larg în lucrarea lui Carlton H. Bowyer "Values an Educational Choices" – cu incursiuni în gândirea platoniciană în cea augustiniană sau invocând ideile lui John Dewey, care îi asigură autorului o bună bază de plecare și un sprijin de autoritate în dezvoltarea punctelor proprii concepții cu privire la rolul valorilor în educație. Programul unei educații bazate pe valori metafizice religioase sau pragmatice.¹⁹

Această calitate de direcționare a lucrării educaționale s-a pus la noi de către un spirit filosofic precum Ion Petrovici. Proiectul său de Lege a Învățământului, propus cu ocazia deținerii ministeriatului Instrucțiunii Publice 1926 / 1927 – acorda un rol deosebit educației culturale a persoanei, promovând valorile ca elemente esențiale ale educației. De asemenea, studiul său "Puterile culturii" – (1933), este o caldă pledoarie pentru rolul valorilor în cadrul devenirii individuale și sociale.

În fenomenul axiologic apar de la început doi factori: subiectul care apreciază și obiectul apreciat. Între aceștia doi se produce procesul de apreciere. Pentru ca procesul să fie întreg este nevoie de o relație emotivă a subiectului cu obiectul (trăirea de valoare), aprobarea sau dezaprobarea acestei relații sau actul afirmării valorii. Luat în parte, fiecare nu este decât un fenomen parțial al aprecierii. Ele pot subzista și separat, însă aprecierea adevărată le cuprinde pe amândouă deodată.

Revenind la concepția lui Durkheim, el pune în funcțiune aici una din ideile de bază ale sociologiei sale "piatra de încercare a sistemului durkheimian"²⁰. Judecățile de valoare au caracter de obiectivitate fiindcă traduc imperativele conștiinței sociale. Autoritatea valorilor derivă din conștiința colectivă. Societatea este creatoare de ideal.

¹⁷ *Ibidem*, p. 511.

¹⁸ *Ibidem*, p. 517.

¹⁹ Carlton H. Bowyer, *Philosophical perspectives for Education*, Scott, Foresman and Company Glenniew, Illinois, 1970.

²⁰ Emile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, trad., C. Sudedeanu, București, 1924, p. 188.

Din apropierea conștiințelor se degajă o căldură particulară, căldura idealului. O societate nu poate nici să se creeze, nici să se recreeze, fără ca în același timp, să creeze un ideal. Societatea face din persoane, slujitori ai unei valori²¹. Deci fundamentul valabilității obiective a valorii lor stă în raportul lor cu idealurile, create și impuse de societate.

În sistemul durkheimian²², societatea este pentru om binele suprem, deoarece ea este aceea care-l face să fie om. Fără ea, deci fără cultură, omul și-ar pierde caracterul de ființă umană. Societatea este transcendentă omului ca individ, dar imanentă ca om. Omul nu poate renega societatea fără a se renega pe sine. Presiunea socială asupra omului este binefăcătoare. De aceea societatea apare ca un bine, ca dezirabilă, dar ea își impune regula ei morală și idealurile ei. Când societatea este creștină, comuniunea membrilor ei se realizează în Hristos ca un ideal iminent, dar și în perspectivă eshatologică. De aici caracterul imperativ al acestora și nevoia de sacrificii din partea noastră, călăuziți de harul divin, pentru a realiza ceea ce este deziderabil pentru om. Dezirabilitatea aceasta sui generis este realizarea Binelui. Faptul moral are deci două aspecte:

- a) spiritul de disciplină, manifestare a obligației,
- b) spiritul de atașament, ca atracție a Binelui.

William Stern își întemeiază teoria valorilor pe personalitatea unitară. De aceea concepția lui este un personalism. Există în persoana umană o credință primordială în existența valorilor, credința care este rădăcina metafizicii și a religiei. În desfășurarea acestora, ceea ce rămâne neschimbat, independent de epocă, de cultura particulară sau de divergențe de opinii, sunt două enunțuri:

- 1) eu cred într-o lume care în același timp există și are valoare;
- 2) eu caut această lume care în același timp există și are valoare.²³

Credința în valori implică credința în propria valoare: "eu apreciez, deci eu sunt o valoare". Eul este centrul axiologic al unei lumi axiologice. Numai persoanele au valoare proprie. Noțiunea de valoare nu se poate defini. Se pot aduce unele lămuriri prin aceea că valoare este accent de semnificație. De aici deducem că valoarea este o noțiune atributivă.

Valoarea este o relație a unui obiect cu un subiect.²⁴ Fiind o relație între obiect și subiect, este subiectivă și relativă. Nu există valoare decât cu aceste caractere. Valoarea absolută este valoare pentru orice subiect, nu valoare în afară de orice relație cu un subiect²⁵. Ca relații cu un subiect oarecare, toate valorile sunt relative. Pentru a admite valori absolute, nu este necesar să se nege relația cu subiectul, căci ele se numesc așa pentru că nu stau în slujba altor valori ca mijloace ale acestora.

Valoarea pentru toți și posibilă de descoperit pentru toți, indiferent de subiectul care cercetează, este valoarea absolută, universală sau obiectivă, Dumnezeu.

²¹ *Ibidem*, p. 603.

²² Emile Durkheim, *L'education morale*, Paris, 1925, p. 109.

²³ William Stern, *Wert philosophie*, Leipzig, 1924, p.31.

²⁴ *Ibidem*, p. 46 - 47.

²⁵ *Ibidem*, p. 195.

Valorile sunt condiții psihice sub care gândirea determinată își pune obiectele. Așa fiind, valorile apar sub formă de componente psihice, datorită cărora obiectele la care se atribuie au valoare. Caracterul axiologic al lumii există pentru domeniul nonteoretic. Valoarea este pozitivă sau negativă, după cum componenta psihică prezentă în relația obiectului cu subiectul, este voință spre obiect sau o repudiare a obiectului.

Să luăm ca exemplu valorile de cunoaștere. Fundamentul lor axiologic este voința de a cunoaște. Subiectul tinde oarecum să-și însușească obiectul să distrugă bariera care-l desparte de obiect. Scopul suprem al voinței de a cunoaște este realizarea coincidenței complete a gândirii subiective cu ființa obiectivă. Gradul valorii de cunoaștere se determină de apropierea de acest scop.

După măsurarea acestui principiu, ignoranța, este valoarea de cunoaștere negativă prin excelență, căci ea pune cele mai multe obstacole între subiect și obiect. De aici și valoarea negativă a erorii.

În domeniul valorilor etice, acelea care sunt legate de actele și sentimentele față de semenii, de raporturile dintre "eu" și "tu", conform principiului, se atribuie valoare morală pozitivă acelei voințe care tinde spre scopul de a depăși opoziția între eu și tu, această opoziție fiind din punct de vedere gnoseologic echivalentul opoziției subiect – obiect, iar valoarea morală negativă se atribuie voinței care are o tendință inversă.

Ierarhia de valoare a acțiunilor și sentimentelor este determinată de intensitatea intropatiei în semen, care stă la baza atitudinii etice. De aici valoarea morală pozitivă a altruismului, a simpatiei, a generozității, a sacrificiului, a iubirii. Cel care se sacrifică pentru un altul a șters cu desăvârșire diferența între eu și tu, a îndepărtat orice barieră dintre subiect și obiect²⁶. Tot de aici valoarea negativă a egoismului, a asprimii, a cruzimii, a răzbunării, a urii, care este valoarea morală negativă prin excelență, lipsindu-i intropatia în semen.

Persoana umană: destinat ar educației axiologice

Pedagogia, mai ales în ipostaza sa normativă și proiectivă, își structurează discursul teoretic, dar și practic, prin asimilarea unor valori dezirabile și operaționale, în prezentul imediat și în perspectivă. Sistemul de valori sociale constituie premisa de la care se alimentează și se clasifică valorile educaționale concretizate în finalități, conținuturi instrucționale, strategii de predare – învățare, principii și metodologia specifică activităților educaționale.

Sub aspect axiologic, actul pedagogic nu se limitează la o simplă reproducere a valorilor morale, științifice, artistice, etc., în multitudinea normelor paideutice sau în conținuturile transmise, ea operează o selecție, o ierarhizare a valorilor. Subliniem dreptul educației la anticipare și opoziție, reconstrucție și contestare. Prin actul educativ nu numai că se propun și se aprobă valori ale prezentului, ci se și ocultează și se neagă o parte dintre acestea care nu par a fi operaționale în raport cu viitorul vizat.²⁷

²⁶ Andre Lalande, *La psychologie des Jugements de valeur*, Cairo, 1929, p. 55.

²⁷ Constantin Cucoș, *Pedagogie și axiologie*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A. București, 1995, p. 16.

Omul nu trebuie să se adapteze la mediu numai pentru faptul că acesta este impus, acestui mediu trebuie să ne adaptăm până la un anumit punct, să-l transcendem, într-un anumit fel, să-l folosim ca un mijloc sau chiar să-l îndepărtăm precum un obstacol.²⁸

Se acordă prea puțină importanță educării persoanei în spiritul valorilor autentice. Raportarea omului la un plan valoric superior, stabil și coerent, este necesară și deosebit de fertilă.²⁹

Fără relaționarea la o dimensiune profundă a existenței, cea conturată în lumea valorilor, însăși viața și activitatea omului își pierde din substanță. Valorile sunt valabilități eterne. Valorile supreme: Adevărul, Binele, Frumosul, se trăiesc de către știința normativă (deosebită de conștiința empirică și de conștiința generală) ca realitate transcendentă în valoarea Sacralului, în care se ancorează și se unifică. Rostul vieții omului constă în a coborî valorile eterne în real, în a realiza valorile, a crea cultura. Existența umană pătrunzând în lumea valorilor are un punct de sprijin în univers, un temelie pentru generarea unui surplus de energie spirituală.

Dincolo de perisabilitatea și influența lumii exterioare există și zonă mai stabilă și mai profundă: spiritul uman. Investiția în spiritul uman prin educație are consecințe inepuizabile.

Cred că se cuvine în acest context al demersului nostru să vedem persoana umană trup și suflet (psihosomatică) și să încercăm câteva reflecții de natură teologică; observația unui ilustru teolog ortodox contemporan, în concepția căruia, "...după Dumnezeu, omul este existența cea mai tainică și enigmatică din toate lumile cunoscute gândirii omenești"³⁰. În același orizont de gândire, un mare filosof creștin rus susține că a descifra taina despre om înseamnă a descifra însăși taina existenței³¹. Cu toate acestea, știm bine că antropologia științifică și în general prezumțiile biologizante au redus și coborât permanent omul la nivelul animalului. Deși omul însușează toate funcțiunile, instinctele și o seamă de comportamente similare animalului, el este infinit mai profund și mai originar decât psihologicul și biologicul din el³², diferențiindu-se radical de celelalte viețuitoare tocmai prin acel ceva absolut uman, mai corect spus divin – uman, conștiința de sine, care de altfel rămâne inexplicabilă pornind de la lumea naturală și rămâne o taină pentru această lume³³. În acest sens, preotul profesor doctor Dumitru Stăniloae susține că sufletul trebuie să fie de la începutul formării trupului ca trup – sufletul și trupul încep să existe deodată – pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului și să ofere mediul adecvat pentru mișcarea spirituală, adică pentru gândirea și voința conștientă și liberă³⁴.

²⁸ A. Kriekemans, *Pedagogie generale*, Editura Nauwelaerts, Paris, 1967, p.81.

²⁹ Ardoino, J., *Les avatars contemporains de la monde*, în : *International Review of Education*, Tom XXVI, no. 2.

³⁰ Arhim. Iustim Popovici, *Om și Dumnezeu – Om*, trad. prof. Dr. Ioan Ică și diac. Dr. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p.156.

³¹ Nicolai Berdiaev, *Sensul creației*, trad. A. Oroveanu; Prefață de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 1992, p.67.

³² *Ibidem*, p. 71.

³³ *Ibidem*, p. 70.

³⁴ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 379.

Dacă omul și-ar înnobila mai atent spiritul, atunci și ceea ce ține de existența sa concretă ar fi mai ușor și mai bine realizat.

Omul, înzestrat cu logos, după chipul Logosului Divin, este ființă gânditoare și cuvântătoare. Sfântul Ioan Damaschin face distincția între cuvântul mintal (gândire) și cuvântul rostit (limbaj). Cuvântul mintal, spune el, este o mișcare a sufletului, care are loc în gândire fără nici o exprimare. Pentru aceea de multe ori chiar când tăcem, desfășurăm în noi înșine o întregă vorbire... Potrivit acestei calități, noi toți suntem raționali... cuvântul rostit activează în voce și discuții, este adică cuvântul care se rostește cu limba și cu gura... cuvântul rostit este vestitorul gândirii. Potrivit acestei calități ne numim cuvântători³⁵.

În virtutea acestui fapt, ca ființă gânditoare și cuvântătoare, ca persoană, omul are nevoie de comunicare, de alte persoane cu care să comunice. Existăm cu adevărat, în măsura în care reușim să ne regăsim în ceilalți și prin ceilalți. Prin structura și destinația sa, omul este o ființă comunitară. Nu poate trăi singur și nici nu poate deveni om, fără ajutorul altui om, alte persoane care să-l iubească, cu care să vorbească, să-l umanizeze, în adevăratul sens al cuvântului.

Lumea valorilor fortifică interioritatea și este cea care-l direcționează pe om spre cucerirea unei lumi veritabile, întemeiată pe autonomie morală. Așa după cum remarca Rudolf Encken – orice etică obligă la ceva dincolo de om – și fără un scop superior al existenței sale, lipsește vieții un sprijin solid și orice consistență; ea nu poate deci, în ciuda unei plenitudini a exteriorului să scape unui vid și unei disoluții interioare³⁶.

Comuniunea spirituală realizată prin educație, nu este numai de ordin rational sau practic, ci este și de domeniul afectivului. Ființa umană nu descoperă frumusețea lucrurilor sau a raporturilor decât atunci când o poartă în ea însăși și de abia apoi o proiectează în afară. Din acest motiv Rene Hubert vorbește despre educație ca o lucrare a dragostei. Ființele se izolează prin sentimentele lor inferioare și se unesc prin sentimentele lor superioare. Educatorul nu dă, după cum educatul nu lasă să ia decât ceea ce au mai bun în ei înșiși. A face un corp comun spre a răspunde la toate chemările din afară este o primă etapă. A gândi aceleași lucruri este o alta. A acționa în comun este o a treia. Dar a simți în comun este activitatea supremă, cea care dă accesul decisiv în societatea sufletelor³⁷. Educația pentru valori și prin valori conduce ființa elevului până la zămisirea frumuseții și dragostei.

Creștinismul vizând valoarea ca instanță ce depășește existența concretă, imprimându-i o formă aparte prin stipularea ideii că Dumnezeu este mediatorul dintre existență și valoare, pentru că El întruchipează modelul suprem al valorii pe care existența trebuie să se îndrepte. Lumea este valorizată prin raportarea la instanța divină, și existența este devalorizată de îndată ce raportul cu Dumnezeu este afectat sau întrerupt. În grația divină valoarea se ipostaziază dintr-o dată dublu: ea este primită ca un dar, dar cucerită prin meritele proprii³⁸, deoarece valoarea

³⁵ *Dogmatica*, trad. pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p.79.

³⁶ Encken Rudolf, *Les sens et la valeur de la vie*, Felix Alkan, Paris, 1912.

³⁷ Hubert Rene, *Traite de Pedagogie generale*, PUF, Paris, 1965, p. 61.

³⁸ Lavelle Louis, *Traite des valeurs*, vol. I, PUF., Paris, 1951, p.61.

am posedat-o cândva, iar în urma pierderii ei prin păcatul neascultării, s-a început procesul conștientizării acestei valori pierdute. Viața omului trăită și educată prin valori nu este decât o recuperare, a acestei perfecțiuni pierdute odată cu săvârșirea păcatului originar. Omul își are un statut și destin... eshatologic bine definit încă din clipa zămislirii. Creatorul L-a înzestrat pe om cu tot ceea ce-i era necesar împlinirii scopului vieții: conștiința de sine, de cele din jur și de deasupra sa, capacitatea și libertatea de a stăpâni, transforma și umaniza lumea într-o conlucrare dialogică permanentă cu El. Această zestre nativă conferă omului o poziție unică în universul creației. El se situează între lume și Dumnezeu, iar lumea i-a fost oferită ca dar și mediu de lucrare³⁹, pe care, ca pe o grădină edenică, s-o cultive, să-i culeagă roadele, să-i sesizeze farmecele, sensurile și misterele, regăsind în ea propriul său mediu cultural și cultural de dezvoltare și împlinire.

Această situație ambivalentă a omului: pe de o parte înrudirea cu universul creat, pe de altă parte participarea lui la plinătatea divină este subliniată de Sfântul Grigorie de Nazianz: "în calitatea mea de țărână, sunt atașat de viața de aici de jos, însă fiind și o părticică divină, port în pieptul meu dorința după o viață viitoare"⁴⁰.

În creștinism putem sesiza câteva valori supreme, cu directe consecințe pedagogice prezentate de C. Narly⁴¹:

- valorificarea copilului, deoarece el este prototipul virtuții: copilul este o stare de perfecțiune asemănătoare aceleia la care adultul trebuie să tindă pentru a fi mântuit: "Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci împărăția cerurilor este a unora ca ei" (Matei 19, 24); idealul educației nu trebuie căutat înainte, ci în urmă, prin regresivitate la inocența copilului;

- activismul, lupta interioară pentru a dobândi binele suprem; Mântuitorul Iisus Hristos știe că cele mai grele lupte sunt cele duse cu propriul eu și vestește cea mai înaltă poruncă de iubire: autorenunțarea "Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer, după aceea, vino și urmează-Mi" (Matei 19,21);

- libertatea interioară, care nu poate fi afectată de nici o determinare; împărăția pentru care lupta Hristos, era Împărăția Cerurilor; El recomandă supunerea față de ordinea exterioară dând El însuși exemplu plății dărilor: "Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric ci să împlinesc" (Matei 5, 17); distrugerea ordinii exterioare nu putea duce decât la depravare și dezagregare sufletească "Dați dar Cezarului ce este al Cezarului și Lui Dumnezeu, ce este al Lui Dumnezeu" (Matei 21, 22); libertatea interioară nu este angajată prin supunerea față de ordinea existentă;

- egalitatea și iubirea fraternă, deoarece toți suntem fiii lui Dumnezeu; Iisus Hristos a propovăduit peste tot toleranța și iertarea semenilor inclusiv a dușmanilor, sentimentele de simpatie sunt răsplătite cu generozitate: "Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși" (Matei 19, 19); "Cel mai mare dintre voi să fie slujitorul vostru" (Matei 23, 11);

³⁹ Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Teză de doctorat, extras din rev. "Glasul bisericii", anul XXXII (1973), nr. 1-2, București, 1973, p. 38 – 39.

⁴⁰ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p.95.

⁴¹ Narly, C., *Istoria pedagogiei*, vol. I, Publicația Institutului Pedagogic, Cernăuți, 1935, p. 13 – 65.

- desăvârșirea care privește atât trupul, cât mai ales, viața interioară, axul a ceea ce astăzi numim personalitate morală: "Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără mine nu puteți face nimic" (Ioan 15,5).

Ființa noastră sufletească este în întregime ei întemeiată pe procesul de evaluare⁴². Experiența sau trăirea de valoare stă în temelia întregii noastre experiențe, care apare ca rezultat al aprecierilor noastre, felurite în intensitate și durabilitate. Nu luăm în considerare, nu înregistrăm și nu reținem decât ceea ce ne interesează într-o măsură oarecare. Cu atât mai mult, în sfera acțiunilor voluntare, nu ne îndreptăm spre ceva, nu facem din acesta scop sau mijloc, decât în măsura în care prezintă pentru noi un interes, o importanță, o valoare. Astfel că ceea ce domină conștiința este o veșnică goană după valori⁴³.

Forma cea mai înaltă a vieții o constituie viața sufletească. Originile acestei vieți sunt biologice. Viața sufletească apare la început în slujba vieții biologice, continuă și potențază apoi pe aceasta din urmă. De la un anumit grad al evoluției, ea se eliberează de utilul biologic, câștigându-și o existență autonomă și urmărindu-și scopurile proprii. În acest stadiu se afirmă valorile cu o forță particulară. De fapt, ele au fost afirmate totdeauna, dar afirmarea lor nu s-a făcut atât de categorică. Din moment ce spiritul își cucerește independența și se definește pe sine, ia atitudine față de întreaga existență, pe care tinde să o spiritualizeze, să-și realizeze în cadrul ei idealurile lui morale, adică să o moralizeze. Această exigență a spiritului implică credința că lumea corespunde în esența ei cerințelor lui; după cum credința că lumea poate fi integral raționalizată și cunoscută, presupune principiul raționalității existenței. Idealul ca și orice valoare, nu se scoate din experiența empirică, ci se impune acesteia. "Descoperirea valorilor se face nu cu ajutorul funcțiunilor intelectuale, concretizate în judecăți de existență sau de constatare, ci valorile sunt descoperite – create, în ultimă analiză – de funcțiunile emoționale ale conștiinței... ele nu pot fi descoperite prin inducție din notele comune ale obiectelor... Sunt relații emoționale pe care le creem între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem, ca s-o transformăm după cerințele noastre. Adevăratul suport al valorilor morale este sufletul, persoana, suntem noi"⁴⁴. Conceptul de valoare implică "nu trebuie să fie" nedeductibil din ceea ce este. "Trebuie să fie" este un adaus subiectiv, deci de origine emotivă, la ceea ce este obiectiv⁴⁵.

Atitudinea intelectuală pornește din tendința de cunoaștere a realității, atitudinea sentimentală (valorificatoare) din dorința de transformare a lumii. Judecățile de existență presupun judecățile de valoare pentru că orice act de cunoaștere se întemeiază pe o preferință, deci pe o evaluare. Realitatea valorilor trebuie să se înțeleagă în sensul realității noțiunilor științifice, adică în sensul că deși create de om se sprijină pe existența ca și noțiunile științei. "Cum s-ar dovedi valoarea, transformatoare a concretului fizic, și în măsură mult mai mare transformatoare a concretului moral, dacă ea nu ar avea rădăcini înfipte în substanța însăși a existenței? Cu baloane de

⁴² E. Speranția, *Introducere în sociologie, op. cit.*, p.539.

⁴³ *Ibidem*, p. 542.

⁴⁴ D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, 1934, p. 136.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 190.

săpun nu a reușit încă nimeni să schimbe fața lumii⁴⁶. De fapt toate valorile sunt transformatoare de existență⁴⁷. Valorile sunt eficace, ele sunt singura noastră armă cu care putem interveni ca agenți transformatori ai existenței ce ne privește⁴⁸. Cum ar putea fi valorile transformatoare de realitate dacă ar fi cu totul străine acesteia? Valoarea transformă nu numai realitatea exterioară ci realitatea întreagă, inclusiv omul. De îndată ce creem o valoare devenim servitorii ei. Experiența istorică arată că uneori valorile au transformat radical existența. Printr-o viziune nouă a lucrurilor, lumea însăși devine alta⁴⁹. Dar cu toate acestea realitatea nu-i atât de docilă față de exigențele transformatoare ale spiritului. Dimpotrivă existența pune nenumărate obstacole în calea realizării valorilor și dăinuirii lor. Totuși valorile stau la baza cristalizării unui spațiu axiologic la fel de necesar ca și alte orizonturi de care omul are nevoie în chip imperios. Am putea spune că relaționarea axiologică întemeiază existența umană, pentru că omul este singura ființă în stare să se raporteze proiectiv, atitudinal și preferențial la lume⁵⁰.

De obicei valoarea se definește ca o relație între un subiect apreciator și un obiect virtual. Ea nu este numai o calitate obiectivă sau subiectivă, ci o determinație a unui sistem simbolic adoptat care servește drept criteriu sau etalon pentru selecție între alternative, pentru orientarea intrinsec deschisă a comportamentului preferențial într-o situație concret – istorică⁵¹.

Nu există scheme standardizate de valorizare valabile pentru toți oamenii și toate contextele educaționale. Dintr-o anumită perspectivă, valorile culturale sunt cele mai variabile. Ceea ce a ființat la un moment dat ca valori științifice, artistice, filosofice, politice, etc., timpul și contextul socio-cultural le pot eclipsa ori converti în non valori (după cum unele produse culturale, inițial indezirabile, sfârșesc prin a fi însușite drept valori). A face educație prin valori este un lucru bun pentru exigențele educației axiologice. A face educație pentru și prin valorizarea în scopul și pe temeiul autonomiei axiologice, este o cale și o bază a educației pentru și prin valori. A acționa în numele unor exigențe valorizatoare, imprimă o anumită structură și funcționalitate, demersului educativ. Actorii implicați în acest proces sunt puși în fața unor alternative procedurale, situaționale, de selectare a anumitor conținuturi, de orientare în multitudinea de oferte, posibilități, cerințe. A învăța – spune Olivier Rebol – este de a te elibera de o ignoranță, de o incertitudine, de o stângăcie, de o incompetență, de o orbire; înseamnă a ajunge să faci un bine, să înțelegi mai bine, să exiști mai bine, ori când spui mai bine, zici valoare⁵².

Astfel, el identifică trei grupe de valori educaționale:

- a) valorile pe care le cultivă educația (scopurile educației) integrarea în mediu, într-o societate tradițională, sau cultivarea autonomiei persoanei, a spiritului critic, a judecății, într-o societate mai liberală);

⁴⁶ *Ibidem*, p. 243.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 221.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 228 - 229 .

⁵⁰ Lavelle Louis, *op. cit.*, p.4.

⁵¹ Grumberg, I., *Axiologia și condiția umană*, Editura Politică, București, 1972, p.224.

⁵² Rebol Olivier, *Nos valeurs sont – elles universelles*, în: *Revue Francaise de pedagogie*, nr. 97, oct.-dec., Paris, 1992, p.1.

- b) valori indispensabile educației (ascultarea, disciplina, supunerea față de adulți, într-o societate clasică, sau cooperarea, creativitatea, inițiativa proprie, în cazul unei educații moderne);
- c) valori care țin ca puncte de reper în judecarea resurselor educației (portretul robot al “elevului bun”, al “elevului deștept” etc.)⁵³;

Valoarea educațională desemnează dezirabilul, ceea ce urmează a fi asimilat, materializat, contextualizat. Ea se referă la ceea ce trebuie să fie. Această valoare se naște în tensiunea ivită în spațiul de așteptare a realității ce ține să se împlinească în perspectiva realizabilului, ca metodă didactică nu este valoroasă în sine, ci devine valoroasă într-o asemenea situație didactică. Un conținut educațional nu este valoros prin el însuși, ci este posibil de a deveni valoros în funcție de circumstanțe. Toate acestea devin valori efective într-o situație didactică concretă.

Conturarea unui câmp de valori educaționale și învățarea acestora constituie o problemă de maximă complexitate ce poate fi rezolvată prin cooperarea tuturor factorilor educației. În cea mai mare parte a activităților instructiv – educative se pot distinge valori particulare: teoretice, spirituale, acționale.

Pornind de la o serie de obiective de referință se poate face o serie o clasificare aproximativă a valorilor educaționale:

- conținutul la care se referă (cognitive, artistice, etice, comportamentale, etc.);
- componentele educaționale purtătoare ale acestor valori (conținuturi, finalități, metodologie didactică, forme de instruire, modalități de evaluare etc.);
- actorii care le promovează cu prioritate; (elevi: conștiințiozitate, perseverență, spirit critic, etc; profesori: măiestrie didactică, mobilitate acțională, imparțialitate etc.);
- gradul lor de extensiune: individuale (demnitate, onestitate, curaj, inventivitate etc.), comunitare (civism, patriotism, toleranță, deschidere spre alții, etc.) și universale (respectul vieții, al drepturilor omului, aspirația spre progres și perfecțiune, etc.);
- direcția de penetrare sau de impunere a valorilor de la societate către persoană (cu scopul conservării valorilor) sau de la persoană spre societate (în condițiile în care unii actori propun noi valori educaționale ce sfârșesc prin a fi captate și de alții);
- funcționalitatea pe care o exercită: valori scop (către care se tinde: moralitate, cunoștințe, cooperare, sinceritate etc.), și valorile mijloc (care mediază încorporări suplimentare: deprinderi, autonomie intelectuală, capacitate de evaluare și autoevaluare etc.);
- validitatea temporală: fundamentale (valabile în toate perioadele istorice) și circumstanțiale (operaționale la un moment dat);
- gradul de concretitudine a valorilor: abstracte (Dreptatea, Frumosul, Binele etc.) și concrete (drepturile omului)⁵⁴.

Valorile educaționale se multiplică de fiecare dată când în structura funcțională a procesului educativ intervin noi evenimente, noi actori, noi exigențe. Marea artă a educării constă în a găsi echilibrul mobil dintre valori, măsura adecvării la realități și trebuințe concrete, dialectica de îmbogățire și de stimulare reciprocă dintre toate felurile de valori, deopotrivă necesare și profitabile.

⁵³ *Ibidem*, p. 4.

⁵⁴ Constantin Cucoș, *op. cit.*, p. 64 - 65.

Cert rămâne faptul că două lucruri se pot spune despre raportul dintre educație și valori:

- a) omul este întotdeauna rezultatul unei educații;
- b) cunoștințele și valorile acesteia sunt întotdeauna comprehensibile, înțelese. Atenția către o valoare rezultantă, cea a întâlnirii, a comunicării și a contactelor dintre culturi “pledez pentru o educație a întâlnirii”, conchide Olivier Reboul⁵⁵.

Înainte de transmiterea oricărei valori cognitive, de conținut, elevul trebuie să afle că în comportamentul său, pătrund neconștient decizii valorice, care fiind insuficient trecute prin rațiune sunt adesea lipsite de consistență și stabilitate. O parte a educației trebuie să se rezume la scoaterea în evidență a valorilor de care sunt pătrunse deciziile de acest fel și a condițiilor unor acceptări sau respingeri diferențiate. Trăirea valorilor nu este o raportare rațională la valori. Dragostea, spre exemplu, nu devine valoare, atâta vreme cât ne rezumăm la a vorbi despre dragoste. Trăirea semnificației unui sentiment trebuie să preceadă acceptării sale de către intelect. Educația în general și cea morală în special rămâne o ficțiune dacă ea nu se traduce în experiență. Experiența morală se anihilează de la sine dacă nu devine constantă și este rezultatul normei de conduită, azi așa și mâine altfel⁵⁶.

Dintre toate conținuturile de valoare, ideea unui Dumnezeu absolut ca izvor al tuturor valorilor, fiind ea însăși cea mai înaltă valoare dintre câte au fost concepute, aduce o creștere a valorii luminii în noi.⁵⁷

Recunoașterea lui Dumnezeu ca izvor al valorilor spirituale și acceptarea Lui în viața personală conduce spre deplina satisfacție, în măsura în care fiecare colț al vieții noastre spirituale își găsește sprijinul și justificarea în Dumnezeu, cu cât Dumnezeu își radiază lumina mai deplin în noi și în fiecare act al manifestării noastre.

⁵⁵ Reboul Olivier, *op. cit.*, p.11.

⁵⁶ Geissler, E., E., *Allgemeine Didaktik*, Stuttgart, E. Klett Verlag, 1981, pp. 74 – 75.

⁵⁷ Eugen Speranția, *Mic tratat despre valori(Scara valorilor spirituale)* în “*Transilvania*”, an 73, nr.5-6, 1942, extras pp. 21 .

TIPURI DE DISCURS OMILETIC

IOAN TOADER

RESUME. Types de discours homilétiques. L'article propose des modèles de prédications. Ces modèles sont des discours qui visent à expliquer l'Écriture aux fidèles. On en analysera quelques-uns en dégageant plusieurs types de structure et on évaluera leur pertinence au niveau de la réception par les fidèles.

Oratorii antici aveau la baza oricărui discurs trei obiective: a instrui (docere), a emoționa (movere) și a plăcea (flectere). Pentru a obține câștigul într-o cauză, pentru a persuadea publicul, oratorii se serveau de tehnica retorică. Tehnica retorică învață că pentru a convinge trebuie să se respecte o anumită logică a discursului și un mod de a-l prezenta. Structura discursului clasic, axată pe cele patru părți: invenția (găsirea temei și izvoarelor din care se va inspira discursul), dispoziția (aranjarea ideilor sau planul discursului), elocuția redactarea în scris și stilul discursului, acțiunea (comunicarea discursului în fața ascultătorilor), reprezintă suportul indispensabil oricărui tip de discurs.

Oratoria bisericească, în decursul vremii, s-a inspirat din tehnica retorică. Marii predicatori și-au însușit această tehnică și au aplicat-o în predicile lor, însă cu un alt mesaj și cu o altă finalitate. Mesajul prediciei a fost și rămâne învățătura Mântuitorului Hristos, iar finalitatea oricărei predici este punerea în practică a acestei învățături.

Tinerii teologi, cei ce se inițiază în arta propovăduirii cuvântului, au nevoie de modele după care să se orienteze în alcătuirea predicilor. De aceea am considerat util să prezentăm câteva predici însoțite de o analiză, care, credem noi, vor reprezenta un ghid în elaborarea cuvântărilor bisericești. Omilia este modelul clasic de predică pe care l-am moștenit din primele veacuri. Inițiatorul acestui gen de predică a fost Origen. Acest tip de predică va fi adoptat de alți mari predicatori: Sfântul Ioan Gură de Aur¹, Sfântul Vasile cel Mare², Sfântul Macarie Egipteanul³, Asterie al Amasiei⁴ etc.

Omilia a avut un rol important în viața Bisericii, mai ales în pregătirea celor ce doreau să primească Taina Botezului. De exemplu, în Omilia VII⁵, Origen se adresează

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1994 (Colecția Părinți și Scriitori Bisericești Nr. 23).

² Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia la Hexaemeron. Omilia la Psalmi. Omilia și cuvântării*, traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1986 (Colecția Părinți și Scriitori Bisericești Nr. 17).

³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilia duhovnicești*, traducere Pr. C. Cornițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1992 (Colecția Părinți și Scriitori Bisericești Nr. 34).

⁴ Asterie al Amasiei, *Omilia și predici*, traducere, cuvânt înainte și introducere de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1946.

⁵ Origen, *Scrieri alese, Exegeze la Noul Testament. Despre Rugăciune. Filocalia*. Traducere de Pr. Prof. T. Bodegă, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

catehumenilor astfel: "Pe voi vă rog, deci, catehumenilor, să nu rămâneți nepăsători, ca nici unul dintre voi să nu se dea înapoi nici de frică nici de groază, ci să călcați pe urmele lui Iisus, Care pășește înaintea voastră. Căci El este Cel care v-a chemat spre mântuire și care și azi vă adună în Biserica pământească deocamdată, dar Care, dacă veți face fapte vrednice, vă va aduna și în "Biserica celor întâi născuți, care sunt scriși în ceruri (Evrei 12,23)".

Omilia nu era rezervată numai catehumenilor, ea se adresa în egală măsură celor ce au primit Taina Botezului. Rolul ei era *de a muștra* (în Omilia VII⁶, Sfântul Ioan Gură de Aur, admonestează creștinii care se duceau la băile publice); *de a da îndemnuri* (în Omilia LXVI⁷, Sfântul Ioan Gură de Aur îi îndeamnă pe creștinii săi să dea milostenii); *de a zidi duhovnicește* (în Omilia VIII⁸, Sfântul Macarie arată treptele desăvârșirii și dacă creștinii pot ajunge la desăvârșire).

În cele ce urmează vom prezenta un exemplu de omilie, care aparține lui Origen, inițiatorul acestui gen de predică.

Omilia a XXXVI-a⁹

La cuvintele:

"Cine va căuta să scape viața sa"

până la

"Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntru vostru" (Luca XVII, 33, 20-21).

"Cine va căuta să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine îl va pierde, acela îl va dobândi". Martirii caută să-și "scape sufletul lor"; ei îl pierd pentru a-l mântui, însă cei ce voiesc să-și "scape sufletul" fără să-l piardă, aceia pot "și sufletul și trupul să le piardă în gheenă" (Matei X, 28). "Nu vă temeți (zice Domnul) de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeți-vă, mai curând, de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheenă".

Să spunem în legătură cu această problemă câteva cuvinte asupra puterii duhului nostru. "Omul firesc nu primește cele ale Duhului" (I Cor. II, 14) și, prin urmare, el nu poate fi mântuit. "Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" (I Cor. XV, 44). Deci, "cel ce se alipește de Domnul este un Duh cu El" (I Cor. VI, 17).

Or, dacă "cineva se alipește de Domnul" atunci din om firesc ce era, prin această alipire, el se schimbă în om duhovnicesc și "este un singur duh" cu Domnul, și ceea ce ne dă să înțelegem este să ne pierdem și noi sufletul pentru a ne alipi de Domnul și a ne schimba într-un singur Duh cu El.

Fiind Mântuitorul întrebat de farisei când va veni împărăția lui Dumnezeu, El a răspuns: "Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut, și nici nu vor zice: Iată este aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este în lăuntru vostru" (Luca, XVII, 20-21). Doar Mântuitorul nu spune tuturor: "Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntru vostru", căci păcătoșii trăiesc în împărăția păcatului și ei nu sunt în mijlocul

Ortodoxe, București, 1982 (Colecția Părinți și Scriitori Bisericești Nr. 7), Omilia VII, 8, p.90.

⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Op. cit.*, Omilia VII,7, p.99

⁷ *Ibidem*, p.761-790.

⁸ Macarie Egipteanu, *Op. cit.*, VIII, 1-6, p.126-129.

⁹ *Ibidem*, p.128-129.

ei; inimile noastre aparțin ori împărăției lui Dumnezeu, ori împărăției păcatului. Dacă suntem atenți la faptele noastre, la vorbele noastre, sau la cugetele noastre, vom înțelege dacă este în noi împărăția lui Dumnezeu sau împărăția păcatelor. Cunoscând această deosebire, Apostolul dă unora acest avertisment: "Să nu împărătească păcatul în trupul vostru cel muritor" (Romani VI,12).

Dacă râvnește cineva împărăția lui Dumnezeu, acela și face parte din ea, pe când dacă ești îmbătat de focul zgârceniei înseamnă că faci parte din lumea zgârceniei. Cel drept are de stăpân dreptatea, cel stăpânit de căutarea măririi deșarte este sub râvna acestei celebrități. Întristarea, teama, iubirea, pofta, fiecare din aceste patimi îl stăpânesc pe cel care le râvnește. Dacă știm toate acestea și dacă cunoaștem cât de numeroase sânt diferitele feluri de împărății, să ne ridicăm și să-l rugăm pe Dumnezeu să ne scoată din împărăția vrășmașului pentru a ne putea statornici în împărăția lui Dumnezeu Cel atotputernic, împărăția înțelepciunii, a Păcii, a Dreptății, a atâtor virtuți cuprinse în unicul Fiu al lui Dumnezeu, "a Căruia este slava și puterea în vecii vecilor. Amin"(I Petru, IV, 11).

Analiza omiliei și tehnica discursului

În general, omilia poate să explice fie un verset, fie un grup de versete, fie o pericopă în întregime. În cadrul omiliei nu se va încerca numai comunicarea unor cunoștințe intelectuale printr-o exegeză biblică. Cuvântul lui Dumnezeu, prin explicare, trebuie să devină normă de viațuire creștină. De asemenea, omilia să nu fie numai o interpretare a cuvântului lui Dumnezeu, ci o actualizare a textului explicat pentru comunitatea unde preotul rostește omilia. În susținerea argumentării, predicatorul va face uz de argumentele din autoritate, din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În exemplul prezentat, am putut observa numărul mare de citate din Sfânta Scriptură, care au servit în argumentarea discursului și în susținerea tezei. Un alt argument care poate să stea la baza omiliei este exemplul. Cu ajutorul exemplului explicațiile vor fi mai apropiate de viața reală a credincioșilor, de nevoile lor sufletești. În final, predicatorul va trasa calea pe care ar trebui să se îndrepte credincioșii, fără să-i amenințe sau să-și impună punctul de vedere, lăsându-le credincioșilor posibilitatea să ia o decizie în mod liber. În predica prezentată, Origen a știut cu multă finețe și tact pastoral să-și îndrepte credincioșii spre împărăția lui Dumnezeu și nu spre împărăția vrășmașului.

Un alt mijloc prin care putem să-i familiarizăm pe ascultători cu textul Scripturii este atunci când lămurim în predică unele aspecte mai puțin cunoscute ale pericopei, legate de locul unde se petrece acțiunea și de personaje care participă la acțiune. Predica pe care o vom prezenta în continuare încearcă să surprindă aceste aspecte.

Predică la pericopa evanghelică de la Luca X, 30-36(Samarineanul milostiv)¹⁰

Ierusalimul încă cu trei milenii înainte de Hristos și-a atras reputația unuia dintre faimoasele orașe ale lumii, devenind în timp, un important nod comercial. Orașul era situat pe un podiș denivelat, înclinat considerabil spre sud-est, către

¹⁰ Predică alcătuită în cadrul lucrărilor practice de omiletică de studentul Parasca Florin.

Ierihon. Accesul în cetate, cu excepția părții de nord, se făcea prin trei văi adânci, cu vegetație săracă, drumuri înguste și primejdioase din cauza fiarelor sălbatice, dar și a tâlharilor. Tâlharii erau de obicei tineri mânați de idealuri naționaliste, care erau ostili ocupației romane. Aceștia trăiau prin peșteri, în afara cetății, ei se hrăneau prădându-i pe drumeți, atacându-i de multe ori cu bestialitate.

Un călător oarecare, probabil un comerciant, căruia Mântuitorul nu-i dezvăluie identitatea și nici apartenența religioasă, cobora din Ierusalim către Ierihon, cade în mâna tâlharilor, care, bătându-l îl lasă aproape mort.

Pe acel drum trec doi oameni, unul preot și altul levit care puțin afectați de starea străinului ce zăcea în drum, trec nepăsători.

Preotul și levitul erau slujitorii ai Templului din Ierusalim, aceștia trebuiau să respecte anumite restricții impuse de Legea lui Moise. Astfel, ei nu aveau voie să se atingă de o persoană decedată. Acest lucru explică faptul că ei trec nepăsători față de cel căzut pe marginea drumului.

Pentru a arăta superioritatea Legii iubirii față de Legea mozaică, Mântuitorul relatează că, pe acea cale apare un alt drumeț, care nu era nici preot, nici levit, nici iudeu, ci samarinean. Pentru a înțelege această accentuare a cuvântului *samarinean*, trebuie să precizăm faptul că Palestina contemporană lui Hristos era împărțită în trei provincii: la nord Galileea, la sud Iudeea, iar între cele două Samaria.

Acest ținut Samaria, cu șase sute de ani î.Hs., a fost cucerit de către regele Asiriei, Saragon, care deportează o mare parte a populației spre Asia. Mai apoi, regele aduce cinci triburi din partea centrală a Asiei, colonizând provincia. Prin această colonizare, încetul cu încetul populația păgână se va amesteca cu populația de origine iudaică, dând naștere unui popor care va purta numele provinciei locuite. Din acest motiv, locuitorii din Galileea și Iudeea, îi desconsiderau pe samarineni, numindu-i trădători, deoarece și-au pierdut identitatea etnică.

Dar mozaicul culturilor cu care au venit în contact iudeii din Samaria, i-a făcut să iasă din tiparul Legii și să treacă dincolo de literea ei, adoptând noi puncte de vedere. Astfel, samarineanul nu putea să treacă indiferent pe lângă aproapele aflat în suferință, chiar dacă era iudeu sau om de alt neam. Așa se explică faptul că samarineanul care trecea pe cale, se oprește, îl cercetează pe cel rănit, îi leagă rănila punând pe ele untdelemn și vin. Untdelemnul și vinul erau cunoscute în acea vreme ca având efect medicinal și proprietăți terapeutice: untdelemnul calma durerea, iar vinul dezinfecta rănila.

După ce-i acordă primul ajutor, samarineanul îl urcă pe cel rănit pe dobitocul său și îl duce la o casă de oaspeți.

Astfel, prin gestul de iubire necondiționată a samarineanului, un om a fost salvat din ghearele morții.

Analiza predicii și tehnica discursului

Mai întâi, autorul predicii situează geografic locul unde se petrece acțiunea, pe urmă clarifică statutul fiecărui personaj. Toate detaliile legate de locul acțiunii, de personaje, contribuie la o mai bună înțelegere a pericopei și în același timp ascultătorul poate să sesizeze mesajul pe care predicatorul și l-a propus să-l comunice ascultătorilor: *superioritatea legii iubirii față de legea mozaică.*

La elaborarea acestui tip de discurs, predicatorul a încercat să brodeze predica pe structura pericopei evanghelice, explicând elementele mai puțin cunoscute pentru ascultători. De exemplu, preotul și levitul nu se ating de cel căzut pe marginea drumului, deoarece aceștia erau slujitori ai Templului, iar Legea lui Moise interzicea slujitorilor la templu să se atingă de o persoană decedată. Deci, nu nepăsarea față de cel în suferință explică indiferența preotului și levitului, ci respectul față de Lege, teama de a nu încălca Legea. Această lămurire nu o găsim în textul pericopei de la Luca, însă în Cartea Leviticului se precizează: "Zis-a Domnul către Moise: "Grăiește preoților, fiilor lui Aaron și le spune : să nu se spurce prin atingere de mort din poporul lor. Să nu se atingă numai de rudenia de aproape a lor, de mama lor și de tatăl lor, de fiul lor și de fiica lor, de fratele lor; de sora lor fecioară, care trăiește la ei și e nemăritată, poate să se atingă, fără să se spurce. De nimeni altul din poporul său să nu se atingă, ca să nu se spurce". (Levitic, XXI, 1- 4).

Într-o altă etapă a narațiunii, predicatorul explică cine erau samarinenii, modul în care a fost colonizată provincia Samaria, de regele Asiriei, Aragon. În textul pericopei nu ni se spune acest lucru, însă textele paralele ale Scripturii ne oferă câteva informații în acest sens: "în anul al zecelea al lui Osea, regele Asiriei a luat Samaria și a strămutat pe Israelii în Asiria și i-a așezat în Halach și în Habor, lângă râul Gozan, în cetățile Mediei" (IV Regi, XVIII, 6). În textul de la Isaia, avem o ultimă informație legată de acest rege: "În anul în care Tartan a venit la Așdod, trimis de Sargon, regele Asiriei, și a împresurat Așodul și l-a cuprins..."(Isaia XX, 1).

Dacă am încerca să descriem tehnica elaborării acestui tip de discurs am putea consemna următoarele:

Într-o primă etapă, predicatorul se va familiariza cu textul pericopei evanghelice. După o lectură atentă, va încerca să depisteze lucrurile mai puțin cunoscute care cer o lămurire suplimentară pentru o mai bună înțelegere a pericopei. În acest sens își va îndrepta atenția spre textele paralele ale Scripturii. Dacă textele paralele nu oferă suficiente informații cu privire la un personaj, un loc geografic, o situație politică sau mentalitățile unui popor, istoria poate să aducă o clarificare în plus.

După o cercetare minuțioasă, predicatorul își va redacta discursul respectând structura pericopei evanghelice. La fiecare etapă, acolo unde este cazul, predicatorul va încerca să precizeze: când se petrece acțiunea? (timpul); unde se petrece acțiunea? (locul); cine participă la acțiune? (personajele); să descrie obiectele, îmbrăcămintea, modul de viață, mentalitățile unui popor etc. Toate aceste explicații vor spori înțelegerea unei pericope evanghelice, și predică după predică, credincioșii se vor familiariza cu textul Scripturii.

Concluzie

În Biserica ortodoxă, predica este rostită de fiecare dată în cadrul unui serviciu liturgic. În majoritatea cazurilor, predica explică și actualizează textul Scripturii care s-a citit în cadrul cultului, pentru o comunitate anume. Dacă credincioșii pleacă după fiecare predică cu un mesaj clar, un mesaj întemeiat pe autoritatea Scripturii, ei vor putea să-și întărească credința și să pună mai ușor în practică învățătura Mântuitorului.

Astăzi, imperativele care se impun pe plan pastoral sunt legate de transmiterea unui mesaj și mai apoi prin intermediul acestui mesaj transmiterea unei

TIPURI DE DISCURS OMILETIC

doctrine. Dogmele sunt un mod de prezentare a Evangheliei. Evangheliile sunt clare, accesibile pentru credincioși. Dacă insistăm prea mult pe partea dogmatică, se pot produce neclarități în înțelegerea mesajului Evangheliei. Doctrina este formulată într-un limbaj filosofic care nu este accesibil unor categorii de adulți. Indiferența pe care o întâlnim la majoritatea adulților poate să fie semnul unui limbaj complicat pe care-l folosim în biserică în lucrarea omiletică. Exemplele omiletice pe care le-am prezentat în acest studiu, sperăm să reprezinte o călăuză atât pentru cei debutanți în arta elocinței sacre cât și pentru cei ce au mai multă experiență și care doresc să se facă înțeleși de ascultători.

CULTURA DIALOGULUI SAU DESPRE O ALTĂ RELAȚIE BISERICĂ-STAT

RADU PREDĂ

ABSTRACT. *The Dialogical's Culture or about another State - Church Relationship.* In his study entitled *The Culture of Dialogue and the relationship between Church and State*, the author pledges, on behalf of the Romanian Orthodox Church, for the reconsideration of her relationship with the secular institutions of the State. There is a great need for shifting from a collaborationist perspective (inherited from the Communist past) towards a more critical and contextual approach, shaped in particular by the common social goals of both the Church and the State. The representatives of Romanian Orthodox Church, claims the author, must give up their old habits, which resulted into a Church policy of adaptation and survival under the very difficult political circumstances of the atheist regime. Nowadays, in Romania, one can encounter the weird paradox of having a civil society essentially shaped by the Christian values, and yet, which does not have a specific legislation specifying the terms of the religious freedom, the level of autonomy for the Churches, etc. The reason for this state of affairs can be found not only in the slow motion of the juridical procedures within the Romanian Parliament, but also in the lack of initiative on behalf of the religious (mainly Christian) organisations. In this context, the Romanian Orthodox Church should play a very important role in assessing the new terms of her relationship with the secular State, and yet, the absence of an awareness for the need of cultivating a systematic dialogue has been developed into a real handicap. In order to articulate a sound Christian social vision, the officials of the Romanian Orthodox Church have to learn how to deal with the prospect of an ongoing growth of the cultural, ethnical and religious diversity in the contemporary Romania. The juridical assessment of the relationship between Church and State represents also a prerequisite for any country pending for the integration in the European Union. In the end, the author makes a public invitation to all responsible leaders of the Romanian Orthodox Church and of the State, respectively, to set up an agenda for dialogue on the most important issues of common interest, which are now at hand (such as culture, education, social assistance). The orthodox theologians should be more aware of the dialogical and ecumenical vocation of their profession, which, in the meantime, ought not to diminish her constitutive apologetic dimension.

I.

Cele două săbii. Metafora celor două săbii, cea a Duhului și cea a puterii seculare, pare să nu mai caracterizeze raportul dintre stat și Biserică/confesiuni de credință. De la așa-numitul *Edict de la Milano* și de la *Dictatus Papae* la *Programul "Un suflet pentru Europa"* al Comisiei Europene și la *Tratatul de la Amsterdam* s'a consumat o schimbare uriașă de sintaxă. S-a trecut de la duel la diplomație. Conflictul în absolut dintre Dumnezeu și Mamona rămâne. Ceea ce s-a schimbat este identificarea totală a unei Biserici cu Dumnezeu și considerarea ca fiind mamonice a unor instituții și structuri care pot fi, oricât de neașteptat, purtătoare de ethos creștin. După secole de războaie religioase, de cruciade și concurență interconfesională sângheroasă, lumea creștină a trebuit să (re)învețe practica toleranței tocmai de la forțele laiciste și anticlericale. Acest paradox, al reasumării propriilor rigori creștine prin intermediul unor factori

declarații străini de substanța credinței¹, explică noua sintaxă în care a trebuit să fie gândit raportul generic dintre Biserică și ceea ce tot generic numim *stat*. În acest orizont de înțelegere, statul ar putea fi înlocuit cu *lumea*, fapt ce ar pune însă întreg demersul nostru sub un problematic semn de întrebare referitor la rostul Bisericii în creație. Cum istoria bisericească ne arată tocmai *lumescul* din ea², referinței la lume îi preferăm aici referința structurală la stat, la forma organizată a lumii.

¹ Un astfel de paradox avea să îl experimenteze Biserica primară în timpul valurilor de persecuție. Brațul secular se transforma în vehicol soteriologic. Pentru aprofundarea acestui aspect vezi *Actele martirice*, Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; *Apologeți de limbă greacă*, Traducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae/ Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă / Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997. Un excelent instrument de lucru pentru perioada primelor secole din istoria relației Bisericii cu puterea profană îl reprezintă crestomația de texte bilingve (greacă sau latină/ germană) din literatura creștină și păgână a epocii realizată de Peter Guyot și Richard Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, Sonderausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997. Instrumente de lucru similare pot fi găsite în mai toate limbile de circulație.

² Aici atingem tema factorilor neteologici de care trebuie să țină seama inclusiv istoriografia bisericească (de orice culoare confesională) dacă nu vrea să rămână cantonată neconvincător între înșiruirea unor date fără noimă și apologia bazată pe o memorie selectivă. Luarea în serios a factorilor neteologici este utilă nu numai în tratarea istoriei raporturilor Bisericii cu "lumea" ci și a raporturilor intercreștine. Charles Wackenheim, *Facteurs non-doctrinaux et réconciliation des Églises. Problèmes posés à l'Église catholique*, în: "Istina" 38 (1993) 239-251, aici: 240-241, pune problema consecințelor metodologice legate de luarea în considerație a factorilor non-dogmatici/neteologici și dă nu întâmplător drept exemplu istoria dezvoltării conceptului primățial roman citând cazul conciliului Vatican I: *Les facteurs non-doctrinaux mis en évidence par l'historiographie de Vatican I renforcent singulièrement l'argument théologique. A l'instar des conciles latins du Moyen Age et du Concile de Trente, Vatican I fut une assemblée romaine et non un concile "oecuménique" au sens du premier millénaire. Les pressions constantes exercées par Pie IX risquent fort d'avoir porté ombrage à l'élaboration "conciliaire" des décisions prises par Vatican I. Enfin et surtout, nombre d'auteurs catholiques se disent troublés par la coïncidence entre la proclamation d'un pouvoir spirituel exorbitant du pape et la perte imminente de sa souveraineté politique. La prise en compte de facteurs non-doctrinaux (psychologiques, institutionnels, historiques et politiques) rejoint ici la raison théologique pour opérer une différenciation à l'intérieur même du pôle dogmatique. Le terme de "doctrine" est loin d'être univoque. Là encore, le dialogue oecuménique peut et doit contribuer à clarifier le débat. Déjà en zornii mișcării ecumenice se făceau auzite voci care invocau mentalitatea ca factor important în dialogul interconfesional. Vezi André Szepticky, *Deux mentalités (Orthodoxes et catholique)*, în: "Irenikon" 5 (1926) 230-238, 6 (1926) 261-266. În bibliografia mai recentă întâlnim frecvent cel puțin trimiteri, dacă nu studii, referitoare la neteologicul dintr'un act sau gest teologic. Câteva exemple: Jean Delumeau, *Une crise inédite*, în: "Le Monde" (5 juin 1979) 2, apud Yves Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 13 (*Les principaux obstacles au succès de l'oecuménisme semblent désormais moins doctrinaux qu'administratifs*); Cesare Vasoli, *Il peso dei fattori non teologici: cultura, linguaggio, politica*, în: *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39 - 1989*, ed. by Giuseppe Alberigo, Leuven, 1991, aici: p. 389-405; John Baycroft, *Memory as ecumenical Motive and Method*, în: *Mélanges à Jean-Marie Tillard*, Leuven, 1995, p. 63-73; Danilo Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'ecumenismo. Aspetti ecumenici della legislazione canonica orientale*, în: "Oriente Cristiano" 1-2/1997, Palermo, 1998, aici: p. 17 (*fattori non-dogmatici nelle separazioni*), p. 21 (*la reciproca "negativizzazione" dell'"altro"*); Vittorio PERI, *Lo scambio fraterno tra le chiese*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, p. 407 (... *l'"uniatismo", per le sue immediate concessioni pratiche e rivendicative, rischia facilmente a ridestare e a polarizzare tra i cristiani delle due Chiese un'inveterata e sedimentata mentalità**

În ciuda schimbării sintactice, raportul Biserică-stat este astăzi, în continuarea imaginii celor două săbii, prea lesne parazitat de o gândire maniheică și prin aceasta incapabilă să ofere soluții concrete. Pentru acest mod de gândire, duelul ontologic dintre sacru și profan este tradus în convingerea incapacității absolute a mesajului creștin de a fertiliza concret câmpul social. În termeni diferiți, atât comuniștii cât și laiciștii credeau și cred în această incapacitate din care decurge, în logica separației fără rest a celor două sfere, legitimitatea statului de a lua în stăpânire viața publică și, dacă se poate, cea privată. În ceea ce îi privește, oamenii Bisericii vor nutri mereu nostalgia unei societăți armonice și creștine, a unei cetăți ordonate de mintea omului și în același timp vizitate de adierea Duhului Sfânt. Pentru acest tip de proiecție, socialul este decorul teologicului așa cum stucaturile baroce încadrează imaginile sfinte. Departe de a gândi lumea drept un *dat* ce poate fi transformat în *dar*, teologia aceasta a boicotat cât a putut modernitatea pluralistă și relativistă și a ajuns, forțată de evidențe dar și de comandamentele fundamentale ale Bisericii lui Hristos, să alcătuiască un propriu sistem de gândire socială ce marchează uriașa schimbare de sintaxă anunțată la început. Expresie concretă a noii sintaxe, cu accente diferite de la o confesiune la alta dar unitară în miez, gândirea socială creștină este un capitol devenit obligatoriu în dezbateră raportului Biserică-stat³, este punctul de plecare cel mai promițător în orizontul căruia atât istoria cât mai ales viitorul primesc un alt sens. În plus, gândirea

emotiva e polemica, ereditata sociologicamente dal passato.), p. 453 (*Fattori non-teologici ... non sono per definizione negativi in assoluto per la vita e la crescita della Chiesa e, soprattutto, appaiono logati con nesso indissolubile alla stessa esistenza storica di una Chiesa nata dall' Incarnazione e presente nel mondo*), p. 461 (*Delinare o proporre una vita di comunione tra le Chiese, immaginandola avulsa dai fattori detti non-teologici ed estraniata dal loro gioco storico, sarebbe mera esercitazione scolastica oppure speculazione spiritualistica.*); Ernst Christoph Suttner, *Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum*, în: "Ostkirchliche Studien" 35 (1986) 135-149; același, *Theologische und nicht-theologische Motive für die Unionen von Marca, von Ulzhorod und von Siebenbürgen*, în: "Ostkirchliche Studien" 45 (1996) 136-145. Căderea comunismului, conflictele interconfesionale și criza mișcării ecumenice vor trezi interesul pentru aspectul mental, ideatic și emotiv, al dialogului ecumenic. Astfel, referitor la dialogul dintre Ortodoxie și Protestantism, tema importanței factorilor culturali-sociali a fost abordată printre altele în două conferințe ce au sintetizat, fiecare în parte, rezultatul discuțiilor în comunicate destinate publicului de specialitate: *Grundfragen der Verständigung zwischen westlichem Protestantismus und östlicher Orthodoxie*. Bericht über eine Tagung vom 7.-9. Februar 1997 in Dulliken (Schweiz) durchgeführt vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und dem Institut Glaube in der 2. Welt și *Kulturelle Aspekte bei orthodox-protestantischen Gesprächen und Begegnungen*. Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hannover, 22.-25. November 1999). O întâlnire similară – *Facteurs non-doctrinaux et réconciliation des Églises* – a avut loc și la Strasbourg, în ianuarie 1993, organizată de către Le Groupe de recherches et d'études dogmatiques et oecuméniques (Gredo) de pe lângă Université des Sciences humaines de la Strasbourg. Referatele au fost publicate în: "Istina" 38 (1993) 227 ș.u.

³ Eveniment editorial cu bătaie lungă, publicarea volumului realizat și prezentat de Ioan I. Ică jr. și Germano Marani, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, reprezintă în fapt prima șansă a teologiei românești de a tematiza posibilele articulații sociale ale credinței. Operă a unui colectiv de autori catolici și ortodocși, *Gândirea socială a Bisericii* oferă o serioasă bază de dezbateră și, fapt important, deschide calea unui atât de necesar ecumenism local al faptei după mai bine de un deceniu de confruntări și suspiciuni.

socială creștină ne poate ajuta să poziționăm corect raportul Biserică-stat și să vedem cum acesta nu epuizează nici pe departe dialogul spiritului cu lumea.

II.

De la colaboraționism la colaborare. Tema raportului dintre stat și Biserică este la noi încă de actualitate și aceasta în ciuda absenței unei dezbateri reale între teologi, politologi și factori politici. Dezbaterea, la care invita în urmă cu patru ani o carte ⁴ și care avea în epocă drept pretext proiectul Legii Cultelor, nu s-a încheiat nu numai din cauza unei greu de circumscris "societăți civile" funciar morocănoasă atunci când e vorba de teme "bisericești" sau, dimpotrivă, deosebit de activă și de vocală în ceea ce privește împărțirea etichetelor morale dar inaptă pentru dialogul propriu-zis care ar putea să o scoată din comoditatea clișeeilor. Vinovate pentru nerealizarea dezbaterii ca atare sunt în egală măsură cultele minoritare și Biserica majoritară. Aceasta din urmă ar fi trebuit să își expună punctul de vedere în cadrul unor dezbateri publice, cu argumente actuale, racordate la situația complexă în materie din Europa, din care se pot oricum lua exemple și în favoarea unei legislații mai restrictive în sensul distincției între misiune și prozelitism de pildă, iar nu să lase impresia unei înțelegeri tacite cu statul, să se mulțumească cu un raport plin de ambiguități din care în cele din urmă a ieșit tot prost. Inclusiv cearta de cuvinte în jurul expresiei de *Biserică națională* ar fi fost evitabilă dacă responsabilii bisericești în cauză ar fi realizat totala discrepanță între un titlu de noblețe și reclamarea recunoașterii acestuia de cineva cu mult sub rangul istoric și cultural al acestuia. În plus, dacă ar fi știut să profite real de noul context al libertății religioase, Biserica majoritară nu ar fi trebuit să condiționeze de aprobarea Legii Cultelor reformularea și actualizarea ulterioară a propriului Statut de funcționare și ar fi avut mai multă metodă în identificarea instrumentelor legislației care, dincolo de această lege cu caracter general, sunt necesare articulării acțiunii sale pastorale și sociale. Cât privește responsabilitatea cultelor minoritare, aceasta trebuie văzută în campania mediatică, mai cu seamă în Europa occidentală și în Statele Unite ale Americii, puternic intoxicată de tot ceea ce minoritarii pot pune pe seama unui majoritar într-o epocă a sensibilității exacerbate față de orice intenție presupusă de discriminare, dublată de strategia refuzului în bloc care au provocat, la un loc, reacții pe măsură. Dacă opiniile exprimate în presă, care nu au ținut cont de argumentele ortodoxe și nici nu s-au străduit să le înțeleagă resorturile, au născut imaginea deformată a unei Biserici Ortodoxe majoritare avidă de privilegiu juridice, refuzul complet al Legii Cultelor a dus la întârzierea până în ziua de azi a apariției unui

⁴ Radu Preda, *Biserica în stat. O invitație la dezbateri*, Editura Scripta, București, 1999. Cartea s-a născut tocmai din identificarea necesității dialogului pe această temă și din dorința confruntării situației de la noi cu cea din alte țări europene. Am reabordat această chestiune în studiul *Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri*, în: *Caietele de studii liberale 1-2/ 2001*, București, p. 20-51; textul a fost reluat (cu modificări) în: Ioan I. Ică jr./ Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 357-383. Vezi și studiul *Le statut juridique des Églises en Transylvanie dans la perspective de la nouvelle loi générale des cultes*, în: Babeș-Bolyai University/Pázmány Péter Catholic University, *Theological Doctrines on the ideal Church-State Relation/ Doctrinile teologice privind o relație ideală dintre stat și Biserică*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2000, p.67-95.

instrument legislativ din categoria legilor organice util în egală măsură tuturor cultelor recunoscute și asociațiilor religioase.

Așa cum am amintit, motivul invocat la unison de Bisericile și cultele minoritare pentru respingerea proiectului legislativ a fost "acordarea" Bisericii Ortodoxe Române de către viitoarea lege a titlului de "Biserică Națională". Nu intrăm în detaliile istoriei din spatele unei formule de acest gen.⁵ Cert este faptul că Biserica majoritară a argumentat, cu mici excepții, în termenii meritelor seculare și ai cantității. Este evident că, pe fundalul psihologiei minorităților de tot felul, astfel de argumente sunt interpretate ca tot atâtea atentate de diminuare a spațiului de manifestare al "celorlalți". Este iarăși evident că nici un majoritar nu își pune de la sine întrebarea ce simt sau doresc minoritarii. Cert rămâne însă faptul că dialogul explicativ poate preveni alimentarea excesivă a angoaselor la care sunt, în mod natural, predispuse minoritățile trăind la umbra unei majorități copleșitoare. O imagine: rolul elefantului în junglă este, printre altele, să croiasă drumuri pe care le vor folosi și viețuitoarele mai mici și mai slabe. Morala: dialogul este drumul pe care se pot întâlni majoritatea și minoritatea. Fabula este cu atât mai potrivită cu cât ținem cont de faptul că tot ceea ce, prin "greutatea" ei numerică, a obținut în acești ani Biserica majoritară de la stat este de folos în egală măsură, proporțional, și cultelor minoritare: reintroducerea religiei în școala publică, asistența religioasă în spitale și penitenciare, sprijinirea restaurării monumentelor ecclesiale, salarizarea clerului, scutirea de impozit pentru anumite activități etc.

Insistând asupra responsabilității mai largi a Bisericii majoritare, ceea ce se remarcă în acest deceniu post-comunist este faptul că acestea îi lipsește, mai cu seamă la nivelul structurilor diriguitoare, cultura dialogului. Un exemplu în acest sens îl oferă, dincolo de Legea Cultelor, un alt proiect: noua Catedrală Patriarhală (inițial, la începutul secolului XX, neinspirat și neteologic numită "a mântuirii neamului" – un CAP soteriologic!). Fără să se consulte cu oameni de specialitate, cu fermitatea deciziei luate, fără grijă și înțelegere față de sensibilitatea pastorală și artistică a contemporanilor, Patriarhia anunța la mijlocul anilor '90 ai secolului trecut faptul că se va construi o grandioasă catedrală pe un teren imposibil din punct de vedere tehnic și ambiental. Rezultatul: un val de proteste. Acestea vor veni însă nu numai din partea antiortodocșilor de meserie, ci și a ierarhilor, teologilor și credincioșilor Bisericii pentru care urma să se construiască un astfel de edificiu. În plus, date fiind costurile enorme și asigurarea faptului că acestea nu sunt o "problemă", va fi rănită râvna acelor preoți misionari sau parohi ai Capitalei (cel mai deficitar oraș al României din punct de vedere pastoral) care de ani de zile se luptă să capete locuri de biserici, care slujesc în locașuri improvizate din garaje, printre blocuri, sau care nu au bani să plătească întreținerea micilor capele de spitale. Indignarea manifestată dar și realitatea impusă de succedarea mai multor situri de amplasare vor stopa pentru o vreme gândul. El a fost reluat ulterior și se pare că lecția primită nu a fost în zadar. Consultând de data aceasta specialiștii în domeniu, organizând un concurs național pe mai multe sesiuni,

⁵ Pentru istoria dezbaterii interbelice în jurul Legii Cultelor și inclusiv a statutului de "Biserică națională" vezi volumul *Biserica noastră și cultele minoritare. Marea discuție parlamentară în jurul Legii Cultelor (1928)*, Îngrijire de ediție, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneș, Editura Albatros, București, 2000.

acesta fiind jurizat de o comisie formată din ierarhi, profesori de teologie, arhitecți, ingineri, artiști plastici, proiectul Patriarhiei a căpătat în urmă cu doar câteva luni forme concrete.⁶ Acceptabil sau nu din punct de vedere estetic, actualul proiect este, din perspectiva gestiunii comunicaționale, altceva. *Calitatea* lui simbolică este alta cum alta este și disponibilitatea contemporanilor de a se solidariza cu acesta. Dovada: în loc de "catedrala lui Teocist" (formulă evident peiorativă și trimitând la voința unui singur om), proiectul este acum numit, dată fiind compoziția grupului de arhitecți conduși de Augustin Ioan, "Catedrala tinerilor"...

Lipsei culturii dialogului în cazul Bisericii majoritare, oglindă fidelă a aceleiași lipse la nivelul întregii societăți românești, se adaugă complexul defensiv activat și întreținut de acuza permanentă și lipsită de nuanțe a colaboraționismului cu regimul comunist. Nuanțele pot fi oferite mai ales de cercetarea arhivelor fostei poliții politice a regimului ateu potrivit cărora, cel puțin în primele decenii de după 1948, s-a încercat aplicarea unei strategii de rezistență⁷, fapt ce nu va împiedica însă concretizarea deplină până în 1989 a proverbului că "în vremuri tulburi tărăța se ridică la suprafață". Toate acestea la un loc, onorante și dezonorante, explică dificultatea trecerii de la spinarea încovoiată și strategia supraviețuirii la verticalitate și calitatea partenerială în dialogul cu puterea politică și structurile sociale actuale. Sigur, înnoirea nu va fi consistentă dacă trecutul va continua să fie tabuizat sau dacă, dorind să dialogăm cu prezentul, nu vom fi capabili să dialogăm și cu propria memorie. Adevărul acesta banal este valabil nu în ultimul rând pentru întreaga societate de la noi a cărei caracteristică în perioada dominației comuniste a fost tocmai incapacitatea de a hrăni o mișcare consistentă de rezistență (dincolo de cea armată, din munți, susținută printre altele și cu concursul oamenilor Bisericii majoritare). Iată de ce, între colaboraționism/resemnare și colaborare/inițiativă se întinde drumul deosebit de complex unde metanoia, actualizarea, înnoirea minții, reevaluarea critică își au locul și rolul. Pe acest drum nu se află doar Biserica majoritară, ca și cum ar fi o instituție printre altele, ci întreaga ei pleromă, de la vlădică și până la opincă, adică o mare parte a societății românești.

Șansa unei dezbateri reale a fost compromisă nu numai în marginea proiectului Legii Cultelor. Nici declarația Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului din primăvara anului 1998⁸, ce a trezit reacții multiple și contradictorii, nu a fost gândită, de factorii

⁶ Vezi comunicatul final al juriului în revista Arhiepiscopiei ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului: "Renașterea" 7-8 (iulie-august 2002) 2.

⁷ Pentru viața bisericească în primii ani ai regimului comunist vezi volumul de documente editat de Cristina Păiușan și Radu Ciuceanu, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist: 1945-1958* (= Academia Română, Institutul național pentru studiul totalitarismului, Colecția Documente), vol. I, București, 2001.

⁸ Textul și contextul declarației ierarhului sunt redată de Comunicatul Arhiepiscopiei Clujului: *Răspunzând uneia dintre întrebările de după conferința ținută la Casa de Cultură din Alba Iulia, IPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului, a declarat joi seara că la viitoarele alegeri parlamentare, anticipate sau nu, Biserica Ortodoxă Română va trebui să renunțe la rezerva pe care și-a împus'o și să intre direct în arena civică, nu ca partid sau formațiune politică, nici sprijinind un anumit partid, ci ca factor major de orientare electorală, în special pentru categoria cetățenilor indeciși, cărora le va recomanda, la nivelul parohiilor, persoanele care urmează a fi promovate în Parlament, indiferent de apartenența sau inapartenența lor politică. Ierarhul a adăugat că e pregătit să facă o astfel de propunere în proxima sesiune a Sfântului Sinod. Sursa: "Renașterea" 5 (1998) 1.*

eclesiali în primul rând, până în consecințele ei ultime. Doi ani mai târziu, Declarația Sfântului Sinod din luna februarie a anului electoral 2000 a rămas fără urmări practice⁹. Or, fundamentală ar fi fost și este în continuare impulsivitatea implicării laicului. Este adevărat că amintita Declarație sinodală insistă asupra acelor mireni care au probitate morală și competențe sociale, dar nu a dus la nici un rezultat concret. Cei care au profitat de această așa-zisă "implicare" politică a Bisericii nu sunt nicicum mireni ("bisericanii") de care amintește Declarația, ci câțiva (doi-trei la număr) "preoți parlamentari" care prin ignoranță și lipsă de personalitate se pierd complet în tabloul oricum deprimant al colectivului aleșilor neamului. La nivel comunal, "implicarea" Bisericii este ceva mai consistentă. Rămâne deschisă și aici, oricum, problema tactului pastoral, a modului posibil sau nu de îmbinare a celor două funcții normativ-conducătoare ale preotului-consilier: cea părintească și cea administrativă. Pe scurt, dincolo de textele unor declarații și comunicate, ne confruntăm până astăzi cu o derivă concepțională de proporții¹⁰ ce explică lipsa de coerență a acțiunilor publice ale Bisericii. Pe lângă faptul că nu există o "voință politică" unitară și consecventă la nivel sinodal, se observă dorința expresă a segmentului ierarhic de a ocupa primul plan al vieții sociale din perspectivă religioasă ignorând tocmai vocația profetică a laicului și chemarea mărturisitoare a acestuia. Atâtea vreme cât Adunările Eparhiale și Adunarea Națională Bisericească (forum-ul superior al Bisericii Ortodoxe Române, cel care alege și episcopii) vor promova imaginea laicului/mireanului în calitatea acestuia de decor uman pentru înaltele decizii episcopale, dialogul cu societatea și "implicarea" morală a Bisericii în viața politică vor rămâne deziderate care cu cât vor fi mai des repetate cu atât vor arăta și mai limpede grava inconsecvență în care trăim.

Tocmai pentru că Biserica, înțeleasă aici în sensul strict ierarhic-sacramental, nu se poate "implica" fără riscul trădării definiției sale metaistorice, avem nevoie de o resuscitare a laicului în calitatea acestuia de punte de legătură cu "lumea". Or, exercițiul dialogului este aici esențial. Pe acesta vor trebui să îl reînvețe și să îl practice înainte de toate cercurile bisericesti conducătoare. "Implicarea" Bisericii în sfera

⁹ Textul Declarației sinodale: *În ședința de lucru din 23-25 februarie 2000, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat în examinare și poziția Bisericii în perspectiva alegerilor locale și ale celor generale din anul 2000.// Consecvent hotărârilor sale anterioare, Sfântul Sinod menține recomandarea făcută clerului în anul 1996, în aceleași împrejurări, de a se abține de la o politică militantă în cadrul partidelor. Clericii pot candida, numai ca independenți și numai cu aprobarea chiriarhului, pentru un loc în consiliile locale, atât în mediul urban cât și în cel rural. // Nefiindu-i indiferente binele, libertatea, demnitatea și prosperitatea spirituală și materială a Țării și a poporului român, Biserica Ortodoxă Română recomandă clerului său să sfătuiască pe credincioșii mireni din Adunările Parohiale – care de fapt o reprezintă în Consiliile Parohiale, Consiliile și Adunările Eparhiale – și care sunt capabili, activi și cunoscători ai problemelor bisericesti și ale vieții sociale și politice românești, să candideze pentru forurile legislative sau administrative locale sau centrale. // Clericii care, în pofida acestor recomandări, vor candida și vor ocupa, chiar ca independenți, funcții în administrația de stat (primar, prefect etc.) sau mandate în Parlament, vor fi suspendați din activitatea parohială pe durata mandatului. Sursa: "Renașterea" 3 (2000) 2.*

¹⁰ Pentru o radiografie mai amplă vezi studiul lui Ioan I. Ică jr., *Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme*, în: Ioan I. Ică jr./ Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 527-564. Fragmente din acest studiu au fost publicate și în revista "Renașterea" 7-8 (iulie-august 2002) 8.

politică prin laici va trebui să înceapă cu "implicarea" mai consistentă, sub îndrumarea preoților și a episcopilor, a laicilor în viața bisericească.¹¹ Cultura dialogului nu cunoaște străzi cu sens unic. Altminteri ne expunem riscului demonetizării prin mediatizare, al saturației simbolice, fenomen din ce în ce mai vizibil pentru cine știe să priceapă ceea ce vede. Unul dintre posibilele scenarii în această logică poate fi următorul: În locul unui dialog real, departe de aparatele de filmat, vom asista în scurt timp la campanii electorale în interiorul Bisericii via spațiul public care vor reedita cu alte mijloace starea jalnică de lucruri pe care o semnală în perioada interbelică o revistă precum *Predania* lui G. Racoveanu și unde editorialele erau semnate de laicul-teolog Nae Ionescu.¹²

Structură teandrică, caracterizată de sinergia dintre lucrarea Domnului și cea a omului, de comuniunea ierarhică, bazată pe diversitatea darurilor dar care nu permite transformarea acestora în criteriu al bunului-plac, Biserica lui Hristos are o esență comunicațională, parabolică: captează întrebările lumii și le oferă un răspuns prin deschiderea unei căi. Ea este comunicare spre comuniune într-o cuminecare. Iată de ce, paradoxal sau nu, cultura dialogului pe care o invocăm aici ar trebui să o redescoperim în primul rând în spațiul eclezial. Că nu se întâmplă aceasta decât cu titlu de excepție este încă o dovadă a necesității revenirii în firea noastră originară. Așa cum fenomenul globalizării trebuie recitit și reevaluat de către teologie din perspectiva globalizării ce a tutelat pozitiv începuturile creștinismului – lumea globală a Imperiului Roman –, tot astfel, în plină eră a mijloacelor de comunicare în masă, Biserica are resurse și instrumente proprii prin care poate da o replică pe măsură, constructivă, evanghelizatoare.¹³ De la darul cuvântului de care vorbesc părinții filocalici la îndelunga sfătuire ca metodă de păstrare a drumului de mijloc, Ortodoxia, confesiune a cărții și a propovăduirii, are o gamă variată de termeni și practici din categoria celor care profan le numim științele comunicării. Reactualizarea acestora în sintaxa actuală, fără trădarea sensului profund, nu înseamnă nimic altceva decât un exemplu necesar de inteligență a credinței.

III.

¹¹ Sugestivă este absența după mai bine de un deceniu de "implicare" a unor lucrări recente pe tema teologiei laicului. De referință rămâne în continuare volumul lui Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericesti. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939. Pentru aprofundarea din perspectiva istoriei Bisericii primare a locului și rolului laicilor în comunitatea eclezială vezi și studiul lui Teodor M. Popescu, *Primii didascoli creștini*, în: același, *Biserica și cultura*, București, 1996, p. 79-182.

¹² Această revistă cu o existență scurtă dar cu valoare exemplară de durată a fost reeditată anastatic în volumul *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefată și realizată de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001.

¹³ Un posibil răspuns, sub forma spațiului alternativ de gândire și exprimare, îl poate oferi presa bisericească subestimată pentru moment înainte de toate de chiar cei care o comandă. Vezi pe această temă studiul meu *Antena Bisericii. Presa bisericească între propovăduire și imagine*, în: Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene, *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă*, Seminar internațional organizat la Colegiul Noua Europă, București, 30 noiembrie - 1 decembrie 2001, Colegiul Noua Europă, București, 2002, p. 83-102.

Patul lui Procust, la Bruxelles. Necesitatea exercițiului dialogic în interiorul Bisericii și în relațiile acesteia cu "lumea" și statul este pusă în evidență mai cu seamă de procesul integrării europene în care se află România. Și clasa noastră politică a trebuit să se obișnuiască treptat cu noile rigori. Politicienii autohtoni au făcut experiența deloc plăcută că dialogul el singur nu este suficient, că orice formă de cultură a dialogului se bazează pe relația semiotică dintre semnificat și semnificant; pe scurt: dintre vorbă și faptă. Aceasta explică de ce simpla declarație nu mai este suficientă, că inclusiv nerespectarea unui angajament oarecare trebuie motivată credibil, iar nu doar "adusă din condei". Evident, ne reîntâlnim și aici cu efectele pe termen lung ale deceniilor de supunere și dictatură.

Orizontul integrării României în Uniunea Europeană presupune nu numai din partea structurilor statului, ci și din partea Bisericii Ortodoxe Române mai mult profesionalism comunicațional. Însușirea zestrei comunitare, a celor câteva zeci de mii de pagini tehnice, nu poate fi digerată decât în condițiile unei alte atmosfere publice. La realizarea acestui nou mediu contribuie și va contribui în continuare Biserica majoritară și în general toate cultele și confesiunile.¹⁴ Odată cu trecerea în viitorul apropiat de la statutul de țară asistată la cel de țară parteneră, România va trebui să practice din ce în ce mai consecvent și mai inteligent arta negocierii. Caracterul negociat al relației cu UE nu se reduce la procesul integrării. Acesta se prelungește în procesul cotidian al solidarității europene în cadrul căruia fiecare țară își aduce partea de contribuție pe care o negociază în funcție de resursele dar și de interesele proprii. Pe scurt: noua vârstă politică a României ca țară membră a UE va atrage după sine un rol din ce în ce mai mare acordat dialogului. Altminteri, riscăm din toate punctele de vedere și la toate palierele experiența patului procustian de la Bruxelles. Duritatea acesteia o vor resimți mai cu seamă entități umane și instituționale obișnuite până acum cu instanțele locale mai ușor de convinși sau de amăgit.

Concret, pentru Biserica majoritară (dar, pe alocuri, și pentru cultele minoritare), integrarea europeană va aduce o seamă de schimbări neplăcute. Întâi de toate la capitolul financiar. În spiritul transparenței dar și al sobrietății impuse de situația actuală a economiei europene, Bruxelles va cere o justificare precisă a sumelor bugetare acordate cultelor. Acestea nu vor mai putea "araja" danii din bani publici și nici Guvernul nu își va mai permite ca la fiecare rectificare de buget să ofere discret sume consistente. Abia atunci va apărea mai limpede și diriguitorilor eclesiastici ai Bisericii majoritare că este mult mai bine să avem o Lege a Cultelor care să asigure o finanțare mai puțin generoasă dar constantă decât să "ciupim" de la fiecare Cabinet în parte câte ceva. Mai mult: dacă vor avea inteligența evanghelică de rigoare, cultele vor putea primi bani europeni pentru proiectele actuale sau viitoare. Pe plan politic intern, cultele ar putea să se solidarizeze în sfârșit pentru cauze comune. Una dintre acestea ar fi, tot la capitolul financiar, o Lege a sponsorizării și a mecenatului artistic-spiritual mai

¹⁴ Vezi Declarația Cultelor pentru integrarea României în Uniunea Europeană (Snagov, 16 mai 2000), publicată în numărul cu tema *Ortodoxia românească și integrarea europeană* al revistei bilingve (română/germană) "Deisis" a Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Germania, Europa Centrală și de Nord, nr. 9-10 (2000), aici: p. 78-81.

atrăgătoare dat știut fiind faptul că, asemeni culturii, inițiativele eclesiale de orice fel – editoriale sau educaționale – au nevoie din ce în ce mai mult de capital privat.

O altă temă unde cultura dialogului își are rolul bine determinat este angajamentul social-filantropic al Bisericilor. Iarăși, și aici cultele trebuie să iasă din egoismele confesionale și să gândească cu adevărat ecumenic prin inițierea unor proiecte comune dat fiind faptul că suferința nu cunoaște apartenență etnică sau religioasă. Printr-un dialog susținut cu statul, confesiunile creștine de la noi pot insista pentru realizarea unui sistem eclesial-statal de asistență socială bazat pe principiile subsidiarității și proporționalității. Proiectul Legii Cultelor deja amintit prevedea angajamentul statului pentru inițiativele sociale ale cultelor și asociațiilor religioase. Ar fi bine ca acest lucru să rămână și în viitoarea Lege a libertăților religioase.

În ceea ce o privește, Biserica majoritară are marea șansă de a asista și însoți procesul integrării europene și, după aceea, al articulării cotidiene a solidarității continentale. Pentru moment însă Biroul permanent de la Bruxelles al Patriarhiei Române pe lângă instituțiile europene, înființat prin decizie sinodală în urmă cu mai bine de doi ani, este un proiect generos dar suspendat până la noi ordine. Și în această șovăială se poate citi foarte bine handicapul comunicațional și decizional ce paralyzează gândul cel bun. Rămâne de văzut cum vor înțelege cercurile bisericești diriguitoare să practice pe viitor dialogul cu structuri care în orice caz nu au răbdare și nici interes să ne provoace doar ele la dialog. Este foarte bine dacă înțelegem deja de acum că, în ceea ce o privește, Uniunea Europeană trebuie să fie provocată la dialog și, având o cultură în acest sens, nu putem decât spera într-un rezultat pe măsură. Dacă deciziile forurilor europene sunt uneori anapoda în ciuda dialogului intens, al efortului de lobby, tradus în termenii noștri prin apologie, atunci cu atât mai procustiene ar părea ele dacă nu ar fi nicum negociate sau cel puțin amendate.¹⁵ Celor care aduc în răspăr argumentul ineficienței și nu văd de ce Bisericile ar pierde vremea la Bruxelles de dragul unei cauze de la bun început pierdută, am putea să le readucem în memorie experiența Sfântului Ambrozie al Milanului, episcopul cunoscător de administrație și consilier al împăratului roman.

Deviza clubului european din care dorim să facem politic parte este în definitiv simplă: Cine nu este prezent, nu există.¹⁶ Cine are urechi de auzit, să audă!

¹⁵ Am cita aici recenta decizie a Parlamentului European referitoare la dreptul universal al femeilor la avort, decizie-recomandare puternic contestată nu numai de Biserici, dar și de organizații europene de femei atâta vreme cât problema avortului este pusă în termeni ce înjosec dimensiunea maternă a naturii feminine. Vezi traducerea unei luări de poziție din partea Vicepreședintelui Academiei pontificale pentru viață, Mons. Elio Sgreccia, *Un document european emblematic*, în: "Renașterea" 10 (2002) 7.

¹⁶ Recent, în luna octombrie 2002, a început activitatea Biroul permanent de la Bruxelles al Patriarhiei Moscovei pe lângă instituțiile europene. Conducătorul episcop Hilarion Alfeyev, Biroul se adaugă reprezentanței Patriarhiei Ecumenice și celei a Bisericii Ortodoxe a Greciei. La 26 noiembrie 2002 a fost publicat primul număr al buletinului informativ, în format electronic, al Biroului Patriarhiei Moscovei. Informații detaliate pot fi obținute la adresele: info-en@orthodoxeurope.org sau info-fr@orthodoxeurope.org. Bisericile europene își fac doar cu greu auzită vocea la Bruxelles, inclusiv în Convenția Europeană. Din 105 membri doar unul (din Malta) este teolog. Cu toate acestea, se remarcă tendința preluării unor idei-forță ale doctrinei sociale catolice precum și a câtorva

IV.

Cultura dialogului. Abilitatea comunicațională a Bisericii a fost de la început esențială în programul ei de evanghelizare a lumii și, mai cu seamă în primele secole dar și după aceea, de acceptare a ei drept partener social după ce va fi trecut prin valuri succesive de persecuții. Transformările aduse de primul deceniu post-comunist și procesul de integrare euro-atlantică au provocat la dialog și atitudine lumea creștină est-europeană. După experiența monologică a comunismului, cea a pluralismului și concurenței proiectează în cu totul alți termeni mesajul și vocea Bisericii. Biserica Ortodoxă Română, cea mai deschisă dintre toate Bisericile Ortodoxe în dialogul ecumenic¹⁷, se află în plină regăsire și precizare a instrumentelor de comunicare cu lumea și, structural vorbind, cu statul. La acest nivel, pentru moment, căutarea se traduce de multe ori prin stângăcie de ambele părți. Confruntată cu un orizont absolut diferit de cel precedent, o bună parte a clasei bisericesti diriguitoare resimte din plin crucificarea între "vocația" autarhică (spațiul mioritic) și imperativul euro-atlantic (corectitudinea politică). Iată de ce, pentru a găsi o soluție cu adevărat mântuitoare, folositoare în deplinul înțeles moral și duhovnicesc al termenului, avem nevoie de cultura dialogului. Aceasta este cu atât mai utilă cu cât în plin post-modernism, în epoca amneziilor programate și a ierarhiilor culturale aberante, nimic nu mai poate fi considerat de la sine înțeles. Biserica trebuie să iasă de aceea din categoriile unice ale argumentelor istorice și să revină, ca în epoca primară, la cele cu caracter catehetic-apologetic. Cum însă atât cateheza cât și apologia au la bază întrebări și, cea din urmă mai ales, chiar provocări, dialogul este singura formă credibilă și eficientă de răspuns. În plus, dialogul evită raportările magisteriale, de sus în jos, mijlocind astfel realitatea profundă a împreună-pelerinajului pe calea către Împărăție.

Tradusă în realități cotidiene, cultura dialogului înseamnă așadar un contact mai susținut al Bisericii cu propriul laicat după ce, în prealabil, inclusiv clerul își va fi rearticulat comunitatea de comunicare. Prin propriul laicat, Biserica poate atunci ieși în întâmpinarea unor întrebări și neliniști până acum nesesizate și are astfel un punct de plecare mai realist în demersul ei de a oferi un răspuns, o cale.

articulații specific creștine ale principiilor sinodalității și subsidiarității. Mesajul Bisericilor Ortodoxe, care este mesajul unor țări cu statut de candidate la EU, este pentru moment relativ modest. Din păcate, nu s'a ajuns încă la formarea unui *Consiliu ortodox european* format din reprezentanții Bisericilor Ortodoxe locale și care, cu o singură voce, dar articulată în urma consultărilor, să propună soluții din perspectiva acestui Răsărit european ce mai dă încă insomnii, întemeiate sau nu, diriguitorilor europeni occidentali.

¹⁷ Biserica Ortodoxă Română este considerată una dintre cele mai deschise și mai îndrăznețe Biserici Ortodoxe în dialogul ecumenic mondial. Dialogul teologic cu Biserica Anglicană, început în al doilea deceniu al secolului trecut, dialogul teologic cu Biserica Evanghelică din Germania, cel mai avansat dintre toate dialogurile pe care această Biserică a Reformei din țara lui Luther o poartă cu celelalte Biserici Ortodoxe locale, participarea activă în structurile Consiliului Mondial al Bisericilor și ale Conferinței Bisericilor Europene (amândouă organizațiile cu sediul la Geneva) – toate acestea sunt argumente pentru o surprinzătoare formă de practicare a culturii dialogului. Un exemplu de ultimă oră îl constituie a X-a sesiune a dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania desfășurată în noiembrie 2002 la Cluj. Vezi textul final al întâlnirii în: "Renașterea" 11 (2002) 4-5.

În termenii teologiei de școală, cultura dialogului poate fi impulsionată printre altele prin înființarea unei catedre de gândire socială ortodoxă și prin reintroducerea studiului apologeticii. Acestea sunt prin metodă și instrumente de lucru deschise oricum dimensiunii ecumenice și sociale, pot așadar să abordeze un catalog larg de teme de graniță: de la încadrarea teologică a bogăției și până la Bisericile Ortodoxe și Europa, de la șansele mesajului creștin în post-modernitate la articulațiile spiritualității în orizontul sincretist actual. O astfel de abordare pusă conștient sub semnul limitei și al dialogului ar putea îndemna la reconsiderarea legăturilor dintre disciplinele teologice canonizate. Apologia și misiunea ar fi readuse într-o ecuație din care făceau la început amândouă parte, așa cum raportul dintre teologie și sociologie ar dezvălui noi metode și câmpuri de meditație și inițiativă pastorală. Pe scurt: o astfel de abordare ar pune în lumină teologia implicită sau teologia potențială ce se ascunde în multe domenii de cunoaștere emancipate ele însele de Biserică sau față de care aceasta nu a avut simpatie sau a căror existență a fost ignorată.

În raporturile cu statul, Biserica majoritară ar face bine să cultive pe lângă cultura dialogului acea neîncredere constructivă bazată pe conștiința faptului că, în cele din urmă, oricât de bune ar fi la un moment dat raporturile cu puterea profană, există în permanență riscul instrumentalizării sau al oficializării sau al domesticirii caracterului "scandalos" al credinței (în sens paulin). Chiar și cu riscul de a plictisi sau chiar dezamăgi prin apelul la fundamente, dialogul Bisericii cu lumea, prin propovăduire în primul rând, trebuie să își păstreze vivacitatea. Cultura dialogului, aplicată așa cum se vede mai cu seamă unor parteneri dacă nu ostili cel puțin indiferenți, nu înseamnă în nici un caz renunțarea la chemarea profetică a Evangheliei. Cum însă nu există profeții destinate pustiului, ci cetății, atunci este cazul să ne îndreptăm către ea într'un parcurs similar celui către Emaus dar de data aceasta către Ierusalimul devenit între timp amnezic.

MANUSCRISE ROMÂNEȘTI ÎN BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

ANA BACIU

ABSTRACT. *The Romanian Manuscripts in the Romanian-Vaticana Fund of Manuscripts.* In 1996 the publishing house "Monitorul Oficial", Regia Autonoma from Bucharest published an extremely refined work of Professor Ion Dumitrascu-Snagov, "Monumenta Romaniae Vaticana". Among the published materials there is a group of nine Romanian manuscripts considered to be of Russian origins because the author found them in a corpus of Slavonic manuscripts, in 1980. He grouped these manuscripts in the Romanian-Vaticana fund of manuscripts and they can be found under the name of BAV. VAT. ROM., numbered from 1 to 9. If some of the manuscript texts which from the Romanian-Vatican fund are well known, thanks to the profound study of the specialists and to the great number of different copies in use, some others are completely new to us. From these little known manuscripts we can sustain that the "Pentecostal" and the "Molitvenic" certainly belong to the cultural and the cultural patrimony of the Archbishopric of "Vadului, Feleacului and Clujului" and the "Praznicar", according to some elements in form and content seems to belong to the same spiritual area.

În anul 1996 apărea la București, în Editura Regiei Autonome "Monitorul Oficial" o lucrare deosebit de elegantă a profesorului Ion Dumitrascu-Snagov, **Monumenta Romaniae Vaticana**. Între materialele publicate figurează și un grup de nouă manuscrise românești, pe care autorul le-a descoperit în anul 1980 într-un corpus de manuscrise slavone considerate a fi provenit din spațiul cultural rusesc. Aceste manuscrise le-a grupat în fondul de manuscrise **VATICAN ROMÂN** și se regăsesc sub sigla **BAV, VAT. ROM.** fiind numerotate de la 1 la 9, după cum urmează: **Nicolae Costin – Ceasornicul domnilor (BAV,VAT.ROM.1), Varlaam Mitropolitul Moldovei (1632-1657) – Carte românească de învățătură (BAV,VAT. ROM.2), Pentecostal (BAV,VAT. ROM.3), Ritualul Sâmbetei Mari (BAV.VAT. Rom.4), P.Ștefan Bălan. Insemnarea legii grecești jurnalite (1812-1817) (BAV, VAT. ROM. 5), Praznicar (BAV,VAT. ROM. 6), Anonim din Banat – Memoriu. Despre clerul unit și ortodox (BAV,VAT. ROM.7), Molitvenic (BAV,VAT.ROM. 8), Miscellanea (BAV,VAT.ROM. 9).**

După cum mărturisește I.Dumitriu – Snagov, *materialele adunate și expuse prin grija sa în anul 1995 în Salonul Sixtin al Bibliotecii Apostolice Vaticane sub genericul Monumenta Romaniae Vaticana constituie o sinteză a mărturiilor istorice despre români existente în colecțiile Vaticanului, selecționate cu scopul de a prezenta trecutul Bisericii și relațiile Sfântului Scaun cu un popor creștin de ascendență daco-romană prin geneză, limbă, cultură și tradiție, pe parcursul neîntrerupt a două milenii (Introducere, p.11).*

Dacă unele dintre textele manuscriselor care formează fondul Vatican Român sunt destul de bine cunoscute, grație studiului aprofundat al specialiștilor și al numărului mare de exemplare diverse aflate în circulație, cum este cazul Cazaniei Mitropolitului

Varlaam sau al traducerii lui Nicolae Costin după Antonio de Guevara, altele ne apar ca noutăți absolute, precum Pentecostalul, Inmormântarea Domnului în Sfânta și Marea Sâmbătă, Prăznicarul și Molitvenicul. Dintre aceste manuscrise, mai puțin cunoscute, putem afirma că Pentecostalul și Molitvenicul fac parte cu certitudine din patrimoniul cultural și cultural al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, iar Prăznicarul, după unele elemente de formă și conținut, se pare că ar aparține aceleiași zone spirituale.

Pornind de la unele similitudini, suntem înclinați să credem că aceste trei texte aparțin aceleiași școli de copişti sau unei maniere destul de bine generalizate, întrucât se folosesc aproximativ aceleași modele de vignete, aceleași combinații de tuș negru și roșu, aceeași manieră de scriere și de reproducere grafică a unor scene religioase consacrate și aproape același tip de coperte de lemn. Din contextul lucrărilor aflăm numele copiştilor, unul fiind ieromonahul Ieremia Ieren Ioan din Cluj-Mănăstur (Pentecostalul) iar altul preotul Mathei Moldovan din Suceag - Cluj (Molitvenicul). Numele copistului Prăznicarului nu ne este cunoscut întrucât lipsesc destule pagini de la începutul și de la sfârșitul manuscrisului, dar în manuscris există numeroase similitudini care ne îndreptățesc să spunem că aparține aceleiași zone.

Cercetătorul Ion Dimitriu-Snagov a efectuat o primă descriere sumară a celor nouă manuscrise în Revista de istorie, Tom 34, nr.5, 1981, p. 959-972, conținând și unele imprecizii, și apoi în amintitul volum din anul 1996.

Intr-o descriere sumară, acestea se prezintă astfel:

BAV, VAT. ROM.1, Incepultul sec. XVIII (1732) 262 ff, 280 x 205 mm. Manuscris elegant în limba română, în alfabet cirilic. Nicolae Costin – *Ceasornicul domnilor* este o traducere efectuată de Nicolae Costin după lucrarea *Libro aureo der Marc Aurelio emperador y eloquentissimo orador, 1529; Libro llamado Relox de prencipes en el quel va incorporado et muy famoso libro de Marc Aurelio*, Sevilla, 1528, a lui Antonio de Guevara (1480-1545), și prezentată în versiune românească drept *Carte românească ce se cheamă Ceasornicul Domnilor scrisă și aleasă din multe cărți a filosofilor, de dumnealui răposatul Nicolaiu Costin Biv Vel Logofăt, iară acumu s-au izbândit cu cheltuiala dumisale Ion Neculce Vel Vornicu de Țara de Sus, în zilele măriei sale luminatului Domn: Io Grigorie Voevod la anul 7240 (1732) fev. 29, cu mâna iubitorului de ostineală Pavel Gramaticul de Vamă; pentru că cine va citi mult să va îndulci și să va înștiința de învățătura aceștii cărți. Iară cine ar lua-o fără voia dumisale sau ar fura-o să fie afurisit de Domnul Isus Hristos.* (ff.1). Manuscrisul este structurat astfel: 1. *Predoslovie cărții Ceasornicul Domnilor*, ff. 2-14 v; 2. *Capetele ce s-au scris în această carte*, ff. 15 v – 19 v; 3. *Partea întâia a Ceasornicului Domnilor*, ff.20-108; 4. *Partea cărții a doua Ceasornicul Domnilor*, ff.108-144; 5. *Partea a treia Ceasornicul Domnilor*, ff.144-242 v; 6. *O samă de cuvinte ce sunt alese dintr-acest Ceasornic al Domnilor care s-au scris aice osăbi*, ff. 243-262 v.

BAV,VAT. ROM. 2, sfârșitul sec. VII, 290 x 200 mm. Volum elegant, scriere de mână, foarte frumoasă, copie după volumul tipărit la Iași în anul 1643. Varlaam Mitropolitul Moldovei (1632-1657) – *Carte românească pentru învățatură* (la) *duminecile preste an și la praznicile împărătești învățatură* Lipsă coperta interioară. Copertele din legătura originală se conservă la Fondo legature, Vat. Rom. 2.

Datorită faptului că originalul tipărit a fost difuzat în toate provinciile românești și s-a epuizat foarte repede, cartea a fost copiată în numeroase exemplare, dintre care cel de la Vatican, se pare că a fost copiat de un slujitor al altarului din Transilvania sau Banat, la sfârșitul secolului al VIII-lea. Facem această supoziție, în ce privește autorul, datarea și localizarea, plecând de la faptul că în manuscris, la p. 1, apare adnotat anul 1702, la p. 23 apare adnotat numele Popa Ioan, iar pe marginea de sus a paginilor 84-85, în sensul invers al numerotării, se află nota: Scris-am eu Popa Ioan din Crăgășciur și mâna mea va putrezi, că numele rămâne neputred. La baza p. 2, se află adnotarea: *Morar 1774, La Sfânta Biserică*, iar mai sus, probabil ultima adnotare: *Ex libris Dr. Georgii Fireza sac. gr. ritus, Lugoj, 20 VIII 1923*, făcută, se pare, de ultimul posesor al manuscrisului. Pornind de la adnotarea de la p. 85-84 am putea deduce că autorul manuscrisului este preotul Ioan din Crăgășciur, localitate pe care nu am identificat-o, dar, după nume, pare a fi din zona Alba - Bihor - Hunedoara.

BAV, VAT. ROM. 3, începutul sec. al XVIII-lea, anul 1722, 315 x 200 mm., *Pentecostal*. Coperte de lemn de stejar, legătură de piele maro-roșcat, pe interiorul copertelor sunt lipite texte mai vechi, redactate în limba slavonă. Scriere cirilică în limba română cu cerneală neagră și roșie. La p. 92 apare adnotarea: Ieremia Ierom Ioan Cluj-Mănăștur, din care putem deduce că autorul manuscrisului este ieromonahul Ioan Ieremia.

BAV, VAT. ROM. 4, mijlocul secolului al XIX-lea, 1861, 30 p., 285 x 200 mm. *Înmormântarea Domnului. În Sfânta și Marea Sâmbătă*. Scriere cirilică elegantă, într-o limbă română literară cursivă. Textul se încheie cu următoarea adnotare: Copist Gheorghe Bilă, 10 februarie 1861, la Șimand, districtul Arad.

BAV, VAT. ROM. 5, începutul secolului al XIX-lea (1812 – 1816), 170 x 215 mm. *Insemnarea legii grecești jurnalite (1812-1817)*. Scriere cursivă cirilică, realizată de P. Ștefan Bălan. Transcrie rezumatul decretelor de ordine administrativă ecleziastică. Este redactat în localitatea Sebiș -Arad.

BAV, VAT. ROM. 6, secolul XVI-XVII, 160 x 195 mm. *Prăznicar*. Copertele originale se păstrează în *Fondo legature, Vat. Rom. 6*. Scriere cirilică continuă în limba română. Manuscrisul este puternic deteriorat, lipsind multe pagini de la începutul și de la sfârșitul său, fapt care îngreuiază localizarea, datarea și identificarea copistului.

BAV, VAT. ROM. 7, secolul al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea, 170 x 200. *Arătare pentru rânduiala clerului de amândouă părțile, ușurarea poporului și mai buna stare a clerului umilit prețuire*. Scriere cirilică cursivă în limba română. La p. 7 se află o adnotare, făcută ulterior: Ștefan Gherga, învățător, 1901, 27 februarie, Planu de la Domnu Protopresbiter din Lugoj în rândul bonificației clerului, din care putem să deducem cu aproximație perioada și în mod sigur locul redactării textului.

BAV, VAT. ROM. 8, secolul al XVIII-lea, 1710, 180 x 135 mm. *Euhologhion ce să dzice Molitonic în care să cuprindă toată treaba besericii, care să cade preoților, dată întâi de la Svinții Apostoli, după cea de la Svinții Părinți de la toate trebile*. Scriere cirilică în limba română. Legătură în piele maro închis, cu 4 cusături. La p. 125 se află o criptogramă din care rezultă numele copistului: Popa Mathei Moldovan din Suceag, localitate din apropierea Clujului.

BAV, VAT. ROM. 9, secolul al XVIII-lea, 1781 – 1792, 130 x 100 mm. Manuscris care cuprinde 3 părți: 1. *Pildele...*(p.1-98v), copişti sunt: ieromonah Gheorghe Gavrilovici și Petra Namesnic, 2.*Floarea Darurilor* (p. 99 – 187 v) și 3. *Dascălii Besearicii...* (p. 188 – 190 v). Se pare că manuscrisul a fost realizat în zona Aradului.

Nu cunoaştem când și în ce condiții au ajuns aceste nouă manuscrise în Biblioteca Apopstolica Vaticana, dar, după toate probabilitățile ele au părăsit teritoriul românesc abia prin deceniul al treilea sau al patrulea al secolului al XX-lea, fiind luate pentru a fi ferite sau mai bine păstrate de undeva din zona Lugojului. Afirmăm aceasta gândindu-ne la faptul că ele ar fi putut face parte din colecția doctorului George Fireza din Lugoj, dacă ținem seama de adnotarea din **VAT.ROM. 2**.

Din cele nouă manuscrise, pentru noi sunt deosebit de interesante cele pe care le putem localiza cu certitudine ca aparținând zonei Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, respectiv *Penticostalul* (BAV,VAT. ROM. 3), de la Cluj-Mănăstur, realizat de ieromonahul Ioan Ieremia, și *Euhologhion ce să dzice Molitvnic* (BAV,VAT. ROM. 8), realizat de preotul Mathei Moldovan din Suceag, respectiv, *Prăznicarul* (BAV, VAT. ROM. 6), localizat cu o anumită aproximație. Aceste trei manuscrise sunt deosebit de interesante și de valoroase atât prin conținutul lor teologic și lingvistic, cât și prin aspectul grafic.

Penticostalul sau **Penticostarul** este cartea bisericească ce cuprinde slujbele religioase și rugăciunile pe o perioadă de 50 de zile sau 7 săptămâni cuprinsă între sărbătoarea Paștelui și prima duminică de după Rusalii. Manuscrisul românesc aflat la Vatican este deosebit de elegant, demonstrând rafinamentul artistic și caligrafic al copistului, fiecare slujbă fiind marcată printr-un frontispiciu realizat cu deosebită măiestrie în cerneală de culoare neagră și roșie.

Spre deosebire de manuscrisele similare anterioare, acesta cuprinde și pagini în care textul este redactat pe două coloane (p. 29v, 30v, 47, 48v, 58, 60v, 71r+v, 78, 87r+ v). Indicațiile tipiconale și inițialele alineatelor sunt redactate cu cerneală roșie. Manuscrisul cuprinde slujbele pentru *Duminica Învierii, Izvorul Tămăduirii (Vinerea din Săptămâna Luminată), Duminica Tomii, Duminica Mironosițelor, Duminica Slăbănogului, Duminica Samaritencei, Duminica Orbului, Joia Înălțării, Duminica Părinților de la Niceea, Sâmbăta morților, Duminica Pogorării Sfântului Duh, Praznicul Sfintei Treimi (Lunea de după Rusalii)*.

Manuscrisul cuprinde 92 p., 37 de rânduri pe pagină, trasate întotdeauna cu linii auxiliare, cu scriere cirilică semiuncială dreaptă, pe hârtie de culoare galbenă, cu filigran discret. În centrul copertei I este reprezentat un crucifix încadrat într-un romb. Pe fețele interioare ale copertelor a II-a și a III-a sunt lipite folii cuprinzând texte în limba slavonă, anterioare celor din manuscrisul propriu-zis.

Copistul folosește o limbă românească aleasă, cursivă, melodioasă, introducând o serie de termeni autohtoni de o deosebită frumusețe: *Hs. Dumnezeu veni-va și nu va zăbovi, din partea Măgurii cei cu umbra deasă. Proorocul dede multă zi drept aceaia toți strigară: Slavă puterii tale, Doamne. Ca să pice veselie spre Muntele Măslinilor, măgurile și toți munții și lianele dumberăvilor clătește. Pre Hristos lăudați limbi (popoare n.n.) și pre acesta lăudați toți oamenii ca să căpătăm slava puterii Tale Doamne. Desfătarea cea pământescă nedorind de silă purtătorii, bunătăților cerurilor s-au în-*

vrednicit și dempreună cu părtașii îngeri laudă au făcut. De-a pururea, pentru rugăciunile noastre, Doamne, miluiește și mântuiește pre robii tăi... Domnul, cel ce împărățește vreamea cu tărie, frământă și bucurie și slavă ne-a dăruit... drept aceasta toți strigăm: slavă puterii Tale, Doamne. Domnul, acela ce măsură ceriul cu palma și cu talpa pământul, veni-va a aleage seninul întru care vom a petrece și a împărăți și noi oamenii, carii cătră credință silim, pentru slava puterii Tale, Doamne. (In săptămâna a treia după paști, Peasna 4)..

Euhologhionul sau **Molitvelnicul** este cartea bisericească, specifică ritualului ortodox, în care sunt cuprinse rânduilele și rugăciunile prescrise pentru împărțășirea cu Sfintele Taine și a altor slujbe bisericești de sfințire și de binecuvântare.

Manuscrisul la care ne referim cuprinde 283 p., cu scriere cirilică uncială dreaptă. Paginile sunt prinse în coperte din table de fag, legate în piele de culoare maron închis, hârtie de tip vergé, cu filigran evident, reprezentând un scut împărțit în patru câmpuri, două striate și două cu figuri, una reprezentând un licorn și alta un scorpiion.

În exemplarul provenit de la Suceag, realizat în anul 1710, copistul mărturisește truda realizării manuscrisului: *Această Sfântă carte, adecă Molitonicul Rumânesc care cuprinde toate slujbele de toate trebile ce se află într-însul, l-am început în postul Crăciunului m(e)s(e)ța dechemorie și l-am săvârșit în luna iulie 19 dzile; că l-am avut fi scris și mai curând degrabă, ce n-am avut hârtie, multă hârtiia; dară decă mi-eu dat Dumnedzău hârtie eu l-am săvârșit acum în pu(ți)nele dzile; cât Dumnedzău ști cu câtă foame(dorință n.n.); și cu câtă stranie (strădanie n.n.); și l-am scris în dzilele răutăților răutăști ca acele ce nu s-au mai pomenit, când s-au sculat Racolți Frenț pre unpărat adecă pre Cesar, în numărul ani lui Cristos după indicațiunea bizantină 1709, iară de la Crăciun va (fi) purces 1710.* (sub vigneta de la p. 125v, care începe cu criptograma *Popa Mathei Moldovan din Suceag*)

Textul cuprinde principalele rugăciuni pentru iertarea păcatelor în diferite situații, începând cu Taina Botezului: *Molitoa muierei la ceasul nașterii* (p.1), *Molitoa când să dă nume pruncului după naștere a opta zi* (p. 4 v), *Rânduiala botezului* (p. 5v), *Rânduiala la spălarea pruncului* (p. 29v), *Molitoa muierei după 40 de dzile* (p. 32), *Molitoa muierei când să tâmplă de piarde* (p. 35v), *Rânduiala logodnei* (p. 37), *Rânduiala cununiei* (p. 40v), *Rânduiala ispovedaniei* (p. 65r), *Rânduiala maslului* (p. 79r), *Rânduiala bolnavului* (p. 102v), *Rânduiala la ieșirea sufletului* (p.126r), *Rânduiala îngropării omului mirean* (p. 144r) *Rânduiala gropării coconilor mici* (p. 168v), *Rânduiala de să va pristăvi cineva la Paști* (p. 175r), *Rânduiala ceia stea la părăstas* (p. 186r), *Rânduiala la osveaștenie* (sfințire n.n.) *la Svinta Dzi* (p.200r), *Rânduiala la sfințirea apei* (p.220r), *Rânduiala la blagoslovirea* (sfeștania n.n) *casei* (p. 240r), *Rânduiala în Dumînica pogorârii Duhului Sfânt* (p.248r) *Rânduiala la panaghia* (parastas n.n.) *după săvârșire* (p.258r), *Rânduiala molitvelor la toate feliurile de trebi* (p.282r).

Din punctul de vedere al grafiei, textul este neunitar, fapt care ne determină să emitem ipoteza că lucrarea trebuia terminată la o dată anterioară celei de 19 iulie 1710, dar, în lipsa hârtiei, lucrarea a fost amânată și, ulterior, având materialul de scris, copistul n-a mai respectat întru totul canonul scrierii caligrafice. Lipsa hârtiei îl determină pe copist să nu respecte nici începutul alineatelor, ci să introducă majuscula acestora la mijloc de rând.

După toate aparențele, inițial, trebuia realizată o lucrare deosebit de îngrijită, dovadă vignetele și formele decorative executate cu minuție, conform uzanțelor timpului, titlurile și majusculile fiind grafiate cu cerneală roșie, iar restul textului cu cerneală neagră. Paginile inițiale au 13 – 15 rânduri sub titlu, în timp ce unele pagini din interior au 17 – 18 rânduri, în josul paginii fiind făcute numeroase adăugiri la omisiunile din rândurile de sus.

Deși manuscrisul este redactat între anii 1709 – 1710, limba folosită de copist are destul de multe arhaisme: (*treaba beseariciicare să cade* – rânduiala bisericească, care trebuie, *preuți* – preoți,), formule prescurtate arhaice: (*D(u)mn(ed)zăul, m(o)l(i)tv(a), sl(a)va*), *s(ă)v(â)și*), *sv(ân)tu(l)* și formule retorice inverse: (*împreunaseva* – împreunase-va), elemente specifice începutului de secol al XVII-lea, astfel încât pare mult mai îndepărtată în timp de cea din *Penticostarul* de la Cluj-Mănăștur, realizat în anul 1722.

De asemenea, există multe pasaje în care copistul folosește scrisul continuu, *încaresăcuprinde* – în care să cuprinde, *besearciicare* – besearicii care, *carelești* – carele ești, specific epocilor de început ale scrisului românesc. Cu toate acestea, există pasaje care conțin o limbă românească deosebit de frumoasă: *De tine să cutrămură putearea îngerilor. Pre Tine laudă-Te Soarele, pre Tine Luna Te slăveaște, Ție apleacă-se stelele din ceriu, pre Tine te ascultă a lumii lumină, de Tină spănimântă-se fundurile mărilor, Ție slujesc izvoarele, Tu ai întins cortul ceriului și întărit preste ape pământul...pune, dar, de acum început bun nădăjduind spre Dmzău, cela ce toate le ajută...căci păcatele nici un folos aduc creștinilor...* (La Botez).

La sfârșitul manuscrisului (p.283v) autorul aduce mulțumiri divinității pentru sprijinul acordat în redactarea lucrării și se adresează, pe această cale, cititorilor care o vor folosi: *Slavă și laudă lui Dummedzău unul în troiță îl dau. Carele bine au vrut de vădzuu după început și svârșitul cărții aceștie ce să dzice Molitonic. Iară pre tine pravoslavnice cetitoriule cu umilință te rog și cu mila lui Dummedzău ca de vei afle nescare greșituri în lucrul acesta al nostru să nu-l blastămi, ce cu blândețe îndereptează și plinește-i căce că nice un om a rămânea fără greșală. Ce iară te rog pravoslavnice cetitoriule iartă, iartă ca și tu să dobândești ertăciune de la Dommul nostru Isus Christos, al căruia dar și milă și eu mă rog.*

Prăznicarul numit și **Prăznicer, Antologhion** sau **Minei** este cartea care cuprinde textele principalelor slujbe sau mari praznice de peste an. În manuscrisul aflat în Biblioteca Apostolica Vaticană sub sigla **BAV, VAT. ROM. 6**, deși lipsesc filele de la început și de la sfârșit, grație numerotării originale a filelor și grație renumerotării efectuate de cercetătoarea Sabina Teiuș de la Institutul de Lingvistică și Istorie Literară "Sextil Pușcariu" din Cluj, care a procedat la transliterarea textului, identificăm următoarea structură, pe baza căreia putem fixa și datele calendaristice: (La sărbătoarea sfântului n.n.) *Simeon Stâlptic* (1 septembrie, n.n.) (f.1), *La Nașterea Vieții* (8 septembrie, n.n.) (f.10 r), *La Dzua Cinstitei Cruci* (14 septembrie, n.n.) (f.20r), *La Prea Milobina Parascheva* (14 octombrie, n.n.) (f.32r), *La sfântul Mucenic Dimitrie* (26 octombrie, n.n.) (f.41v), *La sfântul Arhanghel Mihail și Gavriil* (8 noiembrie, n.n.) (f.51v), *Văvedenia Vieții* (Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, 21 noiembrie, n.n.) (f.62r), *Sfântul Părintele Nost Arhiereul Niculae* (6 decembrie, n.n.) (f.71v), *Nașterea Dommului nost Isus Cristos* (25 decembrie, n.n.) (f.81r), *La Sfântul și Marele Vasiliie și obreadziia* (tăierea

împrejur, 1 ianuarie, n.n.) (f.93r), *Sfânta și luminata dzi Botezul Domnului Isus Cristos* (6 ianuarie, n.n.) (f.103v), *Sfânta și luminata dzi stretenia* (întâmpinarea, n. n.) *Domnului Isus Cristos* (2 februarie, n.n.) (f.114r), *Sfinții 40 de Mucenici* (9 martie, n.n.) (f.122v), *La Blagoveșteniia* (buna vestire, n.n.) *a Prea Sfintei Născătoare de Dummedzäu* (25 martie, n.n.) (129v), *Duminica Floriilor* (f.139r), *La Sfânta și Marea Gioi* (Joia Mare, n.n.) (f.151r), *In Sâmbăta Paștilor* (f.160v), *(La Paști)* (file lipsă, n.n.), *La Sfântul și Mare Mucenic Gherghie* (23 aprilie, n.n.) (f.161r), *La Nălțarea Domnului Nost Isus Cristos* (f.171v), *La Pogorârea Duhului Sfânt* (f.181r), *La Nașterea lui Ioan Botezătorul* (24 iunie, n.n.) (f.189r), *La dzua Srinților Apostoli Petru și Pavel* (29 iunie, n.n.) (f. 200v), *Probajia* (schimbarea la față, n.n.) *Domnului și Dummedzăului Nost* (6 august, n.n.) (f.210r), *Adormirea Precistei* (15 august, n.n.) (f.220v). Au rămas neidentificate filele 230-231-232.

După informațiile transmise de I. Dumitriu-Snagov, manuscrisul cuprinde 241 p. și are dimensiunile 160 x 195 mm.

În perioada octombrie 1981 – mai 1985, cercetătoarea Sabina Teiuș a transliterat textul manuscrisului slavon în alfabet latin, a operat identificarea numerotării originale a filelor, cea mai mare cifră descifrată fiind 224, după care urmează câteva file pe care nu se vede numeroarea. Cercetătoarea deduce că manuscrisul avea inițial peste 500 de pagini, dintre care au putut fi recuperate 464 pagini.

Modul în care, inițial, a fost compactat manuscrisul ține de tehnica specifică epocii. Legătura originală a filelor a fost executată pe pânză de in cu 4 cusături. Desprins din cadrul original de compactare, probabil datorită uzurii, volumul a fost recusut de un diletant, dovadă că, ulterior, s-au desprins din cusătură un număr destul de mare de file, unele dintre ele fiind acum lipsă. Legătura originală a lucrării se păstrează în **Fondo Ligature** sub cota **Vat. Rom. 6**. Copertele originale, actualmente destul de degradate, sunt din table de lemn de tei, legate în piele neagră. Pe coperte se află încrustațiuni decorative lineare de tencă primitivă, fără indicații pe talon. Cartea a fost prevăzută cu încuietori metalice, din care nu s-a mai păstrat decât un cui de fier, pe tabla anterioară. Lucrarea a fost restaurată recent.

Hârtia folosită pentru realizarea manuscrisului este de culoare galbenă, de origine textilă, de tip vergé, de calitate superioară, în contextul căreia se văd, prin transparență, urme ale sitei de fabricare, respectiv, dungi orizontale paralele, așa-numitele linii de vârgătură, intersectate de alte linii, mai rare, verticale, numite linii de căluș.

Consultând lucrarea lui Josephus Kemeny, *Signa interna Chartarum Saeculo XIV, XV, XVI, XVII et XVIII, in Transilvania olim obviarum*, Tomul al III-lea, p. 263, lucrare păstrată în manuscris la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca, am putut deduce că filigranul prezent pe numeroase file este asemănător cu acela din filele unui document datat cu anul 1733. Filigranul reproduce un scut încoronat, încadrat pe frunze de laur, cu un singur câmp, care are gravate în partea superioară inițialele **S** și **I**, iar în partea centrală și inferioară două maiuri de tipografie încrucișate, toate aceste elemente având forme și contururi destul de neglijent trasate. Pornind de la aceste similitudini, putem presupune că manuscrisul a fost redactat în jurul acestui an, respectiv, 1730 – 1735, știut fiind faptul că topurile de hârtie cu un anumit filigran erau relativ puține, potrivit comenzii beneficiarilor, și nu erau păstrate o perioadă mai

îndelungată de timp din cauza perisabilității materialului și insecurității condițiilor de păstrare.

Cerneala folosită pentru redactarea manuscrisului este de origine vegetală, de culoare roșie și neagră, decolorată de trecerea timpului. Cerneala de culoare roșie a fost folosită pentru realizarea titlurilor, indicațiilor tipiconale – rânduiala cetaniilor sau glasurilor –, a majusculilor paragrafelor și a unor elemente de frontispiciu sau de detaliu din reprezentările grafice. Scrierea folosită este cirilică semiuncială dreaptă. Semnele de punctuație nu sunt folosite constant, respectiv, punctul nu îndeplinește funcții sintactice. La fel, accentele sunt folosite inconstant. Grafia este specifică manuscriselor românești vechi.

În context apar o serie de scene religioase, f. 71v, f. 103v, f. 129v, f. 181r, f. 210r, f. 220v, desenate în peniță, cu o execuție deosebit de rafinată, reprezentând Bunavestire, Botezul Domnului, Tăierea împrejur, Adormirea Precistei, și mai ales, imaginea Maicii Domnului cu Pruncul Iisus, la sărbătoarea *Sfântul Părintele Nost Arhiereul Niculae*. Maica Domnului poartă iie și catrință, bogat ornamentate cu perle și paiete, într-un costum de gală specific unei cneagine transilvane, ținând pe brațul stâng pe micul Iisus, îmbrăcat într-un cojocel de miel cu găitane și ținând în mână un covrig. Respectiva icoană din acest manuscris a fost adoptată ca patroană a Expoziției din Salonul Sixtin, 1996, fiind reprodusă pe afișul expoziției cu legenda *Madonna Romena*.

Din analiza manuscrisului, deducem că este vorba de o copie de la sfârșitul secolului al XVII-lea sau începutul secolului al XVIII-lea a unui manuscris mai vechi. O primă mare problemă pe care o ridică manuscrisul este aceea localizării lui.

În conținutul acestei scrieri identificăm numeroase expresii salvone: *cinuri postnicești, vălușagurile lumii, nu se vor atinge de iale munca, a prilesti*, care au fost menținute de copist după textul de bază al traducerii, precum și numeroase expresii literare deosebit de plastice, precum: *deșchide-voiu rostul mieu, veți mânca pâinea voastră cu sațu*, care conferă o deosebită valoare stilistică întregului text. Din punct de vedere lexical, textul este dominat de elemente specifice graiului din zona centrală a Transilvaniei, în cadrul căruia se află întreșesute elemente ce aparțin graiului sud-transilvănean, acestea din urmă fiind probabil unanim cunoscute în toată Transilvania datorită circulației textelor coresiene și celor care le-au urmat acestora: *Veniți săboarale pravoslavnicilor și eatele sfinte să facem cinste întru pomenirea preacuvioasei Parascheviia că aceia audzind cuvintele ev(an)g(he)liei lăsă toate ceaste lumești și dragostea și luo crucea lui H(risto)s și urmă lui D(umne)dz(ă)u îmbunându-să lui H(risto)s și cu fecioarele ceale înțeleapte în cămările cereșt(i) te-ai mutat, roagă-te pintru ceia ce-ți cântă și fac ție pomenire (stih Ț) Mumunatu-i D(umne)dz(ă)u întru sf(i)nții săi. Viața celor fără de trup Avusăsăș În Trup Pământesc Și Traiul Preacuvioșilor Ai Râvnit Și Dragostia părinților ai urât urmând poruncilor Ev(an)g(he)liei și ajunsăsăș în casa celor fără de chinuri roagă-te pintru ceia ce-ți fac pomenirea ta...(P)reacuvioasă Paraschevo carea ești aleasă mainte de D(umne)dz(ă)u fugiș dintre vălușagurili lumii aceștia vieți de tulburare și gândurili chinuitoare și cătră grijea vieții agiunsăș și cu îngerii slăvind și cântând pre izbăvitoriul H(risto)s D(umne)dz(ă)u roagă-te nencetat pintru noi să ne dăruiască darul cel bun și de milă celor ce cinstesc cu dragoste s(fân)tă pomenirea ta...(La Preapodobna Parascheva, f. 37-38, 42)*

Pre împăratul ceresc pre carele îl cântă oștile îngerești cântați-l și-l înălțați întru toți veacii, cinurile patriarșilor și ap(osto)lilor și săboarale sfinților m(u)cinici a pro(o)rocilor adunare și tot săborul pravoslavnicilor fericesc traiul cel d(umne)dz(ă)iesc cu carii și noi ne rugăm Niculae pururea rugându-te cătră D(umne)dz(ă)u să ne ferească de toată vătămarea (ă)udo pre velikoe rosadav3a peasn ,). (Întru adevăr mărturisim născătoare de D(umne)dz(ă)u și mântuitoare cu tine fecioară curată cu voinicii cerești te ferim. (S)ăltați cu d(u)h(u)l toți iubitorii de pradznic, vesăliț-vă ceriuri, măgurile și munții, besearcele și fiucele și toate cetele depreună și săboarali sf(i)nților și postnicilor întru pomenirea fericitului Niculae...(La Sfântul Părintele nost Arhiereul Niculae, f. 178)

... și să sui Moisa pre măgură și acoperi nuorul preste măgură și să pogoră mărirea lui D(umne)dz(ă)u pre măgura Sinaiului și fu acoperit muntele cu nuor în 6 dzile și strigă Domnul D(umne)dz(ă)u pre Moiseiu a 7 dzi din mijlocul nuorului, iară chipul lui D(umne)dz(ă)u ardia pre vârul muntelui și fu acolo și Moiseiu în măgură 40 de dzil și 40 de nopț...(f.212v (227v)).

Referitor la autorul, locul și data realizării acestui manuscris nu putem să emitem decât ipoteze, datorită faptului că este puternic deteriorat, iar în cuprinsul său nu se află adnotări așa cum am întâlnit în alte manuscrise.

Comparându-l cu *Molitonicul Rumânesc*, din 1710, de la Suceag și cu *Pentecostalul* de la Mănăstur-Cluj, din 1722, identificăm destul de multe asemănări de vocabular și de formulare, care ne determină să emitem ipoteza că și acest manuscris se încadrează arealului spiritual al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului.

Bibliografia de specialitate consemnează că în acest areal, la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea, existau numeroși cărturari veniți de peste munți sau din zonaruteano-polonă, precum și localnici, aflați în strânsă legătură cu cei din Țara Românească și din Moldova, care colportau sau copiau textele religioase realizate în aceste provincii românești. Referindu-ne la cărturarii epocii trebuie să menționăm numele unor copiiști precum: Ursu din Cotiglet, Grigorie și Vasilie Sturze Badiul Moldoveanul, diacul Ioan din Moldova, Vasile Moldoveanul preot în Bocicoel-Maramureș, care a activat în Gârbău-Cluj, copistul Ioan Lengher "polonezul" din Crestur-Sălaj, preotul Luca Muncăceanul din Solomon-Cluj, Pavel Cotuna (Cătană) Muncăceanul, diacul Ștefan din Vima Turzii, locuitor la Molosig și Boju, dascălul Gheorghe din Vima Turzii, locuitor în Fildul de Sus, Racăș și Iazu, din zona Clujului, diacul Toader din Mănăstur, diacul Toma din Poieni, dascălul Gavril din Maramureș, locuitor în satul Dindeleag-Cluj, diacul Ioan Pușcău din Aștileu-Bihor, colportorul Luca din Mărgău, diacul Ioan Petrovici din Bârsăul de Sus-Sălaj, popa Mathei Moldovan din Suceag-Cluj, diacul Daniil din Corușu, ieromonahul Ioan Ieremia din Mănăstur-Cluj și mulți alții.

Ca și alte manuscrise, tipărituri și copii manuscrise realizate după unele tipărituri rare sau deosebit de scumpe, manuscrisele de care ne ocupăm sunt expresia dimensiunilor unui fenomen cultural de largă cuprindere de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, care vizează nu numai Transilvania, ci întreg spațiul cultural românesc, și care creează un climat de comunitate spirituală, culturală și de conștiință, în care Biserica Ortodoxă Română îndeplinește rolul de catalizator și de liant al spiritului național.

La fel ca și în celelalte state din Europa, Biserica românească este creatoarea și păstrătoarea culturii medievale, constituie fermentul spiritual și cultural care determină și sprijină efortul de naționalizare a serviciului religios, asigurând biruința limbii populare românești asupra limbii străine, slavone, de aspect literar.

O particularitate mai puțin subliniată a vieții spirituale din Transilvania este aceea că, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, Biserica Catolică, la concurență cu noul curent religios promovat de Reformă, aflat în evidentă ofensivă, mai ales în rândul maghiarilor transilvăneni, manifestă o anumită toleranță în raporturile sale cu românii transilvăneni, acceptând introducerea limbii române ca limbă de cult în bisericile lor, cu condiția introducerii Simbolului credinței catolice în cărțile religioase destinate acestora.

Biserica Catolică nu avea de ce să susțină slavonismul, dar nici nu a stăruit, în condițiile de atunci, cum nu va stărua nici mai târziu, cu prilejul unirii unei părți a românilor transilvăneni cu Biserica Romei, să introducă liturghia latină în Biserica română.

Pentru a le capta atenția și pentru a se arăta tolerantă cu "schismaticii", a admis inițiativa pornită "din interior", de la cnezii și călugării români din Maramureș și Transilvania, de a folosi limba română în oficierea serviciului divin și de a traduce și copia cărțile trebuitoare slujirii în limba română. Această particularitate este efectul unei îndelungate politici catolice de a se asigura, dacă nu de efectele prozelitismului său, măcar de loialitatea tacită a celor pe care îi viza să-i vadă desprinși de Biserica Răsăritului.

Fenomenul de care vorbim, deși are continuitate în timp, evidențiază două perioade distincte: una în care, pentru a-și asigura loialitatea cnezilor români maramureșeni și a voievodului lor, regii maghiari și prelații catolici sprijină Biserica cnezială românească (voievodul român al Maramureșului era al patrulea în rangul demnităților coroanei maghiare și conducătorul de facto al oastei transilvane în cadrul celei regale), și a doua, specifică perioadei de la cumpăna dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, când, pe fondul unui curent general de emancipare națională, românii transilvăneni, prin numărul lor și, mai ales, prin unitatea de credință ortodoxă pe care o manifestau, sunt percepuți ca "o masă de manevră" în lupta împotriva celorlalte orientări religioase, defavorabile catolicismului.

În ținuturile premontane și montane transilvane, mai puțin accesibile invaziei maghiare, instituțiile românești tradiționale, cnezatele și voievodatele, și-au continuat existența, în virtutea atributelor fundamentale ale "dreptului pământului", ale "dreptului obișnuielnic", conservând conștiința de unitate și continuitate românească, până în epoca târzie a feudalismului. Adaptându-se din mers noilor situații create de regalitatea maghiară, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, instituțiile românești autohtone și-au modificat conținutul, mulți dintre conducătorii locali figurând în ierarhia militară, politică și nobiliară a coroanei maghiare. Concomitent cu această ascendență în planul evoluției generale a regatului maghiar, conducătorii românilor transilvăneni au dobândit privilegii specifice, și, în același timp, consacrand spiritul tradiției lor ortodoxe, au obținut dreptul de a ridica edificii religioase din piatră pe moșiile lor. În mod firesc, aceste edificii constituiau expresia unui climat spiritual perpetuat din zorii perioadei feudale și adaptat, în funcție de posibilitățile locale, noilor condiții determinate de

politica regalității maghiare, a bisericii catolice și , ulterior, a celei reformate. O expresie a puterii de rezistență și de dezvoltare autonomă în raport cu autoritatea regală și ecleziastică maghiară o constituie permanenta legătură cu ortodoxia bizantină și cu cea a principatelor românești de peste munți, limba de cult și de cultură a populației autohtone românești de rit ortodox, fiind, inițial, greaca, ulterior, slavona, și, în final, româna.

În aceste condiții, apariția și multiplicarea prin copiere a textelor în limba română din centrul Transilvaniei se cuvine să fie raportată, pe de o parte, la tradiția manuscriselor rotacizante, care a iradiat din zona Maramureșului și Țării Lăpușului, iar, pe de altă parte, la efervescenta activității coresiene, care s-a concretizat în tipărirea cărților religioase fundamentale, cuprinzând 40 de volume, pe parcursul a două decenii, care au determinat o intensă activitate de copiere și de răspândire a textelor religioase în această zonă.

Principalul centru cultural al Transilvaniei este, în această perioadă, Bălgradul, capitală a Principatului și reședință a Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei. În cadrul acestei Mitropolii, Episcopia Vadului este una dintre cele mai importante, în anul 1628, Ghenadie al II-lea intitulându-se *arhiepiscop în scaunul Bălgradului, și al Vadului, și al Oradiei, și al Sătmarului, și a toată Țara Ardealului*.

Episcopie de veche tradiție istorică, încă de pe vremea instituirii posesiunilor lui Alexandru cel Bun și Ștefan cel Mare în această zonă, Episcopia Vadului a constituit un puternic bastion al ortodoxiei, în jurisdicția sa aflându-se comitatele Dobâca, Solnocul interior, Solnocul de mijloc, Crasna, Cluj și Turda, ulterior, Oradea și Maramureș, iar numeroasele cetăți cneziale și bisericile-cetate, ctitorii voievodale sau cneziale, au jucat un rol cultural deosebit în această regiune. Așa se explică activitatea susținută a unor centre culturale și culturale precum cele de la Vad, Mănăstur, Feleac, Vima Turzii, Lita, Petrești, Bologa, Poeni, care a iradiat în localitățile învecinate precum Suceagu, Corușu, Boju, Fildul de Sus și altele în care preoți și dieci destoinici au procedat la realizarea copiilor manuscrise după cel mai importante cărți bisericești.

Realizatorii manuscriselor aveau o dezvoltată conștiință de sine, considerându-se implicați prin fapta lor la întărirea și răspândirea credinței ortodoxe, în primul rând, la constituirea unei tradiții locale privind cultul cărții religioase, la propagarea bunului nume al comunității creștine, al localității unde lucrează și al numelui celui care a executat lucrarea. Așa se explică numeroasele adnotări din unele manuscrise din care putem deduce data, locul și numele copistului. Cele care au avut o circulație sau o întrebuințare mai restrânsă sau au fost păstrate cu mai multă grijă ne oferă date certe de datare și localizare. Altele, precum ms. **Vat.Rom. 6** au avut o soartă neprielnică, fie din cauza unei intense circulații, prin schimabrea posesorilor, fie din cauza unor condiții de păstrare improprie, care au determinat distrugerea unor pagini din care am fi putut culege informații prețioase. Oricare ar fi fost condițiile, faptul că ele s-au păstrat până în zilele noastre constituie un prilej de meditație, de studiu aprofundat și de popularizare a conținutului lor, pentru dezvoltarea conștiinței necesității respectării patrimoniului spiritual al neamului nostru.

BIBLIOGRAFIE

Dimitriu-Snagov, I - *Monumenta Romaniae Vaticana*, 1996.

ANA BACIU

- Dobrescu, N. – *Fragmente privitoare la istoria bisericii române*, 1905.
Dudaș, Fl. – *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, 1986,
Gheție, I. - *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, 1974.
Kemény, J. - *Signa interna Chartarum Saeculo XIV, XV, XVI, XVII et XVIII, in Transilvania olim obviarum*, Tomul al III-lea, p. 263, la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj-Napoca.
Meteș, Șt. – *Domni din principatele române pibegi în Transilvania în veacul XVIII*, 1934.
Pascu, Șt. - *Voievodatul Transilvaniei*, vol.I – II, 1971, 1979.
Păcuraru, M. – *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I –II, 1992.

ASPECTE METODOLOGICE ALE RESTAURĂRII ANSAMBLULUI DE PICTURĂ MURALĂ "ISTORIA CULTURALĂ A TRANSILVANIEI" DE LA CASA UNIVERSITARILOR DIN CLUJ NAPOCA

ANAMARIA BACIU

RESUME. Des aspects méthodologiques de la restauration de la fresque "L'Histoire Culturelle de la Transylvanie" du l'ancien College Academique de Cluj. L'ouvrage presente quelques considerations pratiques et theoretiques concernant la restauration de la fresque "L'Histoire Culturelle de la Transylvanie" du l'ancien College Academique de Cluj.

Recepționată la data de 9 septembrie 1939⁽¹⁾, marea pictură murală din fundalul sălii mari a fostului Colegiu Academic din Cluj completa seria compozițiilor monumentale semnate de pictorul Costin Petrescu⁽²⁾, personalitate marcantă a artelor plastice românești din secolul al XX-lea, atât prin ambiția de reinstaurare a tehnicilor tradiționale pentru pictura parietală⁽³⁾, cât și datorită comenzilor pe care le-a primit pentru realizarea unora dintre cele mai "încărcate" simbolice lucrări publice ale vremii, dacă ar fi să amintim aici doar frescele de la Ateneul din București, sau pe cele de la Catedrala Reîntregirii din Alba Iulia.

Profilul artistic al lui Costin Petrescu este cu atât mai interesant cu cât mare parte din activitatea acestuia, și anume cea legată de pictura bisericească, a fost "ocultată" în publicațiile mai vechi. În tratatul "Pictura românească în imagini"⁽⁴⁾ găsim următorul paragraf: "În primele patru decenii ale veacului (XX, *n.n.*), pictura monumentală nu a înscris, în arta românească, decât puține înfăptuiri cu adevărat notabile. Clădirile construite în această epocă nu au creat decât rareori spații de desfășurare a unei arte cu străveche tradiție în Țara Voronețului și a Suceviței. Uneori, sugestiile acestei arte vechi se deslușesc într-o slabă măsură în operele create în această perioadă în fresca de sub cupola Ateneului, pictată de Costin Petrescu, bunăoară, cu o reală monumentalitate a portretelor (care aduc, însă, ecouri din arta Jugendstilului), desfășurarea epică nu e susținută cu acea energică elocvență a picturilor nord-moldovene". Eludarea sau minimalizarea rolului pe care l-a jucat pictura bisericească în opera lui Costin Petrescu înseamnă, însă, anularea fundamentului tehnic pe care s-a clădit întreaga sa creație.

Ascendența directă a pictorului consemnează nume sonore ale picturii bisericești autohtone⁽⁵⁾, fapt cu atât mai important cu cât la vremea respectivă (secolul al XVIII-lea în speță) "școlile" se formau, înfloreau și se perpetuau într-o deplină asumare a anonimatului, din "umilul" statut de "zugrav" rar ridicându-se vreun orgoliu care să-i conducă meșterului penelul pe traseul semnăturii. Filiația joacă și în continuare un rol important în soarta operei picturale a lui Costin Petrescu: participant activ la realizarea unora dintre lucrări, iar în vremea din urmă unic depozitar al arhivei artistului, fiul acestuia, arhitectul Radu Petrescu a demarat în anii '70 o adevărată campanie de recuperare a memoriei tatălui său, acțiuni soldate cu inaugurarea Casei memoriale-muzeu "Costin Petrescu", cu instituirea unei burse a Uniunii Artiștilor Plastici, care să poarte numele pictorului, și,

- nu în ultimul rând - cu recuperarea și punerea în valoare a ansamblului de pictură murală de la Casa Universitarilor din Cluj Napoca, acest - ultim, pe listă - demers însemnând declanșarea unui efort susținut pe mai multe paliere: afectiv-subiectiv, administrativ, și tehnic.

Dezvelită pentru prima dată în toamna lui '39, pictura murală intitulată "Istoria culturală a Transilvaniei"⁽⁶⁾ avea să fie acoperită pentru privirile publicului la mai puțin de un an de la inaugurare⁽⁷⁾.

În deceniile care au urmat s-au publicat o serie de articole în presă și studii referitoare la valoarea sau istoricul picturii⁽⁸⁾. Radu Petrescu însuși insistă pentru începerea unei acțiuni care să demonstreze starea în care se află pictura și își declară disponibilitatea pentru ca, în cazul în care rezultatele cercetării ar confirma teoria - larg vehiculată - a distrugerii picturii în 1940, anterior acoperirii cu tencuială, să reconstituie întreg ansamblul, pe baza cartoanelor originare, aflate în posesia sa. În urma intensei corespondențe susținute între arhitectul Radu Petrescu, pe de o parte, și Direcția Monumentelor Istorice, Primăria Municipiului Cluj-Napoca și Universitatea "Babeș- Bolyai", pe de o altă⁽⁹⁾, s-a ajuns la un consens concretizat prin inițierea proiectului de restaurare a picturii murale aflate în Sala Mare a Casei Universitarilor (proprietatea U.B.B.), cu specialiști acreditați de Direcția Monumentelor Istorice, și cu finanțarea asigurată de la bugetul Primăriei Municipiului Cluj-Napoca. Una dintre fazele cercetării efectuate asupra peretelui despre care existau informații că mai purta urme de pictură a constat într-o investigație stratigrafică asociată cu o suită de analize de laborator⁽¹⁰⁾, datele rezultate conducând la formarea unei imagini asupra straturilor care au acoperit, în mai multe etape, pictura. Astfel, peste tencuiala de egalizare din var și nisip (*arriccio*), s-a aplicat un *intonaco* subțire (din var, nisip fin și câlți). Această stratigrafie a suportului pentru pictură se schimbă însă în registrul inferior al celor două mari panouri laterale, unde până la înălțimea de 80 de centimetri, dat fiind faptul că pictura a fost realizată în culori pe bază de ulei, în loc de *intonaco* s-a aplicat un glet din var și ipsos (Diferența dintre cele două categorii de suport avea să-și spună cuvântul în timpul îndepărtării straturilor ulterioare de tencuială și vopsitorie de pe suprafața pictată).

În continuarea analizei stratigrafice se distinge pelicula picturală constituită doar din pigment pe suprafețele superioare ale panourilor laterale și pe câmpul panoului central, și din pigment amestecat cu un liant organic (aici, ulei), ceea ce înseamnă că zonele superioare au fost executate în tehnica *a fresco*, spre deosebire de registrul inferior, pictat *a secco*. Următorul strat, egal distribuit în cele două, mostre prelevate și analizate de către chimist⁽¹¹⁾, este un "strat roșu, organic", peste care s-au adăugat, la diferite intervale de timp, mai multe straturi: vopsitorie pe bază de ulei, tencuieli pentru finisaje tip "calce vecchio", zugrăveli în var sau cu produși vinilici.

Rezultatele testelor de îndepărtare a straturilor aplicate pe suprafața picturală⁽¹²⁾ au condus la stabilirea strategiei de recuperare a peliculei de culoare. Astfel, dată fiind structura diferită a fiecăruia dintre straturile aplicate ulterior (amestecuri solubile, fie în apă, fie în combinații de solvenți organici), s-a impus îndepărtarea pe întreaga suprafață a panourilor, succesiv, a fiecărui strat, până la "roșul organic", peliculă care s-a dovedit a fi ea însăși un strat separat, uniform aplicat pe întreaga suprafață a picturii, și nu o componentă a acesteia. Alcătuit din pigment roșu și clei, acest strat a funcționat ca un element "tampon" între suprafața frescei (absorbantă) și liantul (ulei) din primul nivel de acoperire (*lipoton*).

Natura acestui strat intermediar între vopsitorie și pictura propriu-zisă a permis recuperarea peliculei de culoare în proporție de peste 90%, lacunele de culoare evidențiate în urma îndepărtării totale a straturilor ulterioare dovedindu-se a fi anterioare aplicării stratului de pigment roșu și liant organic⁽¹³⁾.

Dacă înainte de îndepărtarea straturilor de vopsitorie și văruială pronosticul era destul de rezervat în ceea ce privește cantitatea de pictură recuperabilă, în urma decopertării totale a suprafeței frescei a rezultat imaginea inițială a celor trei compoziții, conformă cu reprezentarea din cartioanele originale.

În ceea ce privește integrarea cromatică și punerea în valoare a întregului ansamblu de pictură murală, principalele probleme au fost ridicate de calitatea inegală din punct de vedere al coeziunii stratului suport și al aderenței acestuia la zidăria portantă. Stratul de preparație, atât la nivel de *arriccio*, cât și la cel de *intonaco* s-a dovedit a fi unul insuficient prelucrat (nisip cu granulații diferite, var necernut, prezentând granule de var nestins, numeroase corpuri străine:crenguțe, frunze uscate, pietre), ceea ce a determinat numeroase lacune de strat suport, precum și zone de friabilizare a tencuielii, sau desprinderi ale acesteia pe mari suprafețe, fapt care a necesitat, dincolo de refacerea rezistenței mecanice a stratului suport, și reconstituirea, în limitele stricte ale lacunelor, a suprafeței capabile să primească intervenția de integrare cromatică. Pentru această din urmă cerință s-a procedat la o chituire "la nivel" cu un mortar fin din nisip și var pastă, material căruia i s-a dat în momentul finisării aspectul ușor rugos al suportului picturii originare. Integrarea cromatică, realizată cu materiale care respectă principiul reversibilității, a urmărit redarea unității de lectură a imaginii monumentale, diferențiind, în același timp zonele integrate de cele originare prin tehnicile specifice, respectiv *tratteggio* și *rittocco*. Aspectul final obținut a fost acela de pictură care își conservă patina corespunzătoare vârstei fiziologice.

Controversele legate de autenticitatea imaginii existente la ora actuală în fundalul scenei din Sala Mare a Casei Universitarilor a determinat pe autorii restaurării să mențină în stadiul de conservare rezultat în urma decopertării frescei, un metru pătrat din suprafața panoului din dreapta scenei (detaliul avându-l în centru pe Timotei Cipariu). În calitatea sa de *martor* extins la o dimensiune concludentă, acest fragment de pictură murală permite reconstituirea demersului creator al lui Costin Petrescu și, prin secțiunea oferită de lacune și prin cantitatea și calitatea de peliculă picturală recuperată, citirea pașilor care au fost urmați de restauratori pentru readucerea la lumină a picturii originare⁽¹⁴⁾.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- 1) Adriana Topârceanu, "Costin Petrescu-trei panouri de frescă la Cluj-Napoca", în *ACTA MVSEI NAPOCENSIS*, XXII-XXIII, 1985-1986, p.707.
- 2) Costin Petrescu (1871-1954), autor al ansamblurilor de pictură murală de la: biserica din Roznov (1915), catedrala Unirii din Alba Iulia (1922), biserica Mihai Vodă din București, biserica Antim din București, biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, și al amplelor compoziții istorice de la Cercul Militar Național (1923), Ateneul Român (1938) și de la Colegiul Academic din Cluj (1939).

ASPECTE METODOLOGICE ALE RESTAURĂRII ANSAMBLULUI DE PICTURĂ MURALĂ...

- 3) Costin Petrescu, "L'ART DE LA FRESQUE", Lefranc, Paris, 1932
- 4) Dan Grigorescu, Marin Mihalache, Vasile Drăguț, Vasile Florea, "Pictura românească în imagini", Editura Meridiane, București, 1970, p.263-264
- 5) Costin Petrescu, *op. cit.*, XII, LE METIER DU FRESQUISTE, p.62 și urm.
- 6) Denumirea integrală a temei aprobate de Senatul Universității "Regele Ferdinand I" din Cluj era: "Istoria afirmării și rezistenței poporului român de peste munți prin luptele și jertfele celor mai de seamă exponenți ai gândirii ardeleni" (extras din Memoriu privind restaurarea frescei executate de Costin Petrescu în Casa Universitarilor din Cluj Napoca
- 7) Adriana Topârceanu, *op.cit.*, p707.
- 8) *Idem.*
- 9) Corespondența este înregistrată în: Borderou-Proiect - Studiu de fezabilitate, restaurare fresca "Istoria culturală a Transilvaniei", 1994, Consiliul Local Municipal Cluj-Napoca, Biroul Urbanism
- 10) Buletin de analiză Nr.1/94 28 ianuarie 1994, Academia de Artă din București, Laboratorul de chimie.
- 11) Ing. chimist Ioan Istudor, probe prelevete la 10 ianuarie 1988, analizate în Buletinul de analiză nr.1/94 din 28 ianuarie 1994
- 12) Testele de îndepărtare sunt detaliate în Proiectul de restaurare a frescei "Istoria culturală a Transilvaniei", 1994, autor restaurator pictură murală Annamaria Baci, proiect avizat de ministerul Culturii-Direcția Monumentelor Istorice cu nr.599-12.03.1996. Nepublicat .
- 13) Metodologia de îndepărtare și substanțele folosite sunt detaliate în "Recuperare și tehnici de restaurare a picturii murale din Sala mare de concerte a Casei Universitarilor din Cluj-Napoca", 2000, Teză de licență, autor Sabin Pompei Grapini, U.B.B, F.T.O., Specializarea Teologie Ortodoxa-Patrimoniu Cultural. Nepublicată.
- 14) Restaurarea picturii murale a fost realizata de S.C. ANIAME-BACIU S.N.C. Suceava între anii 1994 și 1999.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ÎN COPILĂRIE IMPACTUL EXPERIENȚEI RELIGIOASE ASUPRA MODELĂRII PERSONALITĂȚII

VASILE TIMIȘ

RESUME. Religious Education in Childhood. The Impact of Religious Experience on Personality Structure. The fugitive aspects of modern life determined by technology and data – which may lead, on the one hand, to extinction of natural human habitat and, on the other hand to the dislocation of moral self – constitutes a major cause to a severe interrogation on social risks that may raise in the context of stereotypical education lacking moral and religious approaches. Considering this perspective, it is believed that redimension of cathetic activity in school is an absolute necessity and meanwhile a mission of the Church in our society. For all those concerned of religious education especially for religious teachers the knowledge of particularities in educational stages becomes a must nowadays.

Elevilor noștri aflați la vârsta împlinirii caracterului și a desăvârșirii personalității li se vorbește tot mai puțin despre Dumnezeu, despre conștiința morală, despre suflet, despre idealuri, despre responsabilitate și aproape deloc despre sfințenie. În curriculum-ul școlar, educației religioase i se rezervă o oră pe săptămână. Prin ora de religie avem șansa de a recupera acele căi spirituale oferite tinerilor în perioada interbelică, de a recupera acea dimensiune morală a educației ce i-a conferit forță elitei intelectuale din perioada interbelică. Perioada interbelică ne-a dăruit savanți, eroi, martiri și mai ales caractere. Un factor important care contribuie la formarea individului, la implicare lui responsabilă în viața activă a societății și Bisericii, îl constituie **educația religioasă**. Este bine cunoscut faptul că „divorțul dintre religie și viață constituie sursa dezordinii spirituale”¹, dezordine care astăzi se face simțită din în ce mai mult.

Din perspectiva psihologiei religiei, am putea defini religia ca fiind raportul nemijlocit al eului nostru mărginit cu un EU care transcede imanența, care se revelează dintr-o lume superioară în ființa noastră², această revelație începând odată cu crearea omului. Impulsul de viață produs de sentimentele și trăirile religioase se manifestă în moduri și direcții diferite: „produce voie sau putere de viață la cei oboșiți trupește; produce puterea de a lua o hotărâre de o mare valoare morală, sau de a accepta un nou scop în viață la cei cu conștiința adormită; pe cei slabi și timizi îi umple de putere și îndrăzneală; pe cei asupriți de gânduri și dureri sufletești îi umple de fericire și bucurie”³.

¹ Bolocan, C, *Treptele formale sau momentele logico-psihologice ale lecției cu aplicare în învățământul religios, în Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați 2001, p 235

² După Părintele Stăniloae, „Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei, pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală, într-un dialog cu Ea. (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R. București 1997, p. 7)

³ Călugăr, D., *Catehética*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 68

Normele și reperatele morale biblice transpuse în cadrul spectrului social asigură unele funcționalități normale și eficiente. În misiunea ei Biserica militează pentru un creștinism integral, în care interferează dimensiunea duhovnicească cu cea socială, "separarea între evanghelizare și angajamentul social al creștinilor dăunează misiunii Bisericii"⁴.

Dacă există vreun remediu în a tămădui genul uman adesea corupt și decăzut, credem că acesta constă în educația religioasă morală a tineretului. Într-o lume marcată de pretenții, de necesități, de oportunități de tot felul este loc pentru homo ludens, homo economicus, homo sentimental, pentru amatorul de jocuri de noroc, pentru antreprenor sau pentru hedonist, dar nu prea este loc pentru subiectul moral. Caracterul fragmentar al vieții moderne determinat de tehnologie și informatizare - care poate duce pe de o parte la masacrarea naturii sistemice a habitatului uman, iar pe de altă parte la dezmembrarea eului moral - constituie o cauză majoră pentru o interogație serioasă referitoare la riscurile sociale ce pot apărea în contextul unei educații lipsite de repere religioase-morale. Constatăm că în zilele noastre scade din ce în ce mai mult preocuparea pentru desăvârșirea spirituală, pentru mântuire. După învățătura Bisericii "viața creștinului are sens și valoare în măsura în care ea este o preocupare perpetuă pentru propria mântuire"⁵. Plecând de la aceste considerente credem că se impune o redimensionare a activității catehetice în școală și totodată a misiunii Bisericii în societate.

Percepțiile, sentimentele și trăirile religioase se conturează și se încheagă în funcție de etapele de vârstă. Pentru toți cei implicați în realizarea educației religioase, în special pentru profesorii de religie, cunoașterea percepțiilor, trăirilor și a caracteristicilor educației religioase în funcție de etapele psihice și biologice de dezvoltare, devine un imperativ. Referitor la perioada în care începe sau în care ar trebui să înceapă educația religioasă unii cercetători susțin că **educația religioasă a copilului începe înainte de a se naște, prin formarea unei maturități spirituale a părinților.** Părinții sunt responsabili pentru procrearea și creșterea copiilor. Majoritatea psihopedagogilor susțin că unele acte necontrolate ale părinților au efecte nefaste asupra copiilor lor. Bagajul duhovnicesc acumulat de părinți se răsfrânge pozitiv asupra formării religioase a copilului, se imprimă la nivelul cortexului; cu alte cuvinte există unele premise ereditare. Quintilian în *Instituțiile oratorice* aprecia că scopul educației este pe lângă faptul de a forma oratori și acela de a-i înzestra pe aceștia cu un caracter moral. După Quintilian, educația din prima copilărie constituie o premiză importantă în formarea și conturarea caracterului: "după cum un vas nou păstrează multă vreme gustul primului lichid, pe care l-am vărsat; și lâna când este vopsită odată nu mai capătă albeața, tot așa și impresiile urâte din prima copilărie lasă urme adânci"⁶ Ideea de divinitate ne apare ca o formă interiorizată a inconștientului colectiv. Mecanismele prin care gândim, percepem sau procesăm anumite informații de multe ori sunt inconștiente, adică inaccesibile introspecției, "suntem mai degrabă conștienți de produsele activităților mintale decât de mecanismele lor subadiacente ..., așa cum nu încercăm să tăiem lemne cu bisturiul, nici nu implicăm conștiința în mecanismele care se pot desfășura inconștient"⁷. Psihologii admint că

⁴ Bel, V, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, PUC, Cluj-Napoca 2002, p121

⁵ Stoleru, N, *Spiritualitatea ortodoxă și slujirea creștină*, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al BOR, Buc 1991, p10

⁶ Quintilian, *Instituțiile oratorice*, XII, 2, p. 340, în Antonescu, G., *Educația morală*, Ed. Casei Școalelor, Buc. 1927, p. 43

⁷ Miclea, M, *Prefață*, în OPRE, A. în *Inconștientul cognitiv*, Ed. ASCR, Cluj-Napoca 2002, p. xi

judicata morală are și ea o puternică componentă inconștientă, “conform modelului structural procesele inconștiente operează la nivelul tuturor componentelor psihicului uman”⁸. Impactul cel mai puternic îl au experiențele cu încărcătură afectivă. Unii psihologi consideră că orice persoană încă din copilărie simte nevoia de a stabili interacțiuni cu alte persoane, pentru a-și găsi un sens în viață⁹. La nivelul inconștientului prerenectiv se conturează anumite principii sociale și morale interiorizate, prin intermediul cărora copilul își structurează și organizează un univers propriu.

Este dificil în a trasa o graniță între rolul *eredității* și rolul *influenței mediului* în dezvoltarea intelectului precum și a conștiinței religioase. Există și unele controverse în legătură cu această problematică. Emblematică în acest sens este controversa între elvețianul Jean Piaget, psiholog de talie mondială și lingvistul american Noam Chomsky¹⁰. Chomsky, creatorul „gramaticii generative”, observând că anumite structuri sintactice sunt comune tuturor limbilor, susține caracterul ereditar al formării și dezvoltării personalității și implicit al sentimentelor și conștiinței religioase. J. Piaget nu neagă orice rol eredității, dar el contestă o specializare excesivă; datorită experienței bagajul genetic activat se păstrează, iar cel nesolicitat se atrofiază. Apreciem că formarea atitudinilor și sentimentelor religioase este de o mare complexitate și trebuie privită prin prisma lucrării tainice a Duhului Sfânt în lume.

În copilărie pot fi întâlnite primele îndemnuri timide spre devenire lăuntrică; primele fundamente ale caracterului religios moral sunt sădite în cadrul familiei creștine. Este extrem de important să acordăm o atenție deosebită educației religioase a copiilor încă de la vârsta fragedă. Cu privire la la acordarea educației religioase încă din fragedă pruncie Sfântul Ioan Gură de Aur aprecia: „cum se va deprinde copilul de mic, așa va rămâne și când se va face mare; ca și copacul pe care de-l va îndrepta cineva când e mlădiță, rămâne drept; iară de-l va lăsa strâmb, când se va întări nu se va mai îndrepta”¹¹. Copiii gândesc altfel decât cei adulți, observă altfel originea și finalitatea existenței. Procesele gândirii religioase se vor relativiza și contura în diferite stadii de vârstă. În Epistola către Corinteni Sfântul Apostol Pavel spune: „Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului” (I Corinteni 13, 11). Primii ani ai copilului sunt cruciali pentru formarea religioasă ulterioară. Unul dintre studiile efectuate de către psihologul Amsterdam evidențiază faptul că între 21 și 24 de luni copilul manifestă unele simptome ale recunoașterii de sine: dacă i se picură o pată roșie pe nas, copilul privindu-se în oglindă, pune mîna pe nas, pe pată¹². Copilul constituie un teren favorabil pentru primirea normelor și conduitelor religioase, totodată copilul este receptiv la credința în miracole. Prin imitare el va primi credința practică de părinții lui, “credința

⁸ Opre, A. în *Inconștientul cognitiv*, Ed. ASCR, Cluj-Napoca 2002, p.12

⁹ Stolorow, R. & Atwood, G., *The conscious and unconscious fantasy: An intersubjective developmental perspective*, Psychoanalytic Inquire, nr. 9, p. 364-374

¹⁰ Controversa a fost discutată și în cadrul dezbaterii care s-a ținut în Franța (1975), unde alături de cei doi au mai participat alți 23 de specialiști în filosofie, psihologie, antropologie, biologie și lingvistică. A se vedea volumul: Piaget, J., Chomsky, N., *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, București, Ed. Politică, 1988

¹¹ SF. Ioan Gură de Aur, *Despre creșterea copiilor*, la Călugăr, D., op. cit. p. 93

¹² Cosmovici, A., *Psihologie generală*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 61.

nu se memorează se deprinde”¹³. Se pare că la copii, sentimentul religios se manifestă înaintea apariției unei gândiri religioase. Psihologii A. Godin și M. Hallez au stabilit prin cercetările lor că în primii ani de viață „există anumite corelații între imaginea părinților și paternitatea divină”¹⁴. În paralel cu maturizarea spirituală evocarea divinității prin imaginile părinților se diluează, se purifică. Inoculându-se copiilor respectul autorității părintești se trece cu ușurință la inocularea respectului autorității divine; chiar și pentru oamenii maturi autoritatea părinților are ceva în comun cu autoritatea divină. Exerțând asupra copilului o autoritate chibzuită și ponderată, este facilitată sădirea sentimentelor de venerație pentru autoritatea lui Dumnezeu. **Nu cumva în unele societăți în care lipsa de autoritate a părinților este tot mai evidentă, duce și la o lipsă de percepție și respect față de autoritatea divină și invers ?** Copilul își mărește spectrul de înțelegere spirituală începând cu vârsta de trei-patru ani. „Un copil își formează imaginea despre Dumnezeu după imaginea care și-o face despre om și aceasta este mai întâi imaginea părinților săi. Rezultă de aici că rolul exemplului este mai important decât cel al teoriei”¹⁵.

Un rol covârșitor în educarea moral-religioasă a copiilor îl constituie mediul familial. Multe dintre actele comportamentului religios se formează prin contaminare, prin observarea și imitarea a ceea ce fac părinții. În familiile de credincioși „educația religioasă a copiilor se va realiza implicit prin difuziunea convingerilor și prin participarea în comun la manifestările religioase”¹⁶. Copilul face comparații, prelucrează unele date. Sfântul Grigore de Nisa arată că fericita Macrina a trăit toată viața ei de mai târziu în virtutea deprinderilor și învățăturilor din copilărie. Din copilărie ea a fost deprinsă cu „toate cele care sădesc în om obiceiurile cele bune ale vieții”¹⁷. De la trei, patru ani copilul se fortifică spiritual, i se amplifică puterea de discernământ și înțelegere. Predomină cunoașterea de tip intuitiv, și drept urmare mediul educativ trebuie să fie cât mai bogat în stimuli cu caracter religios. Este recomandabil să fie stimulați factorii interni care contribuie la trezirea atenției, cel mai important fiind interesul. După vârsta de patru ani copilul începe să-și pună unele întrebări: de ce asta? de ce așa? etc. Apare dorința de cunoaștere. Important este ca profesorul de religie să dea un răspuns clar și concis pentru fiecare întrebare. Ideile abstracte vor fi mediate în imagini. Reținem faptul că în jurul vârstei de trei ani apar și se conturează primele trăiri religioase, „de timpuriu întâlnim un candidat la credință și viață religioasă”¹⁸. **Aducerea copilului la Biserică și împărtășirea lui cu Sfintele Taine lasă amintiri și amprente asupra lui care îl vor marca toată viața.** În urma experimentelor sale, Jean Piaget vorbește despre un fel de iluminare a copiilor. Prin rugăciune descoperim că Dumnezeu în bunătatea și smerenia Lui ni se descoperă mereu, „rugăciunea ne dă compania lui Dumnezeu și cele mai dulci experiențe”¹⁹. Prin participarea la cult se fixează și primele percepții subliminale. Rezultă o influențare a comportamentului și prin prezentările subliminale; totodată se

¹³ Timiadis, E, *Preot Parohie Inoire*, Zofia, Bucuresti 2001, p 10

¹⁴ Godin, A., Hallez, M., *Images parentales et paternité divine* în *De l'expérience a l'attitude religieuse. Etudes de psychologie religieuse*, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1964, p. 105-106.

¹⁵ Kriekemans, A., *Pédagogie générale*, Ed. Nanwelaerts, Paris, 1967, p. 111.

¹⁶ Cucos, C., *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, EDP București. p. 138.

¹⁷ SF. Grigore de Nisa, *Viața Fer. Macrina*, trad. T. Bodogae, Sibiu, 1947, p. 12.

¹⁸ Claparede, E., *Psihologia copilului și pedagogie experimentală*, trad. I. Duiculescu, București, 1975, p. 668.

¹⁹ Emilianos, Arhim., *Viața in Duh* vol.2. Deisis 2001, p. 239

conturează și o atitudine afectivă religioasă: o dispoziție subiectivă a persoanei de a reacționa pozitiv sau negativ față de o situație, față de o persoană sau față de o simplă afirmație. Copilul începe să conștientizeze că atunci când face un lucru bun se bucură Dumnezeu iar când săvârșeste răul Îl supără pe Dumnezeu. Aceste atitudini se imprimă profund în inconștient, care influențează activitatea noastră conștientă din fiecare moment. Până la vârsta de șase ani educația religioasă a copilului rămâne mai mult o sarcină de familie, părinții fiind pe deplin responsabili.

Pentru copiii din școala primară educația religioasă va fi realizată prin mijloace și procedee adecvate și se realizează de personalul didactic calificat (profesorii de religie). Desigur, alături de profesorul de religie, este necesară și implicarea preotului paroh precum și a familiei. Fără renunțarea la instruirea religioasă făcută de familie și preotul paroh (mediul eclesial) subliniem faptul că profesorul de religie și noul cadru de instruire religioasă (realizat în școală prin orele de religie) vor avea un impact mai puternic asupra personalității și formării religioase a copilului. **Ar fi de dorit ca preotul și profesorul de religie să acționeze în comun pe linia catehizării copilului.** Conținutul educației religioase la această vârstă trebuie să realizeze un echilibru optim dintre concret și abstract, să devină interesant și atractiv, să fie motivat. Motivul este acel fenomen psihic ce are un rol esențial în declanșarea, orientarea și modificarea conduitei. Prin urmare se impune ca elevii să fie motivați în vederea unei participări constante la viața Bisericii deprinzându-se pe această cale cu o experiență religioasă constantă. Folosirea unor metode și procedee adecvate de prezentare a mesajului catehetic facilitează apropierea și colaboarea între profesor și elev. A ne adresa tineretului de azi este o operație delicată, "folosirea unor clișee și repere teoretice și abstracte"²⁰ conduc către indiferențism. Se va evita orice încercare de impunere cu forța precum și atitudinile de tip criticist. Un copil are nevoie să simtă că "nu este necesar ca el să fie premiat sau olimpic pentru a fi iubit"²¹. Afectiunea profesorului de religie față de elevi nu trebuie să fie condiționată de performanță. **Utilizarea unor etichete comportamentale are efecte negative imprevizibile;** uneori aceste etichete nu fac decât să întărească un anumit tip de comportament. De exemplu dacă i se spune foarte des unui elev ești timid, copilul ajunge să creadă că este o persoană timidă, și se comportă în consecință. Altele etichetele comportamentale reduc motivația de schimbare; dacă i se spune cu consecvență unui elev că este un antitalent la o anumită disciplină, atunci s-ar putea ca elevul să recurgă la următorul raționament: oricum nu sunt talentat la această materie, n-are sens să fac eforturi pentru a fi mai bun.

Important este să fim atenți la felul în care dăm răspunsurile la unele întrebări sau frământări ale elevilor. Psihologul Eric Berne, propune structurarea personalității în trei stări ale eului²², fiecărei stări corespunzându-i un anumit nivel atitudinal și comportamental:

Eul de părinte - nivel atitudinal și comportamental

Eul de adult – nivel cognitiv

Eul de copil – nivel afectiv

²⁰ Timiadis, E, op. cit. p.10

²¹ Baban, A, *Consiliere educațională*, Psinet, Cluj-Napoca 2001, p. 65

²² Vezi De Lasus, R, *Analiza tranzacțională*, Teora, București 2000, pp 35-50

Persoanele cu dominanța eului de părinte încearcă să se impună în permanență în fața celorlalți, să domine, să dea ordine. Eul de adult este definit printr-un comportament realist, rațional, pragmatic; acest tip de eu menține o atitudine de curiozitate și realism, stabilindu-și scopurile și activitățile oricărei acțiuni. Eul de copil cumulează bucuriile și temerile, introvertirea și spontaneitatea, creativitatea, etc. Incapacitatea de comunicare adecvată a părinților cu copiii, precum și grija exagerată pentru reușita lor școlară poate conduce la amprente negative în planul vieții psihice a elevilor. Stela Iancu, în lucrarea **Psihologia școlarului. De ce merg unii elevi încruntați la școală** prezintă mai multe păreri ale unor studenți chestionați în privința relațiilor lor cu părinții în primii ani de școală. Unul dintre acestea ni se pare extrem de sugestiv: "Eram elevă în clasa I. Mama, din prea mare grijă pentru succesul meu școlar, devenise o a doua învățătoare mult mai severă și mult mai intransigentă. Caietele nu-mi țineau mai mult de câteva zile, mama avea grijă să-mi rupă fiecare foaie marțoră a neglijenței sau a neîndemânării mele. Și apoi nu scăpam nici nepedepsită. Pentru mine școala devenise un supliciu și, de multe ori, aș fi vrut să mă ocup de altceva, să fac orice numai să nu plec la școală"²³.

O bună relaționare între două sau mai multe persoane, presupune o comunicare paralelă între structuri. Dacă se răspunde cu eul de părinte (autoritate excesivă) unei persoane care s-a adresat cu eul de copil (naivitate, gingășie), comunicarea are de suferit, se blochează; "armonia celor trei stări și actualizarea lor adecvată situației sunt o condiție pentru starea noastră de bine"²⁴. Credem că este necesară o bună situație și relaționare a noastră față de cel căruiia îi răspundem la o întrebare sau îi adresăm un mesaj cu caracter imperativ, în nici un caz nu trebuie subestimat felul de a gândi și profunzimea elevilor. Ar fi un act de imprudență să vedem la copii doar lipsa de maturitate. După J. Dewey imaturitatea poate exprima ceva pozitiv²⁵, tinerii în imaturitatea lor dispun de unele valențe speciale în a recepționa stimulii externi, precum și în a se adapta la unele situații imprevizibile.

Paradoxal dar copii judecă foarte profund, iau în serios probleme legate de responsabilitate, de mântuire, de viață veșnică. Redăm mai jos câteva pasaje dintr-un chestionar dat unor elevi din școala Liviu Rebreanu, Cluj-Napoca (pe diferite teme):²⁶

Sfânta Cruce: "Crucea noastră este greul vieții, iar cu cât suntem mai buni cu cei din jur povara noastră este mai ușoară"(elev, clasa a IV- a A)

Iubirea lui Dumnezeu: "Îl iubesc pe Dumnezeu dar și pe părinții mei. Dar pe Dumnezeu îl iubesc mai mult decât pe părinții mei. Și pe Iisus îl iubesc la fel de mult ca și pe Dumnezeu. Pe Iisus și pe Dumnezeu îi iubesc la fel"(eleva, clasa a III – a B)

Alcătuirea unei rugăciuni: "Doamne fii lăudat pentru că m-ai făcut să pot contempla frumusețile lucrurilor tale; Doamne îți multumesc că pot să îl iubesc pe fratele meu așa cum este ... (sunt redade câteva abateri ale fratelui); Doamne îți cer ca mama să-și găsească ceva să facă (de lucru), să nu mai fie aproape tot timpul tristă... mie îmi este milă de ea"(eleva, clasa a III-a B).

Comentariile pe tema acestor răspunsuri și a profunzimii lor sunt de prisos; s-ar putea o rugăciune mai complexă ?!, de remarcat altruismul în rugăciune, eleva nu cere nimic pentru ea.

²³ Iancu, S., *Psihologia școlarului. De ce merg unii elevi încruntați la școală?*, Polirom, Iași, 2000, p. 43

²⁴ Baban, A, op cit, p. 63

²⁵ Dewey, J., *Democrație et education*, A Colin, Paris, 1990, p.83-84

²⁶ Chestionar aplicat elevilor din clasele III și IV, Școala Liviu Rebreanu Cluj-Napoca, iunie 2002

La vârsta de 10-12 ani copiii încep să își aleagă modele și se raportează la ele până în cele mai mici detalii, acest lucru atrage după sine o mare responsabilitate atât pentru profesorul de religie dar și pentru părinți sau cei apropiați. La un test dat la școala Poiana din Turda în care elevii erau rugați să descrie o experiență personală în legătură cu unele întâmplări de factură religioasă, unul dintre elevi a redat o experiență care vine să confirme cele afirmate mai sus. *“Intr-o zi când îmi scriam tema la religie mi-a venit un gând rău. Profesoara mi-a zis să scriem o compunere despre dreptatea lui Dumnezeu ... în timp ce scriam am fugit cu mintea la unchiul meu care fura foarte mult și nu îl arestează poliția și nu îl bate Dumnezeu ... atunci este Dumnezeu ?! ... am suferit din acest gând urât care mă supăra ... m-am tot gândit ... nu m-am liniștit, și am început să zic rugăciunea ... L-am, rugat pe Dumnezeu să trimită un semn ... în timp ce așteptam a trăznit și a început să plouă și eu am știut că este semn și de atunci mi-a fugit gândul și eu sunt lămurit că este Dumnezeu²⁷”*. O analiză mai atentă a textului ne dezvăluie cel puțin două aspecte, în primul rând este uimitor cum un copil de clasa IV își ridică asemenea probleme și apelează la rugăciune pentru a afla soluții; în al doilea rând observăm că faptele semenilor, bune sau rele sunt monitorizate, procesate și analizate foarte atent din partea copiilor.

În gimnaziu preocupările și interesele determină extinderea și amplificarea religiozității. Acum crește gradul de socializare, de solidaritate, apar formele de organizare în grupuri în funcție de prietenii și simpatii. Copiii se încred unii în alții, își mărturisesc anumite lucruri. Raportarea la normele biblice îl determină pe copil să-și rezolve unele probleme de ordin moral, existențial etc. Participarea la ceremoniile religioase nu mai este receptată ca o simplă obligație, ci ca o necesitate (copilul simte nevoia de a se ruga). Copilul devine mai responsabil de raportul dintre el și Dumnezeu. De obicei se roagă dimineața și seara fără să fie atenționat în a face acest lucru. Există și riscul ca în această fază unii tineri să intre într-o stare de incertitudine și confuzie. Între 12-14 ani intră în joc pubertatea. Tot în această perioadă are loc închegarea caracterului precum și a principalelor trăsături de personalitate. O atragere forțată înspre ora de religie poate avea consecințe imprevizibile. Sunt necesare tactul și mai ales răbdarea din partea profesorului de religie.

Tot în această perioadă copiii sunt capabili de performanță, de aprofundarea unor noțiuni de catehism într-un mod cu totul de excepție. Redăm câteva fragmente dintr-o lucrare la **Olimpiada de Religie**, la nivel de clasa a V-a: *“Duhul Sfânt sau Mângâietorul este a treia persoană sau ipostas al Treimi, având însușirea de a fi purces, adică de a purcede din Tatăl dinainte de veacuri, din veșnicie, dintotdeauna. Duhul Sfânt și Fiul au împreună însușirea de a fi din Tatăl, de a izvorî din El. Legătura Tatălui cu Fiul și cu Duhul Sfânt îi unește pe toți trei, care sunt una și nu unul, una după unitatea ființei și nu după unitatea numărului. ... Cele trei ipostasuri ale Treimii nu voiesc și nu lucrează aparte, separat și deosebit, ci împreună, Sfânta Treime fiind o singură autoritate, o singura voință, o singură dreptate o singură lucrare, fiindcă Sfânta Treime este o singură Dumnezeuire ... Fragmentul “ care din Tatăl purcede » ne arată însușirea din veci a Duhului, și anume de a fi purces. Insa ... cum s-a întâmplat ea, nu știau și nu știu nici mai marii Bisericilor și chiar ai patriarhiilor, această purcedere fiind o taină de nepătruns de mintea omenească, la fel ca și Nașterea Cuvântului²⁸”*.

²⁷ Test, Școala Poiana Turda, Clasa IV, mai 2002

²⁸ Sandu, I, Lucrare scrisă la Olimpiada de Religie, clasa a V - a, Faza județeană, Cluj Napoca, martie 2002, pp. 2-3

Facem precizarea că toată lucrarea ar fi meritat prezentată, nu o facem din economie de spațiu. La prima lectură am avut impresia că textul a fost memorat cuvânt cu cuvânt dintr-un tratat de teologie dogmatică. Citind mai atent fraza: "cum s-a întâmplat ea (purcederea) nu știau și nu știu nici mai marii Bisericii..." observăm că eleva a filtrat informația într-o perspectivă personalizată, făcând o abordare de o mare profunzime.

Demersul nostru didactic, va avea finalitățile scontate în măsura în care vom ști să rămânem fideli principiilor evanghelice și totodată să apelăm la metodele și mijloacele de învățământ ale didacticii moderne. Orice informație referitoare la Dumnezeu, Biserică, Sfintele Taine, trebuie să aibă o transparență, o maleabilitate. Dacă operăm cu repere fixiste "Îl mărginim pe Dumnezeu în frontierele lor"²⁹. Mai presus de toate să-L rugăm pe Dumnezeu ca în demersul nostru educațional să ne dea mereu cuvânt cu putere multă.

²⁹ Staniloae, D., *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Dacia, Cluj-Napoca 1993, p. 96

IMNOGRAFI CREȘTINI, AUTORI DE IMNE LITURGICE DIN CARTEA TRIODULUI

MIRCEA OROS

RÉSUMÉ. *Hymnographes chrétiens, auteurs d'hymnes liturgiques dans le livre du Triode.* Livre de la pénitence par excellence, monument unique de l'Église Orientale, synthèse de la liturgique et de l'ascèse orthodoxe, le Triode initie concrètement le croyant dans l'imitation et l'exemple de Jésus Christ.

La véritable encyclopédie cultique et spirituelle de l'Orthodoxie, le Triode nous introduit dans la lumière de l'expérience spirituelle de la foi, dans la contemplation de la vérité révélée par la Saint Écriture et traduite dans les inspirés et merveilleux hymnes triodiques qu'il contient.

Carte a pocăinței prin excelență, monument unic al Bisericii răsăritene, sinteză a liturgicii și asceticii ortodoxe, asimilare practică a teologiei Sfinților Părinți și reflex al experienței spiritualității monahale, Triodul îl inițiază concret pe credincios în imitarea și urmarea lui Iisus Hristos, invitându-l la actualizarea mistagogică a Botezului său aflat în inima tainei Paștelui.¹

Adevărată enciclopedie cultică și spirituală a Ortodoxiei, Triodul ne introduce în lumina experienței duhovnicești a credinței, în contemplarea adevărului revelat de Sfânta Scriptură și tradus în inspiratele și minunatele imne triodice pe care le cuprinde.

O enumerare exactă a autorilor cât și a imnelor cuprinse în Triod este un lucru greu de realizat deoarece multe imne nu mai păstrează numele autorului lor.² În fizionomia actuală, Triodul cuprinde rânduiala slujbelor pentru cele trei săptămâni premergătoare Marelui Post, la următoarele zile: Duminica Vameșului și a Fariseului, Duminica Fiului Risipitor, Sâmbăta morților (Moșii de iarnă), Duminica lăsatului sec de carne (a Înfricoșatei Judecăți), Săptămâna lăsatului sec de brânză (cu Duminica izgonirii lui Adam din rai). Urmează rânduiala slujbelor pentru fiecare zi din cele șapte săptămâni ale Postului Mare, inclusiv Săptămâna Paștilor. În partea finală a Triodului se găsesc cântările treimice, sedelnele Octoiului, viața cuvioasei Maria Egipteanca (în unele ediții lipsește) și "Capetele (capitolele) lui Marcu", episcopul Idruntului, din sec. IX.

*Sfântul Teodor Studitul*³. Prima compoziție imnografică a Sfântului Teodor Studitul aflată în Triod este canonul din Sâmbăta lăsatului sec de carne (Sâmbăta

¹ Ieromonah Macarios Simonopetritul, „*Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*”, traducere Ioan Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu 2000, p.6.

² Încercarea de față este făcută după Triod, Ediția a VIII-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, 712 p.

³ Aportul Sfântului Teodor Studitul (+ 826), conducătorul mănăstirii studiților din Constantinopol, la imnografia Triodului este considerabil atât prin calitatea sa duhovnicească cât și prin cantitatea sa. În întreaga sa creație imnografică din Triod își expune, pe de o parte, bogata sa învățătură monahală

morților)⁴. Este un canon complet, alcătuit sub forma unei pătrunzătoare rugăciuni făcut pentru toți "cei care au trecut din noaptea vieții acesteia, spre a fi arătați fii ai zilei celei neînsemnate"⁵. La Vecernia Duminicii lăsatului sec de brânză se află o stihiră la "Doamne, strigat-am...", atribuită Sfântului Teodor. Tot sub numele lui găsim:

În săptămâna I din Paresimi, luni la Utrenie, o stihiră și un canon triodic iar la Vecernie o stihiră la "Doamne, strigat-am..."; Miercuri și Joi câte o stihiră la Vecernie. Vineri la Utrenie găsim o stihiră la sedelne și patru idiomele la Vecernie; Sâmbătă: sedelnele de la Utrenie. Duminica I din Păresimi moștenește o stihiră la "Doamne, strigat-am...".

Săptămâna a II-a din Postul Mare are luni și marți câte o stihiră la Vecernie iar miercuri și joi la Utrenie câte un canon triodic și câte o stihiră la Vecernie. Vineri la Utrenie: o stihiră și un canon triodic. Sâmbătă la Utrenie întâlnim un canon patrucântare iar Duminica a II - a din Păresimi are o stihiră la "Doamne, strigat-am..."

Săptămâna a III-a din Postul Mare: luni, marți, miercuri și joi la Utrenie câte o stihiră și un canon triodic iar sâmbătă la Utrenie un canon triodic. Duminica a III - a din Păresimi are de la Sfântul Teodor Studitul canonul Utreniei și o stihiră la "Doamne, strigat-am..."

Săptămâna a IV-a din Postul Mare, luni la Utrenie are o stihiră și un canon triodic iar la Vecernie o stihiră; miercuri la Utrenie o stihiră; Joi, la Utrenie o stihiră iar la Vecernie o altă stihiră; Sâmbătă la Utrenie, un canon triodic iar în Duminica a IV - a din Păresimi o stihiră la Vecernie."

Săptămâna a V-a cuprinde luni la Utrenie un canon triodic și o stihiră la Vecernie; marți câte o stihiră la Utrenie și Vecernie; miercuri la Utrenie o stihiră și un canon triodic iar la Vecernie o stihiră; vineri la Utrenie un canon triodic iar Duminica a V - a din Păresimi, o stihiră la "Doamne, strigat-am..."

Săptămâna a VI-a din Postul Mare moștenește de la Sfântul Teodor, luni o stihiră la Vecernie; marți și Joi la Utrenie câte o stihiră și un canon triodic iar la Vecernie câte o stihiră; miercuri la Utrenie o stihiră și un canon triodic.

într-o deplină fidelitate față de cea mai bună tradiție bisericească, iar, pe de altă parte, se consacră punctării ritmate a perioadelor Postului Mare și a etapelor ce conduc la Săptămâna Patimilor. El pune astfel în evidență dubla funcție a imnografiei Postului Mare: pe de o parte învățătura cu privire la viața duhovnicească, iar pe de altă parte pregătirea treptată a credincioșilor pentru celebrarea Paștilor. Despre opera de sinteză liturgică a Sfântului Teodor Studitul și a monahilor de la Mănăstirea Studion vezi: „*St. Theodore of Studios*”, în „*The Oxford Dictionary of the Christian Church*”, ed. by F.I. Cross, London, 1966, p.340; Irénée Hausherr S.J., „*Saint Théodore Studite, L'home et l'ascete*”, Roma, 1926, p.180; Egender N., „*La priere des Heires*”, Chevetogne, 1975, p.39-46; Skaballanovici M., „*Tolkovyj Tipicon*”, 3 vol., Kiev, 1965; Arhim. Athanasie Dinică, „*Sfântul Teodor Studitul, viața, activitatea și operele sale*”, București, 1940, 180 p., etc.

⁴ Triod, Canonul din Sâmbăta lăsatului sec de carne, p. 25-34.

⁵ Acest canon, în care se face pomenirea tuturor celor din veac adormiți și în special a celor morți în diferite tipuri de moarte năprasnică a servit ca sursă de inspirație pentru pătrunzătoarea rugăciune de pomenire a morților din rânduiala Liturghiei. Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, „*Liturgica specială*”, București, 1980, p. 63-64.

Sfântul Teodor Studitul are și câteva stihiri pe care le găsim în Mineiele lunilor septembrie, octombrie și decembrie. Tot lui îi este atribuit și Canonul de umilință de la Acatistul Domnului nostru Iisus Hristos.⁶

*Sfântul Iosif Studitul*⁷ a compus canonul Utreniei din Duminica Fiului Risipitor. Este un canon complet, străbătut de la un capăt la altul de un stăruitor îndemn la pocăință: "Suspină acum, suflete al meu preaticăloase și strigă lui Hristos: Doamne, cel ce ai sărăcit de a Ta voie pentru mine, însuși Tu mă îmbogățește pe mine cel sărăcit de toată fapta bună, cu bogăția bunătăților, ca un singur bun și milostiv".⁸ Pentru Săptămâna lăsatului sec de brânză a compus canoane triodice la Utreniile de luni, marți, miercuri, joi și vineri, precum și canonul complet din vinerea aceleiași săptămâni. Pentru Duminica lăsatului sec de brânză are o stihiră la "Doamne, strigat-am..."

În Săptămâna I din Postul Mare găsim, luni la Utrenie, o stihiră la sedelne și un canon triodic, marți și miercuri câte două stihiri la "Doamne, strigat-am...", iar joi la Utrenie un canon triodic și două idiomele la Vecernie; vineri o stihiră la sedelna Utreniei. La Vecernia de Duminică seara găsim două stihiri la "Doamne, strigat-am..."

În Săptămâna a II-a din Păresimi, Sfântul Iosif semnează :luni, marți, miercuri și joi câte un canon triodic la Utrenie și câte două stihiri la Vecernie; vineri la Utrenie un canon triodic și sâmbătă un canon patrucântare. La Duminica a II -a din Post avem două stihiri la Vecernie.

În Săptămâna a III-a, Triodul moștenește de la Sfântul Iosif următoarele producții imnografice: luni la Utrenie, o stihiră, un canon triodic și două stihiri la Vecernie; marți la Utrenie o stihiră și altele două la "Doamne, strigat-am...", miercuri și joi câte o stihiră și un canon triodic la Utrenie și câte o stihiră la Vecernie; vineri la Utrenie o stihiră și un canon triodic; sâmbătă la Utrenie un canon patrucântare. La Duminica a III - a din Păresimi găsim două stihiri la "Doamne, strigat-am..."

Săptămâna a IV-a din Postul Mare: luni, miercuri, joi și vineri câte o o stihiră la sedelnele Utreniei; marți și joi la Utrenie câte un canon triodic; sâmbătă la Utrenie un canon patrucântare. În Duminica a IV - a, Sfântului Iosif îi sunt atribuite două stihiri la "Doamne, strigat-am..."

Săptămâna a V-a din Postul Mare: luni la Utrenie cele două rânduri de sedelne și un canon triodic iar la Vecernie două stihiri; miercuri la Utrenie o stihiră, un canon triodic și două stihiri la Vecernie; joi o stihiră la sedelnele Utreniei; vineri, un canon triodic; sâmbătă un canon al Născătoarei de Dumnezeu și un canon patrucântare la Utrenie.

⁶ Pr. Petre Vintilescu, „Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească” p. 366 și 368.

⁷ Între creațiile imnografice ale Sfântului Iosif Studitul (+ 830) pe care le găsim în Triod se disting două grupe: o serie completă de canoane și stihiri pentru zilele săptămânii, dublând seria lui Teodor Studitul și respectiv, o serie completă de piese imnografice pentru duminici destinate doar să supli menteze lacunele lăsate de imnografiile anterioare. Cf. Joachim Beckmann, „Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes”, Carl Bertelsmann Verlag, Dusseldorf, 1956, p.37 și Lattke Michael, „Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie”, Freiburg, 1991, p.53.

⁸ Triod, Canonul Duminicii Fiului Risipitor, Cântarea a IX -a, glasul al II-lea, p. 21.

În Săptămâna a VI-a: luni, marți, miercuri și joi câte două stihiri la "Doamne strigat-am..."; marți, miercuri, joi și vineri câte o stihiră și un canon triodic la Utrenie. Tot Sfântului Iosif Studitul îi aparține și sedeauna de după Cântarea a treia a Canonului cel Mare a Sfântului Andrei Criteanul.

După cum se poate observa și din consistenta înșiruire de date imnografice, Sfântul Iosif Studitul este considerat unul dintre cei mai fecunzi imnografi bizantini, lui atribuindu-se un număr de aproximativ 210 canoane.⁹ Din punct de vedere literar, opera sa imnografică este considerată superioară celei a fratelui său, Sfântul Teodor Studitul.¹⁰

Sfântul Andrei Criteanul¹¹. Cea mai importantă compoziție imnografică a sa este Canonul cel Mare sau Canonul de Pocăință, alcătuit din 250 de tropare sau strofe scurte. El se cântă sau se citește fragmentar luni, marți, miercuri și joi în prima Săptămână din Păresimi și în întregime la Denia de miercuri seara în a V-a Săptămână a Postului (Utrenia de Joi dimineața). Canonul este "înainte de toate expresia unei experiențe tainice în Hristos"¹² iar ideea lui fundamentală este învățătura că la temelia actului de pocăință, trebuie să stea întotdeauna smerenia: "Hristos s-a făcut om împreunându-se cu mine prin trup și taote câte sunt ale firii, cu voia le-a plinit, afară de păcat, arătându-ți ție, o suflețe, pilda și chipul smereniei sale".¹³ Canonul a fost prezentat de autorul însuși, împreună cu "Viața Cuvioasei Maria Egipteanca" scrisă de Sfântul Sofronie al Ierusalimului, la Sinodul VI Ecumenic.¹⁴

Sfântului Andrei Criteanul îi mai aparține în Triod un canon complet la Utrenia de miercuri din Săptămâna lăsatului sec de brânză, un canon complet la Pavecernița Sâmbetei lui Lazăr și un canon patrucântare la Pavecernița din Duminica Floriilor. În Săptămâna Patimilor mai întâlnim luni, marți, miercuri și joi la Pavecerniță câte un canon triodic.

Casia Monahia¹⁵. S-a născut în anul 810, într-o familie de neam ales. Era deosebit de înzestrată, inteligentă, frumoasă și cultă. S-a călugărit și a zidit chiar o mănăstire

⁹ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 122-123.

¹¹ Sfântul Andrei Criteanul a fost unul dintre cei mai străluciți compozitori de canoane. A redactat în jur de 70 de canoane imnografice. Semnul distinctiv al vechimii imnelor sale este faptul că nu omite niciodată oda a doua în canoanele sale. Mai mult, el citează literal textul scripturistic în irmoasele sale și păstrează tema odei în tropare, obicei ce se va pierde treptat la autorii următori. Vezi T. Chzdes, „*Andreas ho Kretes ho protos kanonographos*”, Atena, 1949, p.500-502, la Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p.399.

¹² Mitrofan Băltuță, „*Gânduri pe marginea canonului alcătuit de Sfântul Andrei Criteanul*”, M.M.S., XLVII (1971), 3-4, p. 260.

¹³ Triod, Joi în Săptămâna a V - a, Cântarea a IX-a, glasul al 8-lea, p. 375.

¹⁴ Dr. V. Mitrofanovici, „*Liturgica*”, p. 316.

¹⁵ Referitor la personalitatea și opera imnografică a Monahiei Casia se pot consulta următoarele lucrări: Ilse Rochov, „*Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*”, Berlin, 1967, p.19-31; Sir Galahad, „*Von Kaisern, Engeln und Eunuchen*”, Leipzig-Viena, 1936, p.133-134; Charles Diehl, „*Figuri bizantine*”, trad. Ileana Zara, București, 1945, p.97-98; Mitropolitul Nicolae Corneanu,

care îi poartă numele. Activitatea imnografică și-a desfășurat-o în timpul împăraților Teofil (829-842) și Mihail (842-867).

A scris frumoasa stihiră idiomelă (Slavă... Și acum...) de la Stihovna Utreniei de miercuri din Săptămâna Patimilor (Denia de marți seara): "Doamne, femeia ceea ce căzuse în păcate multe...". La Canonul din Sâmbăta Patimilor se găsec irmoase ale Casiei la odele 1, 3, 4, și 5.

Întreaga imnografie a Casiei se remarcă prin originalitate, spontaneitate și frumusețe, împletindu-se mereu delicatețea simțirii sale cu o adâncă religiozitate.¹⁶

Cosma Melodul. În Triod găsim în sâmbăta Săptămânii a VI - a din Postul Mare un canon patrucântare și un canon complet la Utrenia Duminicii Floriilor; în Săptămâna Sfințelor Patimi, luni, marți și miercuri la Utrenie câte un canon triodic; joi, canon triodic la Denia celor 12 Evanghelii și un canon complet; vineri un canon triodic la Utrenie; sâmbăta odele 7, 8, și 9 din Canonul Utreniei. Mai are imne în Penticostar și în Minee.

Cristofor Protasieritul. A alcătuit un canon complet la Utrenia Duminicii lăsatului sec de brânză.¹⁷

Filotei Kochinos. În Duminica a II -a din Păresimi a alcătuit rânduiala slujbei acesteia, în cinstea Sfântului Grigorie Palama, dascălul său ¹⁸

Gheorghe (Chir Gheorghe). În Triod el a alcătuit un canon la Duminica Vameșului și a Fariseului¹⁹

Sfântul Sofronie al Ierusalimului. Se numără și el printre autorii Triodului, redactând majoritatea idiomelor din Săptămâna Mare²⁰.

Sfântul Ioan Damaschin²¹. A fost unul dintre cei mai mari teologi ai Bisericii de Răsărit și imnografi creștini.²² Din bogata sa operă vom menționa numai pe aceea care se găsește în Triod: în Sâmbăta lăsatului sec de carne, o stihiră la Stihovna

„Poeta creștină Casia” în „Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină”, Timișoara, 1984, p.223; Arhim. Ieronim Motoc, „În Sfânta și marea Miercuri: despre femeia păcătoasă și cântarea Casiei”, în G.B, nr. 3-4, martie-aprilie, 1975, p.254-257, etc.

¹⁶ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*.

¹⁷ Ibidem, *op. cit.*; p. 129.

¹⁸ V. Laurent, „Philothée Kokkinos, Dictionnaire de Theologie Catholique”, t. XII, 2, col. 1498, Paris, 1938.

¹⁹ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*; p. 330.

²⁰ Liste cu creațiile imnografice care-i sunt atribuite în cărțile de cult tipărite găsim la: Follieri, E., „*Initia hymnorum Ecclesiae graecae* (Studi e Testi 211-215 bis)”, Roma, 1966, p. 298-301; Karabinov, I., „Postnaia Triod”, Skt. Petersburg, 1951, p.82-83; Kalistos Miliaras, „*Historike episkopesis ton Triodion, to schedion kai ho katartismos auton*”, Nea Sion (Ierusalim) 29, 1934, p.457-458; Ch. Von Schönborn, „*Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*”, Paris, 1972, p.206, etc.

²¹ Cu privire la creația imnografică a Sfântului Ioan Damaschin se poate vedea: E. Jammers, „*Der Kanon des Johannes Damascenus für Ostersonntag*”, Heidelberg, 1967, p.266; J. Pargoire, „*L'Eglise byzantine de 527 a 847*”, Paris, 1923, p.332; G. Erbiceanu, „*Imnografia până la Damaschin*”, B.O.R., 1883, p.142 și 144; Kallistos M., *op. cit.*, p.503-504, etc.

²² Pr. Prof. I. G. Coman, „*Patrologie*”, București, 1956, p. 291.

Vecerniei și una la Stihovna Laudelor; în Săptămâna I din Postul Mare, vineri, canonul de la Pavecerniță. În Săptămâna a VI - a, sâmbătă, două canoane la Utrenie²³

Ioan Mavropus. Lui îi aparțin cele două canoane complete de la Utrenia sâmbetei din prima săptămână a Postului Mare.²⁴

Leon al VI - lea Înțeleptul (Filozoful). În Triod are prima stihiră la la Stihovna Laudelor Utreniei din Vinerea Stâlpărilor și cinci stihiri idiomele la "Doamne strigat-am..."²⁵

Marcu, episcopul Idruntului sau Marcu Monahul. A compus stihirile celor cinci ode care se cântă la Utrenia din Sâmbăta Patimilor precum și cunoscutele "Capete" (capitole) de reguli tipiconale de lasfârșitul Triodului.²⁶

Nicolae Mărturisorul (Studitul). Îi aparțin patru stihiri la Vecernia Mică a Sâmbetei din Săptămâna I a Postului Mare.²⁷

Nicolae Malaxos. Lui îi sunt atribuite cele patru stihiri dela Vecernia Mică a primei Duminici din Păresimi.²⁸

Simeon Metafrastul. S-a ocupat cu îndreptarea textelor vieților de sfinți. A compus, pentru Triod, frumosul canon de la Pavecernița din Vinerea Patimilor, intitulat: "Canonul pentru răstignirea Domnului și plângerile Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu"²⁹

Sfântul Teofan Graptul. A alcătuit trei canoane la Utreniile din prima Duminică a Postului Mare, miercuri în Săptămâna a IV-a și sâmbătă în Săptămâna a VI -a din Post (numai până la oda a șasea). Vineri, în Săptămâna a V-a, mai există o stihiră la "Doamne strigat-am..."³⁰

Șirul numelor imnografilor care au creații în Triod poate fi completat cu încă multe alte nume precum Constantin VII Porfirogenetul, Teodor Protosikritis, Anastasie Chestorul, Nechifor Vlemidis, etc.

Ultimele contribuții ale imnografilor la cartea Triodului au loc în secolul al XIV-lea, cu ocazia disputelor isihaste. Asistăm acum la introducerea sărbătorii Sfântului Grigorie Palama, la încheierea definitivă a ciclului duminicilor³¹ și la compunerea de

²³ Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*; p. 102 și 338.

²⁴ *Ibidem*, p. 337.

²⁵ *Ibidem*, p. 125.

²⁶ *Ibidem*, p. 124.

²⁷ *Ibidem*, p. 130.

²⁸ *Ibidem*, p. 131.

²⁹ *Ibidem*, p. 126 și 362.

³⁰ *Ibidem*, p. 376.

³¹ Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p.27.

către Nichifor Calist Xanthopol (+ 1335) a Sinaxarului pentru principalele momente ale Triodului.

În secolul XV pot fi notate încă câteva adaosuri suplimentare: strofele funebre ale Prohodului Domnului cântate în Sâmbăta Mare³².

Definitiv fixat prin prima tipărire la Veneția, în anul 1522, Triodul nu a mai cunoscut alte contribuții ale imnografilor. Zelul duhovnicesc nu se va mai exprima de acum înainte prin creația imnografică ci prin smerita ascultare față de tradiție și prin aprofundarea acestui tezaur care reflectă peste zece secole de experiență ascetică și liturgică³³.

³² Vezi Pr. Prof. Ene Braniște, „Câteva lămuriri în legătură cu vremea săvârșirii Utreniei Sâmbetei celei Mari: Sâmbătă dimineața ori Vineri seara”, M.B., 1956, 4-6, p.47-60 și Nicolae Corneanu, „Prohodul Domnului în traduceri românești”, M.B., 1956, 4-6, p.60-66.

³³ Makarios Simonopetrul, *op. cit.*, p.28.

MISCELANEEA

ECLESIOLOGIA PROTESTANTĂ DIN PERSPECTIVĂ
ORTODOXĂ ÎN SCRIERILE PR. PROF. DR. ISIDOR TODORAN

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. Protestant Ecclesiology on Orthodox View in Priest Professor Doctor Isidor Todoran's Writings. Priest Professor Isidor Todoran, doctor of Theology and Philosophy granted an exquisite attention in his works to the problems of ecclesiology and the protestant position regarding these problems. In some studies he critically analyses the position of Dialectical or Crisis Theology's protagonists Karl Barth and Emil Brunner and also the position of other contemporary theologians.

In Protestantism, the notion of Church was somehow emptied of its specific content, remaining almost only a name given to the Christians' community, not being considered anymore an infallible authority for keeping, transmitting and interpreting the Revelation and an organ of salvation. The reformers' opposition to the Roman-catholic ecclesiology led to a kind of ecclesiological nominalism.

Although they reject sacramental hierarchy, which would interpose between the faithful and Christ, the Protestants can not dispense with church servants, resorting to the separation between *sacerdotium* and *ministerium*.

Apostolic succession of a capital importance for Church's life, must be understood as doctrinal succession, the identity of always of Church with Apostles' teaching regarding the spiritual succession of those who have the capacity and the right to ordain.

The protestant extremist thesis of Church's invisibility, Pr. Todoran says, is theoretically affirmed, but it can not be sustained practically, because it would have led to the dissolution of protestant communities themselves, thus even the reformers establish certain signs and through them the real Church can be recognized.

The Church is a community and an institution, too. Its institutional fundament is Christ.

Contemporary protestant Theology raises the problem of Church, the concept of Church being to receive a new value.

Protestantism's new ecclesiological orientation is crowned by the conception of Church as Christ's Body. Thus it overtakes the initial protestant conception of Church as sum and also the Roman-catholic conception of Church as institution, getting closer the old ecumenical conception of Church as organism. There can be noted the tendencies of affirmation of an ecclesiological realism, of recognition of the actual visible Church and of the distinct position, the church's servants have.

These do not represent the official conception of Protestant Church. It does not mean the abandonment of the old and well-known protestant principles and they can not be found in a unitary, concentrated formula, but they are scattered in different writings by protestant theologians.

The Protestants do not admit the Mystery as Church as Mystery of Christ, maintaining a distance between mystery of the salvation and Church's nature.

Pr. Prof. Univ. Dr. Isidor Todoran (1906-1985), licențiat al Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj (1929) și al Universității din același oraș, Facultatea de Filosofie (1930), doctor în Teologie (Cernăuți, 1935) și Filosofie (Sibiu, 1942) a fost titularul catedrei de Teologie Dogmatică la Academia Teologică, respectiv Institutul Teologic din Cluj (1939-1940 / 1949-1952) și prorector (1949-1952), iar după desființarea samavolnică a acestei instituții, la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu (1952-1976) și rector între 1969 și 1976, coautor al manualului universitar în două volume de Teologie Dogmatică și Simbolică (1958) a acordat o deosebită atenție în lucrările sale problemelor de eclesiologie și pozițiilor protestante în legătură cu acestea, învățătura despre Biserică constituie una din temele majore ale creației sale teologice.

Biserica este în același timp văzută și nevăzută. Văzută pentru că este pe pământ, are membri, ierarhie, mărturisire de credință, cult, canoane și rânduieli văzute și nevăzută pentru că este în cer și pentru că are cap nevăzut (Hristos), harul Duhului Sfânt din ea, membri trecuți din viața aceasta, legătura duhovnicească a membrilor ei și a acestora în comun cu Capul, nevăzute sunt. "În eclesiologia protestantă situația este mai deosebită pentru că acolo noțiunea de Biserică a fost oarecum golită de conținutul ei specific, rămânând aproape numai un nume dat comunității credincioșilor".¹ Protestantismul taie orice legătură a omului cu așa-zisa Biserică nevăzută, nemaifiind considerată autoritate infailibilă de păstrare, transmitere și interpretare a Revelației și organ al mântuirii.

Reformatorii, îndeosebi Luther și Calvin în opoziția lor dusă prea departe față de eclesiologia romano-catolică, după care ființa Bisericii se pierdea într-o structură eclesiastică exterioară, adică în forme exterioare sau în spatele acestora, susțin că Biserica adevărată este nevăzută. Biserica este compusă din credincioși, dar credincioșii adevărați (sfinți) sunt cunoscuți doar de Dumnezeu, necunoscându-se nici chiar între ei, fiindcă lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu este nevăzută și efectul acestei lucrări în suflete este credința. Întrucât numai Dumnezeu este acela care așează credința în suflete, credința fiind singura, prin care cineva se încorporează în Biserică, iar aceasta, Biserica, creație a cuvântului divin este firește nevăzută. "Urmărind eliberarea spiritului de orice autoritate exterioară și restabilirea autonomiei conștiinței, prin tăgăduirea oricărei autorități, care s-ar putea interpune între credincioși și Mântuitorul așa cum înțelegea ierarhia romano-catolică să se interpună. Reforma ducea în chip firesc la doctrina despre Biserica cea invizibilă, lipsită de o structură exterioară, vizibilă, care să-i fie constitutivă, esențială. Se ajunge astfel la un fel de nominalism eclesiologic, după care Biserica, în calitate de organism distinct de credincioșii pe care îi cuprinde, nu este decât un nume. De altfel, Protestantismul consecvent mărturisind că se mântuiește exclusiv prin credința personală de Dumnezeu așezată în sufletul fiecărui credincios, se poate dispensa de orice realitate bisericească obiectivă și supraordonată lui, care i se pare că i-ar întrerupe oarecum legătura personală directă cu divinitatea".²

¹ Pr.Prof. Dr. Isidor Todoran – *Aspecte eclesiologice* în "Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1961, p. 429.

² *Ibidem*, p. 430.

Teza protestantă extremistă a invizibilității Bisericii, spune Pr. Todoran este afirmată teoretic, dar nu se poate susține practic pentru că ar fi condus încă de la început la destrămarea comunităților protestante înseși. Se poate observa că Luther stabilește anumite semne după care să poată fi recunoscută adevărata Biserică.

Confessio Augustana, cartea simbolică fundamentală luterană, avându-l ca autor pe Philip Melancton dă următoarea definiție Bisericii: "Biserica este comunitatea sfinților în care se învață curat Evanghelia și se administrează corect Tainele. Iar pentru adevărata unitate a Bisericii este suficientă consimțirea la învățătura Evangheliei și la împărțirea Tainelor".³

Melancton evoluează spre concepția unei Biserici vizibile în care se păstrează învățătura și se câștigă mântuirea, întrucât este constituită din oameni trăind pe pământ și are un magisteriu predicator al cuvântului dumnezeiesc și al Evangheliei. Biserica este astfel și *societate de lucruri exterioare și rituri*, supusă legilor sociale și cuprinzând aici și cultul și disciplina bisericească, dar aceasta nu-i nota ei veritabilă, ci caracterul ei adevărat de Biserică, Trup al lui Hristos, îi dă constituția ei exterioară, deci nevăzută. "societate a credinței și a Duhului Sfânt în inimi".⁴

Când se referă la Biserică termenii *văzut și nevăzut* au un sens mai complex. Cele nevăzute ale Bisericii devin evidente pentru cei progresați duhovnicește, ele se văd cu ochii duhovnicești, nu cu cei naturali, ele sunt văzute, dar în alt fel decât lucrurile fizice. "Pentru acesta (cel înaintat în viața duhovnicească) elementul văzut în Biserică e un simbol, adică un transparent al elementului nevăzut, dumnezeiesc. Viața Bisericii este simbolică, conținând în ea și în manifestările ei dumnezeiescul, fiind pătrunsă de dumnezeiesc... credinciosul știe care acte și manifestări au calitatea de simbol al dumnezeiescului și deci știe unde este Biserică... Revărsarea aceasta a dumnezeiescului în actele văzute ale Bisericii și în cele corespunzătoare ale credincioșilor sfințește și latura văzută a existenței".⁵

În Biserică se realizează comuniunea omului cu Dumnezeu, "protestanții nu au dreptate când socotesc că e posibilă o comuniune a omului singular cu Dumnezeu și deci o mântuire a acestuia, Biserica fiind totalitatea unor astfel de monade dispersate, ce comunică exclusiv cu Dumnezeu".⁶

Numirea de Biserică apare în două sensuri: în sens larg și în sens restrâns, la teologii luterani, observă autorul: "În sensul cel mai larg Biserica este societate exterioară cuprinzându-ne pe toți, în sens restrâns, adevăratul sens, Biserica se compune numai din credincioșii și dreptii veritabili (sfinți) care sunt creștini și cu numele și de fapt acestea constituie creștinătatea spirituală sau interioară".⁷

³ *Confessio Augustana*, art. VII în *Die Symbolischen Bücher der evangelisch – lutherischen Kirche*, editor I.T. Müller, Gütersloh, 1928, p. 40.

⁴ *Apologia Confessionis Augustanae* în *Ibidem* p. 152.

⁵ Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Ioan Petreună, Pr. Prof. Isidor Todoran – *Teologia Dogmatică și Simbolică* (T.D.S.), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, vol. II, p. 781.

⁶ *Ibidem*, p. 776.

⁷ Pr.Prof.Dr. Isidor Todoran – art. cit., p. 431.

În conformitate cu învățătura ortodoxă însă "la Cincizecime prin Duhul Sfânt ființa suprafirească, harismatică a Bisericii, pătrunde fără a se schimba în cursul real al vieții, de aici în istorie, dându-i un nou conținut îmbrăcând formă concretă de organism social și corespunzând astfel structurii naturii omenești".⁸

Datorită obișnuinței noastre de a privi totul în mod individualist apare greutatea noastră de a înțelege reala împreună-existență cu Hristos în Biserică, "conform acestui mod de a privi, Hristos apare ca un individ, iar creștinii ca alți indivizi despărțiți de Hristos prin mai multe veacuri. Dar realitatea încorporării în Hristos este alta... Credinciosul încorporat în Hristos nu mai duce o existență separată, strict individualizată și închisă în sine ci o existență de mădular al Trupului lui Hristos. Prin aceasta, ceea ce se petrece cu Capul și cu cel dintâi născut ne privește existențial și pe noi, pe credincioși".⁹

Biserica nu este doar comunitate ci și instituție sfântă de Dumnezeu voită și așezată așa, cu norme de viață de la Dumnezeu, cu slujitori anume puși și cu rânduieli de origine divină referitoare la învățatură, conducere și împărtășirea harului mântuitor.

Temeiul instituțional al Bisericii e Hristos: "Biserica nu e o instituție în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos și supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituție ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituție plină de Hristos... ca instituție în care trebuie săvârșite Tainele, ca mijloace obiective ale harului, în care trebuie aplicate poruncile Domnului și învățătura Lui păstrând-o neschimbată, în care oamenii trebuie ajutați în slăbiciunile lor de fiecare clipă, Biserica trebuie să aibă organe speciale, însărcinate și împuternicite cu aceste funcțiuni, înzestrate cu autoritate divină pentru săvârșirea unor acte de caracter obiectiv și divin sau sacramental".¹⁰

Pr. Todoran respinge conceptul protestant de Biserică – sumă: "Biserica nu-i numai suma credincioșilor. Dacă ar rămâne numai la sumă s-ar asemena mai degrabă cu o simplă îngrămădire de crengi, nu cu ceva organic și viu".¹¹

În studiul intitulat *Aspecte ecclesilogice* este analizat volumul *Ein Buch von der Kirche* (O carte despre Biserică) Göttingen, 1951, trad. de Gerhard Klose, publicat de Gustav Aulen, Anton Fridrichen, Anders Nygren, Hjalmar Linderth, Rongar Bring în colaborare cu alți teologi suedezi, cuprinzând studiile:

- Anders Nygren – *Corpus Christi*
- Anton Fridrichien – *Mesia și Biserica*
- Idem – *Comunitatea neotestamentară*
- Hugo Odeberg – *Individualismul modern și ideea de Biserică în Noul Testament*
- Erik Sjöberg – *Biserică și cult în Noul Testament*

⁸ Idem - *Considerații ecclesilogice* în "Mitropolia Ardealului", nr. 1-2/1958, p. 102.

⁹ Idem – *Aspecte...*, p. 426.

¹⁰ T.D.S. II, p. 779.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – art. cit., p.440.

- Olof Linton – *Biserică și oficiu în Noul Testament*
- Nils Johansson – *Cine aparține Bisericii creștine originare*
- Hjalmar Linderth – *Dogma despre Biserică*
- Ruben Josephson – *Oficiul Bisericii*
- Anders Nygren – *Biserică și stat*
- Episcop Gustav Aulen – *Biserică și ordine de drept*
- Idem – *Unitatea Bisericii*

Deși observă că mai multe idei referitoare la Biserică din scrierile teologilor protestanți contemporani se apropie de cele ortodoxe și uneori chiar concordă cu aceste tendințe ce pot fi considerate ca marcând puncte de apropiere între marile confesiuni creștine prin accentuarea ideii de Biserică – realitate supraindividuală, a oficiului bisericesc, îndeplinit de cei ce propovăduiesc cuvântul lui Dumnezeu și săvârșirea Sf. Taine, autorul își exprimă părerea de rău că: “nu putem înregistra nimic pozitiv în ce privește recunoașterea preoției speciale, sacramentale în Biserică”.¹² Preotul așezându-se nedorit și nerânduit între Dumnezeu și credincios l-ar separa pe acesta de Tatăl ceresc și ar împiedica întâlnirea lor, în timp ce pastorul, predicatorul sau laicul și-ar avea cuvântul oarecum asistat de Dumnezeu care ar face de fiecare dată din cuvântul lui excluderea preotului de la această favoare divină rezervată exclusiv celor mai sus menționați. Pentru această afirmație nu cunoaștem însă nici un temei în Sf. Scriptură.

Știut este faptul că Biserica în întregime, până la Reformă a avut preoția specială, harică și, opinează autorul că Dumnezeu n-a putut îngădui ca Biserica să persiste în greșeală timp de 15 secole și până în zilele noastre în cea mai mare parte a creștinătății, iar adevărul biblic, evanghelic să fie restabilit de reformatori. Căci Mântuitorul a făgăduit să rămână permanent cu Biserica (Mat. 28, 20), iar Duhul Sfânt, Duhul adevărului o va conduce la tot adevărul (In. 14,15; 15,26; 16,13).

Protestantismul nu se poate dispensa de slujitorii bisericești, dar tăgăduiește ierarhia de instituire divină, recurgând la diferențierea între sacerdotium – ce aparține de drept divin tuturor credincioșilor prin Botez și ministerium – încredințat de comunitate persoanelor anume pregătite și potrivite pentru aceasta.

În protestantism întreaga realitate a întâlnirii cu Dumnezeu se constituie prin intermediul cuvântului, adresat de Dumnezeu către noi. Acest cuvânt este purtător de har și creator de comunitate. “Cel ce mărturisește că mântuirea se câștigă exclusiv prin credința personală așezată de Dumnezeu în suflet, acela se poate dispersa fără nici o pierdere de orice realitate bisericească obiectivă și supraordonată lui, mai ales dacă i se pare că aceasta i-ar putea întrerupe sau slăbi legătura personală, directă cu Dumnezeu. Poate că acesta să fie unul din principalele motive pentru care teologia protestantă nu s-a străduit îndeosebi să elaboreze o eclesiologie mai dezvoltată și mai încheată”.¹³

¹² Idem – *Noi orientări eclesiologice în Protestantism* în “Ortodoxia” nr. 2/1966, p. 291.

¹³ *Ibidem*, p. 286.

După învățătura ortodoxă însă credinciosul este membru al Bisericii întrucât este scos din lumea păcatului și a morții și introdus în Trupul lui Hristos, iar acesta nu ia ființă prin adunarea credincioșilor, ci el există ca realitate vie. "Spiritul Noului Testament este opus concepției individualiste. Hristos nu este simplă persoană individuală, ci realitate vie și permanent centru al Bisericii Sale, după cuvântul Apostolului I Cor. 12, 27".¹⁴ Vorbind despre apostolicitatea Bisericii Pr. Prof. Isidor Todoran afirmă că Hirotonia și lanțul ei neîntrerupt de la Apostoli este de o importanță hotărâtoare pentru caracterul apostolic al Bisericii.

Poziția ortodoxă este că Biserica e apostolică "având plenitudinea harului hirotoniei ca mijlocitor al harului celorlalte Taine și învățătura revelată de la Apostoli".¹⁵ În cadrul Tainei Hirotoniei "harul se transmite prin punerea mâinilor, dar el nu-și are izvorul în cel ce pune mâinile ci în Dumnezeu".¹⁶

Hristos este prezent personal și activ în Biserică prin Duhul Sfânt cum era în și cu Apostolii. Domnul vine la noi prin intermediul apostoliei Bisericii, nu se poate ajunge la Domnul cu ocolirea Bisericii apostolice. Întâlnirea credincioșilor cu Hristos poate avea loc deci numai în Biserică. Scara care îl conduce pe credincios la Dumnezeu este în interiorul Bisericii.

Asemenea altor teologi ortodocși contemporani, Pr.Prof. Todoran înțelege prin succesiunea apostolică succesiunea doctrinară, identitatea de totdeauna a Bisericii cu învățătura Apostolilor, legată de succesiunea spirituală, lanțul neîntrerupt a celor ce au capacitatea și dreptul de a hirotoni. Aceasta este o importanță capitală pentru viața Bisericii. O ierarhie care nu se găsește în lanțul neîntrerupt al succesiunii apostolice nu este și nici nu poate să fie ierarhia bisericească, instituită de Iisus Hristos".¹⁷

Nota constitutivă a adevăratei Biserici este succesiunea apostolică, care se păstrează nestrucată prin Hirotonie. Săvârșitorii Sf. Taine și cei ce propovăduiesc totodată Cuvântul lui Dumnezeu nu sunt delegați sau instituți în această demnitate de cei ce ascultă, ci de Domnul în Duhul Sfânt cf. F.Ap. 20, 28, căci "apostolicitatea se manifestă în punerea în lucrare a puterilor Bisericii (sfințitoare, învățătoare și conducătoare), în oficiul spiritual bisericesc. Nici credinciosul singular, nici comunitatea de credincioși nu dețin adevărul creștin, ci trebuie să și-l însușească mereu prin slujirea celor investiți cu putere bisericească în Sfintele Taine și propovăduire".¹⁸

Biserica nu descoperă adevăruri noi, ci păstrează, transmite, formulează și interpretează adevărul revelat, care are adâncimi nesfârșite și reliefația lui este o misiune ce niciodată nu se poate spune că s-a încheiat. Duhul Sfânt îndeplinește această lucrare specială în Biserică prin ierarhie, iar aceasta nu deține magisteriul învățăturii printr-o delegație primită de la masa credincioșilor. "Întreaga lucrare de

¹⁴ *Ibidem*, p. 301.

¹⁵ T.D.S. II, p. 788.

¹⁶ *Ibidem*, p. 911.

¹⁷ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Apostolicitatea Bisericii* în "Mitropolia Ardealului", nr. 3-6/1962, p. 321.

¹⁸ *Ibidem*.

înțelegere și interpretare a Bisericii are un caracter de sinergie. Ierarhii nu așteaptă mecanic lucrarea Duhului Sfânt în Sinoade, ci lucrează cu puterile lor omenești cercetând, discutând. Duhul Sfânt nu suprimă lucrarea omenească, ci o întărește și o înalță la tot adevărul.”¹⁹

În studiul intitulat *Noi orientări eclesiologice în Protestantism*, Pr. Prof. Todoran analizează critic concepția eclesiologica a celor doi corifei ai Teologiei dialectice sau a crizei: Karl Barth (1886-1968) și Emil Brunner (1889-1965) și a altor teologi.

Eclesiologia protestantă s-a format în contrast cu cea romano-catolică, dar Protestantismul își însușește învățătura despre însușirile Bisericii așa cum rezultă din Simbolul credinței (unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea). Barth subliniind elementele comune ale acestor eclesiologii

Autorul observă că Barth, teologul cel mai reprezentativ al Protestantismului contemporan, consideră că împărțirea în Biserică văzută și Biserică nevăzută, specific protestantă nu trebuie să pună la îndoială sau să distrugă unitatea Bisericii, pune accentul pe vizibilitatea Bisericii, deși aceasta se definește drept comunitate a sfinților, afirmă că și teologia Protestantă mărturisește formulele patristice:

- ubi Ecclesia ibi et Spiritus Dei et ubi Spiritus dei illic Ecclesia (Sf. Irineu)
- extra Ecclesiam nulla salus (Sf. Ciprian)
- ego Evangelio non crederem nisi Ecclesiae catholicae me comoveret auctoritas (fer. Augustin),

amintește pe Luther care numește Biserica mamă care naște pe fiecare creștin și-l conduce prin cuvântul lui Dumnezeu (Catehismul Mare III, 3) și pe Calvin, care spune *discessio ab Ecclesiae Dei et Christi abnegatio* (Institutio christianae religionis IV, 1,10).²⁰

Karl Barth observă cu privire la ființa și însușirile Bisericii credința, ca factor de cunoaștere este elementul comun al tuturor confesiunilor. Biserica este obiect de credință așa cum mărturisim în Simbolul credinței. “La Karl Barth, spune Pr. Prof. Todoran, aflăm mai multe afirmații – e drept că în formă poate prea puțin precisă – despre Biserică exprimând un spirit patristic ortodox, ca aceea în care în mai multe locuri Biserica este numită Trupul lui Hristos pe pământ sau altele... Dacă însă se merge mai departe în direcția determinării mai precise a conținutului afirmațiilor generale, atunci se accentuează tot mai puternic ideea mai veche protestantă a Bisericii identificate cu comunitatea credincioșilor îndreptați prin credință”.²¹ Mărginindu-se la afirmații generale și utilizând termeni imprecisi teologul protestant lasă locul diferitelor interpretări, el rămâne un adversar al ierarhiei de succesiune apostolică și a caracterului harismatic, sacramental al Bisericii.

Pr. Prof. Todoran enumeră câteva note pozitive ale eclesiologiei lui Karl Barth:

- spiritul favorabil tendințelor ecumeniste
- renunțarea la polemică sterilă

¹⁹ T.D.S. II, p. 783.

²⁰ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Noi orientări...*, p. 289.

²¹ *Ibidem*, p.291.

- căutarea și înfățișarea de elemente comune în eclesiologiile confesionale
- afirmarea hotărâtă a vizibilității Bisericii, deși nu se arată suficient de clar raportul Bisericii văzute cu Biserica nevăzută
- recunoașterea caracterului obiectiv supraindividual al Bisericii, ca întemeiere dumnezeiască, deși nu se încearcă dezvoltarea întregului conținut al noțiunii de Biserică – Trup al lui Hristos.

Toate acestea putând să însemne un pas înainte pe drumul spre unitatea creștină.²²

Emil Brunner vrea să readucă în atenția teologilor ideea originară de *ecclesia* neotestamentară, comunitatea aleșilor lui Dumnezeu, care participă la mântuirea dăruită de Iisus Hristos. Sunt enumerate în studiu cele cinci devieri (caricaturi) ale ideii originare despre Biserică, pe care protestanții o reconsideră: *ierarhic-clericală, ortodox-intelectualistă, pietist-subiectivistă, spiritualist-individualistă și utopic-teocratică*.

Autorul constată deosebirea între Confessio Augustana și concepția lui Brunner în ce privește semnele după care se poate cunoaște adevărata Biserică, nu este vorba despre învățarea dreaptă a Evangheliei și săvârșirea după cuviință a sacramentelor, ci despre prezența lui Hristos în credință. "Adevărata Biserică este numai acolo și ea este pretutindeni acolo, unde Iisus Hristos este prezent prin cuvântul și Duhul Său"²³, drept criterii ale Bisericii sunt enumerate opt note: vestirea cuvântului, mărturisirea dimpreună cu fapta, disciplina bisericească, funcția predicatorială, cultul, crucea (suferință pentru Hristos) și misiunea.

Pr. Prof. Todoran este de părere că "precizările lui Emil Brunner cu privire la vizibilitatea Bisericii sunt vrednice de toată atenția, întrucât ele par să vină ca o așteptată corectură în acest punct al eclesiologiei protestante tradiționale. Brunner recomandă părăsirea terminologiei producătoare de confuzii: Biserică văzută – Biserică nevăzută, pentru că Biserica își exprimă vizibil ființa invizibilă, dar aici vizibilul și invizibilul sunt nedespărțit"²⁴, adevărata Biserică rămâne și pentru el cea invizibilă, iar concepția sa eclesiologică nu o depășește pe cea barthiană.

Potrivit lui Eduard Thurneysen, ființa Bisericii se reduce la comunitatea credincioșilor. Spre deosebire de alte comunități Biserica este comunitatea chemată și purtată prin cuvântul lui Dumnezeu, care este singurul vehicol al harului.

Teologul afirmă și vizibilitatea Bisericii, deși se menține pe linia specific protestantă a invizibilității Bisericii celei adevărate; consecvent cu doctrina Reformei respinge Taina Hirotoniei și afirmă o oarecare autoritate a Bisericii, în concepția lui "pretenția de autoritate proprie a Bisericii este denaturare, este stricăciune a Bisericii, stricăciune specifică romano-catolicismului. Acesta reprezintă cel mai mare pericol de alterare a ființei Bisericii"²⁵.

²² *Ibidem*.

²³ Emil Brunner – *Um die Erneuerung der Kirche*, Gotthelf Verlag, Bonn-Leipzig, 1934, p. 20, cf. Pr. Prof. Isidor Todoran – *Noi orientări...* p. 294.

²⁴ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Noi orientări...*, p. 295.

²⁵ Eduard Thurneysen – *Das Wort Gottes und die Kirche*, Ch Kaiser Verlag, München, 1927, p. 80, cf. Pr. Prof. Isidor Todoran, art. cit., p. 296.

Cu privire la *Anders Nygren*, autorul subliniază ca elemente pozitive revenirea la noțiunea biblică de Biserică-Trup al lui Hristos, cu toate că nu este expusă întreaga bogăție cuprinsă de acest concept paulin, depășirea într-o oarecare măsură a cunoscutului individualism protestant, afirmarea legăturii indivizibile a lui Hristos cu Biserica, în calitatea Lui de Cap al Trupului, căci: "Hristos nu este Hristos numai pentru El singur, ci El este Hristos în calitate de Cap al Trupului Său, Biserica... ceea ce se spune despre Hristos nu se spune despre El ca despre un ins singular, ci ca despre Acela care unește și ține laolaltă în El toată creștinătatea de pe pământ"²⁶ aici teologul suedez apropiindu-se de teoria soteriologică ortodoxă a recapitulării.

Deși *Hugo Odeberg* rămâne pe cunoscuta poziție protestantă, cele două idei importante ale sale cu privire la învățătura despre Biserică: "realismul eclesiologic organicist și prezența unui dar al grației pentru cei ce îndeplinesc slujbe bisericesti, idei care, consecvent urmărite – observă autorul – pot să ducă mai departe la o fericită dezvoltare a eclesiologiei protestante"²⁷

Pr. Prof. Isidor Todoran constată că *Anton Fridrichsen* în două studii publicate în volumul *O carte despre Biserică* afirmă realitatea supraindividuală a Bisericii în care lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt este neîntrerupt prezentă, diferită de o simplă adunare rezultată din voința credincioșilor, caracterul divin al vieții și ordinii Bisericii: "oficiul, cultul divin și Tainele nu sunt orânduirii omenești ci ele sunt cuprinse în voința de mântuire a lui Dumnezeu și de acolo își privesc caracterul lor"²⁸, un comunitarism soteriologic în Biserică și vizibilitatea Bisericii, ai cărei membri se află pe calea desăvârșirii, fără ca prin aceasta să părăsească cadrele Teologiei Protestante.

În studiul *Vademecum teologic barthian*, autorul afirmă că Barth îi atribuie Teologiei un prea mult pentru ea, iar Bisericii un prea puțin: "căci dacă Biserica nu este și infailibilă, cu greu ar mai putea fi numită *Trup al lui Hristos*, cum o numește Sf. Scriptură (Efes 1,23). Dacă ea este mereu supusă greșelii, atunci n-are dreptate Sf. Scriptură care o numește "stâlp și temelie a adevărului" (I Tin 3,15), iar Duhul Sfânt nu mai rămâne pururea cu ea și n-o mai învâță la tot adevărul (In 14,16 – 17, 16, 19). De aceea observăm iarăși o teologie care tăgăduiește Bisericii însușiri pe care i le afirmă Evanghelia, nu vedem cum ar mai putea să poarte cu dreptate calificativul de evanghelică."²⁹

Astfel este evidențiat contrastul între concepția eclesiologică protestantă și cuvântul Scripturii sau raportul incorect Scriptură-Biserică.

În concluzie, contrar concepției eclesiologice protestante expuse în Cărțile simbolice din secolul al XVI-lea, în scrierile reformatorilor sau în lucrările teologilor luterani și reformați moderni și contemporani, Teologia ortodoxă afirmă că Biserica

²⁶ Anders Nygren – *Corpus Christi* în vol. *Ein Buch von der Kirche*, Göttingen, 1951, p. 20, cf. Pr. Prof. Isidor Todoran – art. cit., p.229.

²⁷ Pr. Prof. Isidor Todoran – art. cit., p. 302.

²⁸ Anton Fridrichsen – *Mesia și Biserica* în vol.cit. cf. Pr. Prof. Isidor Todoran – art. cit., p. 303.

²⁹ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Vademecum teologic barthian* în "Mitropolia Ardealului" nr. 11-12/1965, p. 921.

este extensiunea lui Hristos în social, este mediul divin, unde lucrează Hristos prin harul Său, spațiul în care se poate dobândi mântuirea prin repetarea drumului cu Hristos prin Sfintele Taine. "Biserica este câmpul de acțiune al Duhului Sfânt care sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată și din ea ni se comunică nouă... Ceea ce face ca Hristos să se prelungească prin aceste punți care sunt Sfintele Taine în fiecare din noi este Biserica. Biserica e câmpul larg, e mediul vast, în care viețuiește în chip nevăzut Hristos Însuși, prin care ea îl experiază prin Duhul Sfânt. Tainele nu sunt decât actele parțiale prin care se oferă fiecăruia personal viața dumnezeiască a lui Hristos din Biserica".³⁰

Teologia protestantă contemporană pune problema Bisericii, iar interesul crescând pentru eclesiologie determină conturarea unei concepții despre Biserică, diferită de vechea poziție și totodată mai apropiată de cea tradițională. Protestantismul a făcut un important pas înainte în acest sens. Conceptul de Biserică începe să primească o nouă pondere. "Au apărut unele precizări și interpretări referitoare la unele puncte din eclesiologia protestantă, precizări și lămuriri care ar putea să fie numite noi orientări eclesiologice în protestantism, fără a putea fi vorba despre ceva substanțial nou, ci mai mult cronologic nou.

Aceste noi orientări par, pe alocuri să arate o oarecare evoluție față de eclesiologia epocii Reformei, reprezentând totodată – unele cel puțin – azi și puncte de apropiere interconfesională și o manifestare de spirit cu nuanță ecumenistă.

Astfel în cuprinsul acestor noi orientări eclesiologice protestante descoperim unele idei și tendințe care ar putea să favorizeze un dialog interconfesional mai rodnic:

1. O tendință de afirmare a unui realism eclesiologic, deși încă nu se poate vorbi de părăsirea principială a vechiului și cunoscutului individualism protestant.
2. O tendință de oarecare recunoaștere și a vizibilității Bisericii, cu toată menținerea de principiu a invizibilității Bisericii celei adevărate.
3. Afirmarea uneori mai hotărâtă – fie direct, fie subînțeleasă a poziției deosebite și a importanței pe care le are clerul (slujitorii bisericești) în comunitatea bisericească deși însă nu s-a făcut nici un pas în direcția recunoașterii preoției (hirotoniei) ca Sfântă Taină".³¹

Noua orientare eclesiologică a Protestantismului contemporan este încununată de concepția despre Biserică ca Trup al lui Hristos. Ea depășește astfel concepția protestantă inițială de Biserică – sumă și pe cea romano-catolică de Biserică instituție, apropiindu-se de vechea concepție ecumenică de Biserică – organism.

Aceasta nu reprezintă însă concepția oficială a Bisericii Protestante și nu poate fi găsită într-o formulă unitară, concentrată, ci dispersată în diverse opere ale teologilor protestanți. Protestanții nu cunosc Taina Bisericii ca Taină a lui Hristos, menținând o distanță între misterul mântuirii și natura Bisericii.

³⁰ T.D.S. II, p. 768-769.

³¹ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Noi orientări...*, p. 287.

ROLUL PREOȚIMII ROMÂNE DIN NORDUL TRANSILVANIEI ÎN VIAȚA EDUCAȚIONALĂ ȘI CULTURALĂ DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

MARIUS DRĂGOI

ABSTRACT. *The Role of the Romanian Priesthood from Northern Transylvania in the Educational and Cultural Life During the Second Half of the Nineteenth Century.* In the context of the other Transylvanian sites with a long tradition concerning education and culture - such as Blaj, Sibiu or Brașov -, it grows more and more apparent the role of the centers of Năsăud-Bistrița and Gherla as focal points from which the Romanian education and culture spread all over. These sites have a remarkable individuality and their influence was great. In the process of development of these centers, the local Romanian scholars had their role. All outstanding personalities, these intellectuals included among their members many names from the Romanian clergy.

The Romanian priesthood from Northern Transylvania during the second half of the nineteenth century served in different local cultural and academic associations among which ASTRA occupied a chief place. The establishment of some foundations by the priests represents also a cultural achievement, and chief representatives of the Romanian clergy stood out in the cultural life as authors of original works on literary, didactic, linguistic, and theological topics, or as authors of biographies and chronicles.

The involvement of the clergy from the North of Transylvania in the academic and cultural life of the region was essential during all the period of the second half on the nineteenth century. The contribution of the Romanian clergy to the advancement and progress of the Romanians living in this part of the country remains a glamorous page of national history.

După Revoluția de la 1848-1849, în contextul eliberării de sub iobăgia seculară și al desființării Regimentului al II-lea de graniță, și în nordul Transilvaniei ia un puternic avânt dezvoltarea învățământului românesc, fiind cunoscut mai ales acel veritabil fenomen educațional și cultural ce iradia atât de puternic în capitala graniței militare de altădată - Năsăudul. Vechile instituții școlare năsăudene se ridică din cenușă (la propriu și la figurat) sau se reorganizează și apar altele noi, atât de necesare noii etape de stringentă dorință de progres, prosperitate și dezvoltare națională. Au fost abolite vechile constituții medievale ce încătușau politic și social pe români până la 1848-1849, românii au obținut autonomia religioasă, s-au înființat mitropoliile greco-catolică (în 1853) și ortodoxă (1864), accesul la meserii și școlile superioare era neîngrădit, începuse să se ridice o pătură cultă românească ce îngroșa rândurile "intelligenței" române, se instituiau tot mai numeroase fonduri și fundații de interes educațional, cultural și național, în 1861 ia ființă Asociațiunea pentru Literatura și Cultura Poporului Român - ASTRA și apar treptat primele bănci românești și chiar modeste unități cu profil comercial și industrial.

În concernul celorlalte zone transilvănene de tradiție educațional-culturală cum erau Blajul, Sibiu și Brașovul, se disting tot mai mult centrele năsăudean-bistrițene și gherlene ca factor de iradiere a învățământului și culturii românești, cu o personalitate remarcabilă și de mare amploare. La conturarea și dezvoltarea acestor centre din nordul Transilvaniei a contribuit "inteligenta" română din zonă, formată din personalități de excepție, inclusiv din rândul clerului românesc.

Preoțimea română și școala în nordul Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

Importantele centre ale învățământului românesc gimnazial și superior, Năsăudul și Gherla, au concentrat și o "inteligenta" românească, laică și religioasă, deosebită prin forța intelectuală și morală pusă în slujba idealurilor naționale.

La Năsăud, fostul institut militar (Militärerziehungshaus, înființat în 1784) a ars în Revoluție și "grănițerii năsăudeni" au făcut demersurile necesare pentru ridicarea acestei instituții pentru "cultivarea tinerimii regimentelor". În iulie 1850, preoțimea din zonă, prin vicarul Macedon Pop, a înaintat în acest sens o "suplică" guvernatorului Transilvaniei, baronul Wohlgemuth, cu ocazia trecerii sale prin Năsăud. S-a argumentat necesitatea reînființării institutului care a "dat statului și națiunii atâți indivizi folositori", în temeiul recunoștinței imperiale pentru meritele și jertfele foștilor grăniceri și civili "aduse pe altarul patriei și tronului" și - spuneau ei - "dacă nu vom avea și școli mai înalte și industriale ca să ne agonisim și alt mod de traiu - o meserie, un serviciu la jurisdicțiunea civilă, pentru care acum suntem cam nepregătiți - vom fi preste puțin cei mai săraci". Cu toate demersurile făcute, vechiul institut militar nu s-a mai reînființat și clădirea care adăpostea până la 1848 și școala "normală" (*Oberschule*) - înființată în 1770 (latino-germană) - a rămas în ruină și a fost complet distrusă. Școala "normală" (de fapt nu era școală normală în înțelesul de mai târziu de a pregăti învățători, ci o școală primară superioară cu rostul "de a da o bază temeinică celor hotărâți a continua studiile în gimnaziu și academii") - și-a început activitatea în 1849, în 1868 (prin legea școlară) și în 1885 (conform dispozițiilor comisariatului Bánffy), această școală primește denumirea de școală "poporală", neconfesională și "fundațională" (a fondurilor școlare ale fostului regiment de graniță) elementară, cu caracter comunal. Întrucât după 1849 se continua predarea în limba germană, prepozitul Macedon Pop a făcut demersurile necesare pentru predarea în limba română, astfel că din 1861 "s-a întrebuițat în toate afacerile limba română" în această școală.

Vicarul Grigore Moisil a inițiat în 1884 o frumoasă serbare pentru sărbătorirea centenarului acestei școli de unde "a eșit un număr foarte frumos de bărbați aleși și renumiți pentru mai toate branșele". Printre preoții care au slujit această școală se numără și Ștefan Pop, preot în Rebrisoara, profesor de religie în perioada 1861-1865; **Ioan Secuiu**, "catehet" din 1865, după Ștefan Pop și Ioan Nășcuțiu, "catehet" din 1877 până în 1910-1911.

Școlile "triviale" (gimnaziu inferior cu trei clase) ale districtului grăniceresc au fost redeschise după Revoluție, abia în 1851, fiind susținute până în 1848-1849 din "Fondul de provente" (din venitul "regaliilor" sau al drepturilor de cârciumărit etc.) al grănicerilor, iar după 1851 au fost administrate de oficiul financiar al statului austriac, până în 1858, când administrarea acestor școli trece în seama ordinariatelor confesionale:

școlile "triviale" ortodoxe din zona Bârgăului (Prundu Bârgăului) la ordinariatul ortodox din Sibiu, și cele din Monor, Sângeorzu Român, Telciu și Zagra la ordinariatul greco-catolic din Gherla, guvernul având dreptul de "suprainspecțiune", limba de predare rămânând germana, dar era admisă și predarea "altei limbi". În 1861 aceste școli trec din nou în administrarea celor 27 de comune grănicerești, iar în 1872, școlile din Monor și Prundu Bârgăului s-au transformat în școli "normale", ca și cea din Năsăud, cu 4 clase, și școlile "triviale" din Sângeorzu Român, Telciu și Zagra au fost desființate în 1890 prin hotărârea comitetului fondurilor școlare năsăudene. De menționat că predarea religiei se făcea de către preoții locali, la toate școlile "triviale". Din aceste școli au ieșit "buni subofițeri, primari sătești", dar și ofițeri, preoți etc.

În comunele mai mari ale districtului grăniceresc s-au înființat încă din 1826 așa-zisele "școli comunale", susținute din fondurile școlare grănicerești. Multe școli au fost înființate pe timpul vicarului Ioan Marian, ce era și director al acestor școli care au avut apoi de suferit mari distrugereri în timpul Revoluției de la 1848-1849. După redeschiderea lor în 1850-1851, și aceste școli au fost administrate de comandamentul militar, până în 1858, când trec la autoritățile confesionale, respectiv sub administrarea ordinariatului ortodox din Sibiu cele din valea Bârgăului (Prundu Bârgăului, Susenii Bârgăului, Mijlocenii Bârgăului, Josenii Bârgăului, Rusu Bârgăului și Bistrița Bârgăului), iar celelalte din zona grănicerească la Ordinariatul greco-catolic din Gherla. Ordinariatele din Sibiu și Gherla administrau aceste școli prin protopopiatele, respectiv preoții locali.

Școala de fete din Năsăud, înființată în 1826 ca școală de fete germană (*Deutsche Mädchenschule*) era destinată educației fiicelor de ofițeri. După revoluția de la 1848-1849, clerul românesc greco-catolic din zonă reușește să obțină această școală pe seama acestei confesiuni românești, după ce în 1858 instituția a fost reclamată de Ordinariatul romano-catolic din Alba Iulia, sub pretext că în anii precedenți a fost frecventată în majoritate absolută de fetele romano-catolice. După desființarea Regimentului al II-lea de graniță, școala a fost frecventată mai ales de eleve românce greco-catolice și a fost susținută din fondurile școlare grănicerești. "Catehetul" acestei școli era preotul care slujea și la școala "normală" din Năsăud.

În 1837, vicarul Ioan Marian a deschis un curs preparandial pe lângă școala "normală" din Năsăud, de șase luni, pentru a "prepara" (pregăti) învățători, curs redeschis după Revoluție, în 1849, pentru toți cei din nordul Ardealului ce doreau să urmeze această școală (în perioada octombrie 1849 - iunie 1850). Următorul curs s-a ținut în 1855-1856, tot de șase luni. Abia la începutul anului 1859 se înființează Preparandia greco-catolică din Năsăud de doi ani, la stăruința episcopului Ioan Alexi din Gherla. La 9 ianuarie 1859, canonicul de Gherla, Ștefan Bilțiu, a celebrat liturghia festivă de deschidere a școlii. În 1869, preparandia de la Năsăud s-a desființat și a fost transferată la Gherla. Religia a fost predată de "catehetul" Școlii "normale", preotul Ștefan Pop din Rebrîșoara, în 1859, muzica de capelanul din Năsăud, Ioan Lazar. Din 1860, "catehet" era însuși vicarul, Grigore Moisil, retribuit pentru această funcție cu 100 florini anual, iar profesor de muzică era, tot din 1860, preotul Ioan Secuiu, retribuit cu 400 florini anual.

Una dintre cele mai de seamă instituții școlare ale Năsăudului a fost Gimnaziul sau Liceul Grăniceresc. Marele patriot, vicarul Ioan Marian, a făcut demersuri încă din 1820 pentru înființarea unui gimnaziu și chiar a unei academii militare pentru românii

transilvăneni în Năsăud. După Revoluția de la 1848-1849, intelectualii din zonă, în frunte cu clerul românesc, a reluat demersurile pentru înființarea unui gimnaziu cu 4 clase și a unei școli "reale" (profesionale) în Năsăud. În 1862 s-a întocmit de către conducerea fondurilor școlare năsăudene o "Învoire" care pune bazele înființării și susținerii acestui gimnaziu. Printre "bărbații care în prima linie au lucrat pentru realizarea scopurilor" aceste învoiri s-a situat pe primul loc vicarul Grigore Moisil, apoi prepozitul capitular Macedon Pop alături de alți fruntași intelectuali, civili, români, ca: Leontin Luchi - vicecâpitan, Ioachim Mureșianu - președinte de tribunal, Ioan Florian - oficial "fiscal" districtual, Florian Porcius - asesor judecătoresc și apoi vicecâpitan al districtului năsăudean, Nicolae Beșan - prim notar al districtului, Vasile Nașcu - învățător, Vasile Petri - profesor, Alexandru Bohățiel - căpitan suprem al districtului Năsăud ș.a. Toți acești fondatori ai gimnaziului și-au propus ca "de aci încolo Năsăudul are să fie în nordul Transilvaniei un centru de cultură românească, la care să poată alerga și fiul celui din urmă țaran român". Gimnaziul a fost aprobat de împăratul Francisc Iosif I la 3 septembrie 1863. Entuziasmul românilor năsăudeni a fost de nedescris. Intelectualii din conducerea fondurilor grănicerești au stabilit deschiderea cu mare fast a gimnaziului la 4 octombrie 1863, în chiar ziua onomastică a împăratului ("prea bunului nostru imperator"), sub patronajul căruia a fost pus. Au fost invitați la deschidere toți locuitorii din comunele învecinate, preoții, ofițerii pensionați, învățătorii, toți "intelligenții" districtului. În seara zilei de 3 octombrie 1863, "se ilumina întreg opidul", targul și pe edificiul destinat gimnaziului s-a pus inscripția: "Augustului Împărat și Protector Francisc Iosif I și Fundatarilor gimnaziului român Francisc Iosefian, 4 octombrie 1863 - II. Virtus Romana Rediviva. - Patria-Națiunea". Se cântau serenade la conducătorii districtului, teologul Ioan Lazar, din comitetul de organizare a festivităților a ținut un discurs mulțimii adunate în fața edificiului gimnaziului și a mulțumit vicarul Grigore Moisil, învățătorului Nașcu, locotenentului Petru Tanco și altor "vrednici bărbați cari au lucrat și obosit pentru școale, fonduri și administrarea conștiințioasă a acestora". Muzica "grănițarească" și corul școlărilor de la școlile năsăudene au intonat piese și la această adunare. Dimineața zilei de 4 octombrie 1863 a început cu bubuitul tunurilor care să marcheze realizarea unui nou deziderat năsăudean și românesc, ca și muzica, marșurile și cântecele naționale ce se auzeau pe "stradele opidului". Elevii, profesorii și învățătorii de la celelalte școli, adunați în edificiul gimnaziului, au pornit cu stindarde naționale în frunte la biserica greco-catolică unde mai mulți preoți, în frunte cu vicarul Grigore Moisil au "celebrat sfânta liturghie", vicarul ținând "o predică frumoasă, al cărei conținut era potrivit împrejurărilor, " în fața mulțimii adunate din toate părțile. Astfel și-a început activitatea o instituție de renume a Năsăudului. Primul examen de maturitate s-a ținut la 3-4 iulie 1871, fiind de față și vicarul Grigore Moisil. În 1882, "Gazeta Transilvaniei" numea Năsăudul drept "speranța acestui ținut și pe drept cuvânt a națiunii noastre întregi". Elogiază gimnaziul și corpul profesoral, școala normală și încheie cu concluzia că "Toate aeste sunt efluxul frumoaselor sacrificii aduse prin mărinoșii locuitori ai acestui district, cari atât de mult au contribuit în interesul cultural al acestui ținut și în genere spre binele națiunii noastre întregi".

Vicarul Grigore Moisil a participat și la ședința comisiei fondurilor grănicerești, din 1882, pentru proiectul de construcție a edificiului noului sediu al gimnaziului, a

cărui piatră fundamentală s-a pus la 4 octombrie 1887, tot de ziua împăratului, prilej de mare sărbătoare, plină de fast. S-a celebrat Sfânta Liturghie și mulțimea adunată în frunte cu "preoțimea în ornat bisericesc" a mers la locul noului edificiu, "unde s-a făcut sfințirea apei, cu care s-au stropit credincioșii și edificiul". Corpul didactic de la școlile din Năsăud s-a prezentat și la vicarul Grigore Moisil, "ca la reprezentantul patronatului gimnaziului și-l rugară să aducă la cunoștința înaltului tron expresiunile lor de credință". Sfințirea și predarea noului edificiu s-a făcut peste un an, la 4 octombrie 1888, cu prilejul jubileului de 25 de ani de la înființarea gimnaziului.

Primul director al gimnaziului năsăudean a fost vicarul *Grigore Moisil*, personalitate de excepție a nordului Transilvaniei în epocă, născut la 10 ianuarie 1814 în Rodna Nouă (azi Șanț, BN), fiul preotului Vasile Moisil și al Paraschivei Constantin din Ilva Mare. Tatăl provenea dintr-o familie de mici nobili români din Maramureș, Moiş de Biserica Albă, cu diplomă de la Matia Corvinul, din 1471. Grigore Moisil a urmat școala în satul natal, apoi școala "trivială" din Sângeorzu Român, școala "normală" din Năsăud, gimnaziul și teologia la Blaj. A funcționat preot în Tiha Bârgăului, "catehet" la școala "trivială" din Prundu Bârgăului și la 8 martie 1859 a fost numit vicar foraneu al Rodnei, cu sediul la Năsăud, de către episcopul Ioan Alexi al Episcopiei greco-catolice de Gherla, funcție prin care ajunge în fruntea tuturor instituțiilor de învățământ, economice și culturale din ținutul Năsăudului. Devine și președinte al comitetului administrativ al fondurilor școlare ale fostului Regiment al II-lea grăniceresc și director până în 1868 al Gimnaziului năsăudean.

Ca profesor de religie al gimnaziului a funcționat și *Leon Pavelea*, născut în 1838, fiul preotului Petru Pavelea din Salva. Leon a urmat școala "normală" din Năsăud și gimnaziul la Blaj. După un an de studii juridice la Sibiu, urmează seminarul teologic la Gherla, devenind teolog "absolut" (absolvent) după trei ani. Funcționează ca profesor de religie ("catehet") din 1863 la gimnaziul năsăudean, unde s-a remarcat prin sârguință și "conștiențiozitate", astfel că "instrucțiunea a început a progresa din zi în zi". Pentru meritele sale este numit și asesor consistorial, în 1866. Devine director al gimnaziului în 1874 până la moartea sa, în 1890. A fost distins de către episcop și cu titlul de "protopop onorar cu dreptul de a purta brâu roșu".

Ioan Săcuiu a fost, de asemenea, profesor de religie la gimnaziul năsăudean. S-a născut în 1834. A funcționat mai întâi ca profesor de muzică la Preparandia din Năsăud, din 1861 până la desființarea acesteia, în 1869, și profesor de limba maghiară și muzică la Școala "normală" și din 1865 și profesor de religie. La deschiderea gimnaziului năsăudean în 1863-1864, a predat la clasa I limba maghiară și muzica ("cântul").

Un alt profesor al gimnaziului năsăudean, numit din rândul preoțimii, a fost *Ioan P. Papiu*, născut în 1836. A studiat la școala "normală" din Năsăud, la gimnaziul din Cluj și la cel din Blaj, iar teologia la Viena. Este ales profesor la gimnaziul din Năsăud în 1865 și director interimar în 1868, în locul vicarului Grigore Moisil, demisionat, până în 1869, când este numit preot al închisorii din Gherla. A devenit apoi canonic și prepozit capitular de Gherla, directorul Preparandiei din Gherla etc. A publicat mai multe scrieri pe teme religioase.

Profesor "catehet" al gimnaziului năsăudean a fost și *Maxim Pop*, născut în 1838 în Sângeorzu Român, districtul Bistriței, rudă cu prepozitul capitular Macedon Pop și Anchidim Pop, vicar foraneu al Rodnei. A urmat școala primară și apoi cea

“trivială” din Sângeorzu Român, apoi școala “normală” din Năsăud și gimnaziul superior din Blaj, Seminarul Teologic din Gherla și Seminarul central “Sfânta Barbara” din Viena, pe care l-a absolvit în 1865. Tot în Viena urmează un curs “catehético-pedagogic la școala cesaro-regească normală capitală (principală)” și “cursul filozofic”, specialitatea istorie, la Universitatea din Viena. În 1865-1866 este numit profesor provizoriu la gimnaziul din Năsăud și din 1871 “catehet” la clasele inferioare iar din 1875-1876 profesor definitiv pentru istorie-geografie. Pentru merite deosebite, episcopul dr. Ioan Szabo îl numește viceprotopop onorar și asesor consistorial, calitate pe care o deține până la moartea sa, în 1892.

Un alt preot care a slujit gimnaziul năsăudean a fost și *Nicolae Popu*, născut în Agrișu de Sus. A urmat primele 7 clase gimnaziale la Bistrița și ultima la Blaj. Continuă teologia în Seminarul greco-catolic din Gherla și, după absolvire, în 1867, funcționează profesor suplinitor la gimnaziul din Năsăud până în 1873, când va fi trimis preot.

Un eminent profesor de religie al gimnaziului năsăudean a fost și *dr. Ioan M. Lazaru*, născut în 1838 în Năsăud, fiul preotului-cooperator Ioan Lazaru. Absolvă școala “normală” din Năsăud și studiile gimnaziale la Blaj, “cu succes eminent”, teologia la Universitatea din Pesta și studiile superioare teologice la Institutul Augustinian din Viena, devenind doctor în teologie. Cunoștea limbile latină, germană, italiană, elină, franceză, maghiară. Devine profesor de religie și director al gimnaziului năsăudean în 1869.

Ioan Serb, născut în 1841, în Mănăștiur, preot, a funcționat de asemenea ca profesor al gimnaziului din Năsăud. A absolvit școala “normală” din Năsăud, liceul romano-catolic din Cluj și Seminarul teologic central “Sfânta Barbara” din Viena. Comitetul fondurilor școlare năsăudene l-a numit profesor supleant la Gimnaziul din Năsăud în 1869, funcționează în această calitate până în 1873, când, demisionând, este numit preot în Siciu, Sălaj, ulterior devenind preot și protopop în Șomcuta Mare.

Tot în șirul “preoților - cateheți” ai gimnaziului năsăudean se înscrie și *Ciril Deac*, născut în 1848 în Rușii Munți, sat aparținător “graniței militare” de odinioară a Năsăudului. Urmează gimnaziul din Blaj și teologia la Seminarul greco-catolic din Gherla. A funcționat doar un an ca profesor suplinitor la gimnaziul din Năsăud (1873-1874), apoi devine preot în Șieut, protopop al tractului Budacu Român, respectiv vicar foraneu al Rodnei și paroh al Năsăudului (în 1902), până la moartea sa, în 1909.

Dr. Nicolae Maier, născut în Răhău (Sibiu), în 1839, a fost, de asemenea, “catehet” (profesor de religie) pentru elevii ortodocși ai gimnaziului năsăudean, în perioada 1873-1877. A absolvit cursurile teologice ale Universității din Viena, unde a fost promovat doctor în filozofie. Din 1877 devine profesor al Seminarului teologic “Andreian” ortodox din Sibiu, până în 1883, respectiv protopresbiter al tractului Săliște până la moartea sa, în 1898.

Un alt “profesor - catehet” pentru elevii ortodocși ai gimnaziului năsăudean din anii 1874-1878 a fost *Pavel Beșia*. S-a născut în 1847 în Prundu Bârgăului. A urmat gimnaziul în Năsăud, absolvit în 1871, apoi Seminarul teologic “Andreian” din Sibiu. După anii de profesorat (supleant) la Năsăud devine învățător și “catehet” la școlile “fundaționale” grănicerești din Prundu Bârgăului, până la sistarea acestor școli, în 1908-1909.

Printre "profesorii - cateheți" ai elevilor ortodocși de la gimnaziul năsăudean din a doua jumătate a secolului al XIX-lea se numără și *Gregoriu Pletosu*, născut în 1848 în Chintelnic, comitatul Dăbâca. S-a numărat printre primii absolvenți, din 1871, ca și Pavel Beșia, ai gimnaziului din Năsăud. A urmat apoi Institutul teologic "Andreian" din Sibiu, pe care l-a absolvit în 1874, și cursul de filozofie al Universității din Lipsca (Leipzig), absolvit la Budapesta în 1878. Obține și diploma de profesor pentru specialitatea filozofie și limba română la Budapesta, în 1879. În 1878 este numit profesor supleant și "catehet" ortodox, apoi profesor definitiv (în 1882), "catehet" fiind aprobat și de Consistoriul din Sibiu. Funcționează și ca profesor de muzică pentru "cântările bisericesti". Consistoriul din Sibiu îl numește în 1896 protoprezbiter, respectiv, în 1902-1903, asesor consistorial în Senatul școlar. Se pensionează de la gimnaziul năsăudean în 1909, după 31 de ani de profesorat și este numit protopop ortodox al Bistriței.

Gimnaziul năsăudean a fost astfel susținut și de o pleiadă de reprezentanți de renume ai clerului greco-catolic și ortodox.

Gherla, sediul Episcopiei greco-catolice române, a fost, de asemenea, un alt centru de iradiere al învățământului și culturii românești, unde a funcționat Seminarul teologic greco-catolic de trei ani și, din 1869, Preparandia, după desființarea acesteia din Năsăud, având în fruntea acesteia pe eminentul pedagog Vasile Petri, și, după cum am văzut, și pe canonicul și prepozitul capitular Ioan P. Papiu.

Dezvoltarea învățământului românesc din satele nordului Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a beneficiat în ultimul timp de lucrări valoroase semnate de istoricul Simion Retegan, care se adaugă mai vechilor lucrări semnate de Nicolae Albu sau de Teodor Hermann (privind satele ortodoxe). Informații despre școlile sătești se găsesc și în monografiile unor localități apărute odinioară sau mai recent.

Clerul românesc din nordul Transilvaniei susținea astfel și aceste instituții superioare de învățământ românesc.

După eliberarea de sub iobăgie, satele românești, cu preoțimea în frunte, fac demersuri pentru fondarea unor școli și ridicarea unor edificii școlare pe măsura timpului modern ai cărui zori se prevedeau. Sute de sate se trezesc la o nouă viață și-și revendică dreptul de acces la lumină, prin forțe proprii, în pofida realităților economice destul de critice, a recoltelor slabe și a greutăților de tot felul. Mai mult, 1865-1866 și 1870-1873 au fost ani grei de secetă cumplită care au sărăcit multe colectivități rurale. Dascălul însuși nu era adeseori un om "cu carte", acesta nu era plătit decât cu sume modeste și la înțelegere ("învoială") cu satul, cu "senatul scolastic" al obștii în frunte cu preotul.

Când în 1885 protopopul Teodor Hermann prelua această funcție în Dej, "în majoritatea satelor sale [ortodoxe], edificii școlare nu se aflau de loc și învățământul se ținea în case particulare țărănești, în care locuiau și proprietarii acestora, iar în celelalte sate, clădirile școlare erau toate aproape ruinate și așa de mici încât chiar și în comunele fruntașe Măgoaja și Chiuiești, când stătea în picioare în ele ajungeai cu capul la plafonul școalei. În școala din Dobricel nici nu puteai sta în picioare, așa era de joasă". A fost meritul acestui vrednic protopop ortodox al Dejului de a revigora activitatea școlară în zonă de la preluarea funcției sale de protopop. Au fost asigurate salariile învățătorilor, s-au ridicat noi școli, sătenii au asigurat materialul, cărașia, banii necesari, cu multă jertfă, întrucât "poporul era sărac". S-au distins în această

operă de luminare a poporului și preoți ca Vasile Andreu din Coroeni, Victor Cupșa din Măgoaja, Gregoriu Lădar din Chiuești ș.a. Alți preoți au fost chiar suspendați și "dojeniți" de către protopop, autorizat fiind de Consistoriul din Sibiu, cum a fost cazul preoților Vasile Gog din Bobâlna (1894), Dumitru Păltineanu din Ciceu-Hășmaș (1903), Gregoriu Crăciunaș din Ciubanca (1911) ș.a. Numai sub această "presiune, de sus", s-au putut ridica "școalele frumoase din comunele aci amintite. Astfel că în perioada 1890-1916, în toate comunele din protopopiatul ortodox Dej s-au ridicat școli confesionale noi (excepție parohia Muncel).

În protopopiatul greco-catolic al Bistriței, la 1857 funcționau 19 școli, dintre care 11 înființate după Revoluția de la 1848-1849. Numai 9 școli aveau însă local propriu, celelalte funcționau an de an într-o casă țărănească sau alta sau în tinda bisericii și în casa preotului sau a cantorului. Nici un dascăl nu avea studii pedagogice. După șase ani, numărul școlilor a sporit în protopopiat la 20 cu local propriu, doi dascăli erau absolvenți de Preparandie și 4 de gimnaziu.

Existența școlilor confesionale românești era permanent periclitată de către guvernul ungar, care încerca prin legi și prin oficiali zeloși să desființeze cât mai multe instituții ale românilor. În 1868, un pericol se întrededea prin proiectul de lege al Ministerului ungar de culte și instrucțiune. Vicarul Grigore Moisil scria la 21 octombrie în acel an următoarele ordinariatului din Gherla:

"Când din jurnale publice s-a văzut proiectul Excelenței Sale domnului ministru de cult și instrucțiune, a baronului Eötvös, pentru organizarea școlilor populare și crearea de stat neconfesionale, o îngrijire [îngrijorare] forte mare a cuprinsu inimile tuturilor românilor, văzându-și natiunalitatea sa [lor] în pericol și beserica și confesiunea ignorate cu totul. Iară când au înțelesu, că comisiunea de 25 inși însărcinată cu censurarea acelui proiect s-ar fi adresatu cătră corporațiunile de toate confesiunile a-i desemna bărbați de specialitate cu cari să se pună în cointelegere și corespondenția privitoare la acel proiect cu încunjurarea [ocolirea, omiterea] besericilor și acelora carii legalminte sunt îndreptățiți a vorbi în astfelu de obiectu, îngrijirea [îngrijorarea] mai nainte concepute a crescutu și mai tare și i-a întăritu în aceea firmă pervasiune [convingere] că Înaltul Ministeriu de cult, pentru școalele românești nu ar avea intențiune limpede, ci țintește la magiarisarea românilor tocma în școalele lor elementare [...]

Temerea și îngrijirea [îngrijorarea] asta a ajunsu la un gradu foarte mare și în districtul Năsăudului, după ce domnul profesor Octaviu Barițiu a căpătat una scrisoare de la Măritul Ordinariat Episcopesc din Gerla, prin care i se notifică, că dânsul ar fi desemnat presidentului comisiunei de 25 inși, cu care să tracteze în cestiunea proiectului menționatei".

Vicarul Grigore Moisil, arată în continuare că a fost provocat să țină o consultare, conferință cu profesorii și învățătorii locali și roagă Ordinariatul să nu-și ia singur responsabilitatea unei asemenea probleme "așia gravă", întrucât primirea/acceptarea acestui proiect "în loc, fără multă desbatere, cum s-a întâmplat și cu alte proiecte, urmările pentru beserica, confesiunea și națiunea noastră pot fi foarte triste și neplăcute și nu ar fi consult și la timp ca beserica să-și piardă încrederea fiilor săi sufletești și să i se impute ei acele urmări". Propune convocarea sinodului diecezan "în care să aibă și mireni intrare și vot", iar responsabilitatea "să cadă pe sinod, iară

nu pe capii bisericii numai și pe ordinariate”. Mai arată că “Subscrisul și cu alte ocaziuni în cestiuni grave s-a exprimat pentru sinod, în care să aibă intrare și mireni inteligenți...”. Dacă Ordinariatul va trata “o cauză așa gravă numai prin bărbați privați și fără coințelegerea cu clerul și poporul diecezan, lesne se pot înstrăina inimile de către Măritul Ordinariat”, fapt care poate avea urmări imprevizibile “unirii, care ori cu greu seau nice decât s-ar putea îndrepta”, în condițiile în care “metropolia și beserica gr. orientală, recunoscută de autonomă chiar prin legea mai nouă, dein zi în zi se întărește”. Argumentează apoi că romano-catolicii au ținut sinod anul precedent, “orientalii [ortodocșii] vreo câteva înainte și-n acest an congresul confesional”. Așadar, nu ar fi probleme în aprobarea ținerii unui sinod. Se întrebă apoi retoric: “Oare beserica nostre să fie mai dejos și decât a judeilor...? Oare și pre venitoriu să rămână beserica noastră greco-catolică numai coada și adaogatura besericei romano-catolice, prin urmare de toți contemnată? Ar fi un lucru fără soția și nemaiauzitu”. Presupunând că nu s-ar aproba sinodul - scrie vicarul în continuare - “ce poate împiedeca însă pe Măritul Ordinariat ca să nu conchieme consistoriul lărgit spre acest scop, la care să se invite și inteligența [intelectualitatea] mireni?” Arată că sunt membri în consistor “un număr respectaver de bărbați, carii nu debe [trebuie] să poarte titlul de asesor al scaunului episcopesc numai de paradă, ci ca să fie întrebați în cestiuni și obiecte ponderoase bisericești, școlaria și fundaționale, să-și dea votul și părerea sa liberă și fără de a se teme despre urmări neplăcute pentru francheția sa și să conlucre pentru binele beserecei și a scolelor mână în mână cu reprezentanții legali ai poporului greco-catolic, pe a cărui spate jace suportarea sarcinelor și pentru esistenția și subsistenția clerului. Criza temporilor prezenți se poate deslega în favoarea besericei și a clerului mai ușor numai în coințelegere cu poporul, cu credincioșii săi”, iar “tenacitatea besericei”, pe lângă problemele vechi să fie prezentă și în probleme școlare.

La 21 octombrie 1868 s-a ținut conferința anunțată și comunicată de vicar, “într-o cauză școlaria forte momentosă” (stringentă), la care au fost convocați: Leontin Lucchi, vice-căpitan pensionat, Florian Porcius, vicecăpitan activ, Ioachim Mureșianu, președinte de sedrie (tribunal), Maximilian Lica, asesor de sedrie, Ioan Florianu, protofinal, Demetriu Vaida, “actuarius” pensionat, Nicolau Besanu, protonotar districtual, precum și profesori și învățători: Ioan Papiu, profesor și director provizoriu gimnazial, Leon Pavelea, Maximilian Popu, Octaviu Barițiu, Florian Moțiocu, Teodor Dumbrava, Nicolau Popu, Ioanu Marțianu, profesori de gimnaziu și încă 7 profesori și învățători. Nu au participat Florian Porcius, Ioachim Mureșianu, Nicolau Besanu, Ioan Papiu și un învățător, Iacobu Popu.

Vicarul a expus tema conferinței în sensul că episcopul dr. Ioan Vancea a fost provocat de comisia de 25 statuata de Dieta din Pesta să numească un bărbat în privința dezbaterii proiectului lui Eötvös.

În urma dezbaterii se ajunge la următoarea hotărâre:

“Conferința nu poate consemți cu procedura greșită a Dietei dein Pesta de a se informa în un obiect atât de important, precum organizarea școlilor poporali din patria, prin indivizi privați, denumiți în respectivele Ordinariate, fie acei indivizi ori și cine, pentru ca prin procedura acesta se vatămă autonomia beserecei nostre greco-catolice, recunoscută prin legi positive”. Se arată, în continuare, că nu se poate consimți nici la fapta Ordinariatului din Gherla, “prin care procedura Dietei pestane

se aprobă” și organul competent în acest scop este numai sinodul diecezan. Conferința roagă pe vicar “pentru interpunerea sa energică la Ilustritatea Sa Domnul Episcop Dr. Ioan Vanca”, dat fiind gravitatea problemei “și a timpului în care trăim”, când toate bisericile din țară, inclusiv cea evreiască, “se adună în fața noastră în sinod și-și caută în mod legale de interesele lor confesionali și naționali”. Continuarea acestei stări de lucruri “poate avea urmări fatale atât pentru biserica greco-catolică, cât și pentru Națiunea noastră în genere!”.

Dintr-o cerere a parohului și viceprotopopului substitut al Lăpușului, Basiliu Gheție, înaintată forurilor superioare din Gherla, aflăm și date despre ridicarea cu mari jertfe a unor școli din zonă. Astfel, la 9 decembrie 1868, el solicita din Suciul de Sus episcopului Gherlei să fie eliberat din funcția de paroh în Suciul de Sus și notar tractual și numit într-o parohie din tractul Noțigului. La început își expune meritele proprii, de “lucrătoriu în via Domnului”, asumându-și o grea misiune în această parohia situată în mijlocul neamicilor santei uniri”. Astfel, spune el, n-am cruțiatu nici o osteneală ci m-am nisuitu din toate puterile și am folositu toate mijloacele posibile și ertate spre luminarea, învățarea, edificarea și rădicarea moralității decăzute a poporenilor concreziuți grijei mele preoțiești și est modu spre povățuirea lor la dobândirea liniștei sufletești și fericirii cei vecinice”. Astfel “cu mare greutate” și-a convins “poporeni” asupra foloaselor învățământului și - spune el - “mi-a succes a rădica pentru instruirea tinerimii școala comunală, carea fiind pravăzută cu toate mobilele și uneltele de lipsă poate sta față cu orice școală comunală, eară plata docențială o am redicatu la 60 fl. v.a și 42 merție de malaiu în graunție și m-am îngrijitu ca pruncii să cerce [frecventeze] școala regulat și în număr cât mai mare”.

Ca notar tractual și apoi ca viceprotopop “surogat” (substitut) s-a străduit “întru înmulțirea, înflorirea și organizarea” școlilor românești, “astfeliu, în Groși, unde n-a fost școală de feliu, în urma nisuițiilor mele se redică școala nouă și plata docențială s-a statoritu la 60 fl. v.a. și vreo 35 merție de mălaiu; tot asemenea și în Lăpușuulu Romanu se redică școala nouă și poporeni s-au învoitu a plăti învățatoriulu 150 fl. v.a.”.

Totuși, nu-și poate continua activitatea în acest tract și parohie deoarece soției sale nu-i permite sănătatea să locuiască acolo din cauza climei friguroase din “acest ținut montuos”, fiind mereu bolnavă. Altă cauză era că fiind tatăl său “om de 70 ani și neavând alți fii decât pe mine - spune el -, are lipsă de ajutoriu meu, însă fiind io într-o depărtare de 10 mile de dânsul, nu-l pot ajuta, cu atât mai puțin a mă îngriji ca moșia mea să nu se predeze și înstrăineze”. Solicita, așadar, să fie transferat într-o parohie în apropiere de locul nașterii sale și al soției sale, “cumu-i de exemplu și traptul Noțigului, în Selagiu”. Alăturat anexează un atestat de absolvire a facultății teologice a Universității din Viena. Basiliu Gecze, era originar din Lemniu, fiul lui Wolfgang, absolvent al gimnaziului romano-catolic din Cluj la 30 iunie 1862. Totodată este anexată la cerere și o adeverință medicală a soției sale, Maria Pap, de 18 ani.

În 1885, capelanul din Lăpuș apela la episcop pentru a se face demersurile necesare (în special financiare) pentru repararea școlii din Lăpuș. Episcopul dispune la 3 septembrie 1885 ca, “în înțelegere cu preotul de acolo, Vasiliu Filipu”, cu curatoratul bisericesc să se “facă pașii necesari cât mai în grabă ca școala să se repare, putându-se

folosi banii de lipsă spre acest scop și din cassa bisericească, [astfel] ca nu cumva să fie periclitată confesionalitatea scoalei greco-catolice de acolo.

Tot în 1885, la 14 octombrie, episcopul Gherlei dispune protopopului Vasile Pușcariu al Secului (Sicului), din Sântejude, ca școala din Măhal, care potrivit raportului protopopesesc din 1884 nu corespunde prevederilor legii școlare, să fie "adusă la ordine și prevăzută cu rechizite școlare" și cu toate cele stabilite prin lege, tot pentru a nu fi închisă și transformată în școală de stat.

Lipsa învățătorilor calificați a determinat pe unii protopopi să accepte uneori și "improvizații", cu dascăli care aveau o altă calificare și urmau să fie examinați mai târziu din punct de vedere pedagogic. Astfel, la 16 noiembrie 1776, protopopul Alexandru Silași al Bistriței înainta episcopiei din Gherla suplica lui Gherasim Bujoru, fost jandarm cezaro-regesc mai mulți ani, la acea dată "oficial de cerc al Saeului [Șieului]", care dorea să ocupe postul de învățător în Ardan (azi sat al com. Șieu, BN). Protopopul îl propune dascăl, nefiind "altul mai competente", întrucât "suplicantele" se obliga "în restimp de 2 ani a studia și a depune esamen dein scientile pedagogice".

Arhivele Episcopiei greco-catolice de Cluj-Gherla și cele ale Protopopiatului ortodox Dej ne oferă numeroase astfel de documente referitoare la implicarea preoțimii române în viața educațională a nordului Transilvaniei.

Preoțimea română și viața culturală în nordul Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

Încă de la înființarea ei în 1861, Asociațiunea Transilvană pentru Literatura și Cultura Poporului Român - ASTRA a angajat, pentru realizarea idealurilor ei nobile o seamă de fruntași ai inteligenței române din Transilvania, inclusiv din nordul Ardealului. În istoria culturii românești din zona bistrițeano-năsăudeană și someșană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea un rol deosebit îi revine ASTREI, care a militat pentru ridicarea națiunii române în rândul celorlalte națiuni civilizate europene.

Atributele culturii și civilizației reclamau, așadar, antrenarea tuturor forțelor spirituale și creatoare ale poporului, fapt care "cere o perseverență de fier și un sacrificiu din inimă" - cum spunea Șaguna în 1861.

Printre intelectualii români care au solicitat în 1861 Locotenței cesaro-regești transilvane aprobarea de ținere a adunării constitutive a ASTREI se aflau și Macedon Popu, prepozit capitular în Gherla, protocolist episcopesc (viitorul protopop al Bistriței).

Evenimente remarcabile din viața culturală a românilor din nordul Transilvaniei au fost adunările generale ale ASTREI ținute la Gherla, în 1868, la Năsăud, în 1870. Cu prilejul adunării de la Năsăud, 44 de comune, în frunte cu preoții lor, s-au înscris în ASTRA ca membre fondatoare și pe viață, achitând taxa în valoare totală de 7000 florini.

După adunarea generală a ASTREI de la Șomcuta Mare, din 10-11 august 1869, s-a trecut la organizarea despărțămintelor. În nordul Transilvaniei erau despărțămintele Dej, respectiv Gherla.

Printre preoții din nordul Transilvaniei care erau membri ai ASTREI în 1869-1870 se numărau și Alimpiu Barboloviciu, protopop în Borșa (CJ), Simion Bocșa, protopop în Iclod, Ștefan Bilțiu, canonic în Gherla, Alexandru Casianu, protopop în Așchileu Mare, Mihail Sierbanu, canonic în Gherla, Simion Tanco, preot în Sângeorz

Român, Georgiu Tecariu, protopop în Beclean, Demetriu Zdrobu, paroh în Panticu, Teodor Vrașmașiu, preot în Prundu Bârgăului, Alexandru Silași, protopop în Bistrița (care era și colecător de fonduri pentru ASTRA în ținutul Bistriței), Ioan Colceriu, protopop în Dej (colecător de fonduri), Grigore Moisil, vicar în Năsăud (colecător de fonduri), Ioan Anderco, canonic în Gherla, Macedon Popu, prepozit în Gherla, Demetriu Popu, capelan cezaro-regesc castrens în Bistrița, Demetriu Varna, protopop în Lăpuș, Michail Fagarașianu, preot în Tăure, Leon Pavelea, prof. de religie în Năsăud, Iosif Balu, preot în Ilva Mare, Clemente Lupșai, protopop în Rodna Veche ș.a.

ASTRA a făcut colecte de bani pentru înființarea unei Academii de Drept pentru români. Printre cei care au contribuit cu sume de bani pentru acest scop figurează și preoți din nordul Transilvaniei. Preotul Vasile Hoszu din Fodora Română s-a pus în fruntea unei colecte adunate în acest scop în 1872. Au mai adunat sume de bani: Alexiu Gheluțiu, preot în Valea Groșilor, Georgiu Tecariu, protopopul Becleanului, Ioan Plaianu, preot în Malin, Gavrilă Popu, preot în Beudiu, Constantin Popu, preot în Rodna de Sus, Ioan Chita, preot în Mintiu Român, Basiliu Mureșianu, preot în Cociu, Ioanu Mureșianu, preot în Șireagu, Demetriu Chita, preot în Nimigea Ungurească, Vasiliu Chita, preot în Prislop, Teodor Vrașmașiu, preot în Prundu Bârgăului (cu 328 de "poporeni" ai săi).

S-au mai făcut colecte pentru Școala superioară de fete din Sibiu, tot prin ASTRA, la care au contribuit, de asemenea și preoți și preotese din nordul Transilvaniei: Grigore Pletosu, profesor de religie în Năsăud, Leon Pavelea, "catehet" la gimnaziul din Năsăud, Ioana Tanco, protopopesă văduvă în Sângeorzu Român, Gregoriu Pușcariu, preot în Beclean (în fruntea unei liste numeroase de locuitori din Beclean), Iosif Orianu, protopop în Șomcutu Mic (colecător), Ioan Munzatu, preot în Suarăș, Ioan Török, preot în Cetan, Teodor Vescanu, preot în Zăpârț, Gavril Munsatu, preot în Suia, Alexandru Popu, preot în Buduș (azi Vâlcelele), Zaharia Popu, preot în Huzmezeu, Mihail Boroš, preot în Bezded, Ioanu Vele, protopop în Dej, Alexandru Popu, protopop în Mintiu Gherlei, Ioan Cupcea, preot în Măgheruș, Vasile Muste, administrator protopopesc în Târgu Lăpuș, Ioan Filipanu, protopop în Buza, Antoniu Moldovanu, preot în Lacu și Ana Moldovanu, preoteasă, Susana Mureșianu, preoteasă în Zimbru, Ana F.N.P. Filipanu, preoteasă în Ujfalu, Anania Hoszu, preot în Tietiu, Aurelia Ioanu, preoteasă în Matei.

Tot ASTRA a făcut colecte în 1894 pentru Fondul George Barițiu, în amintirea marelui dispărut, omul de cultură și patriotul George Barițiu (mort în 1893), la care a contribuit, de asemenea, preoțime română din nordul Transilvaniei. În colecta făcută de dr. Ioanu Papiu, vicarul Năsăudului, figurează preoții: Gherasim Domide, Grigoriu Pletosu din Bistrița, Arcadiu Cordela, preot în Bistrița Bârgăului, Anton Precup din Rebrisoara, Silviu Soborea, iar în colecta făcută de Ioan Hățeganu, viceprotop greco-catolic din Vaidahaza figurează preoții Ilie Șerbanu din Fizeșu Gherlii, Danile Coste din Chendrea, Vasiliu Popu din Gâlgău, Ioan Petranu din Așchileu Mare, Ioan I. Deacu din Șieu Cristur, Ștefan Popu din Căprioara, Cirilu Deacu, administrator protopopesc în Șieuț, Petru Tanco, paroh în Monor.

Despărțământul Năsăud al ASTREI și-a ținut adunarea generală în 1898 în Sângeorzu Român, unde s-a stabilit "un premiu de doi galbini pentru cea mai bună lucrare din sfera agronomiei, s-a luat inițiativa pentru înființarea unei reuniuni agricole", etc.

Din comitetul despărțământului Bistrița, din 1900 făceau parte și preoții Ciril Deac și Simeon Monda.

Preotul, protopopul și profesorul de religie de la gimnaziul năsăudean, Grigore Pletosu, pentru meritele sale pe tărâm literar a fost ales în conducerea ASTREI, membru și președinte al secției școlare.

Preoțimea română din nordul Transilvaniei activa și în alte asociații culturale și pedagogice din zonă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Reuniunile învățărești ortodoxe și greco-catolice au avut, de asemenea, un important rol cultural în zonă. Reuniunea învățătorilor (ortodocși) din districtul Dejului, înființată în 1883, cuprindea învățători din protopopiatul Dej, Cetatea de Piatră, Solnoc și Unguraș, fiecare protopopiat având un despartamant al reuniunii. Adunarea generală a reuniunii, ținută în toamna anului 1883 la Dej, a ales ca președinte al reuniunii pe preotul Teodor Hermann din Dej, protopop din 1885, care a condus reuniunea până în 1889, cu "zel și pricepere". După transformarea acestor reuniuni în conferințe învățărești, protopopul Hermann a condus și aceste conferințe în calitate de comisar consistorial.

Vicarul Grigore Moisil a fost președinte onorar, apoi activ al Reuniunii învățărești greco-catolice "Mariana" din Năsăud, unde a activat cu mult "zel și dragoste" pentru a "crește o generație de învățători harnici și conștii de chemarea lor".

Canonicul și prepozitul capitular din Gherla, Ioan P. Papiu, a fost și membru onorar al Reuniunii "Mariana" a învățătorilor din comitatul Bistrița-Năsăud.

Personalități de seamă ale preoțimii române din nordul Transilvaniei s-au distins în plan cultural și prin editarea unor lucrări proprii pe teme literare, pedagogice, lingvistice, teologice, memorialistice, biografice etc., cum au fost: Macedon Pop, Grigore Moisil, Ioan P. Papiu, Maxim Pop, dr. Ioan M. Lazaru, Grigore Pletosu ș.a.

Tot ca un act de cultură se înscrie și instituirea unor fundații de către preoții Ciril Deac, preotul "catehet" al gimnaziului din Năsăud a instituit o fundație de 60.000 coroane din averea proprie pentru îngrijirea copiilor de preoți, orfani și săraci, din districtul Năsăudului și pentru biserica din Năsăud a lăsat 7000 coroane.

Implicarea preoțimii din nordul Transilvaniei în viața educațională și culturală a zonei a fost, așadar, decisivă, pe toată perioada celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, contribuția clerului românesc la accesarea spre modernitate și progres a românilor din această parte de țară rămânând o pagină luminoasă a istoriei naționale.

ARHIEPISCOPUL VALERIAN D. TRIFA, O PERSONALITATE CONTROVERSATĂ A DIASPOREI ORTODOXE ROMÂNE DIN STATELE UNITE ALE AMERICII

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ABSTRACT. *Archbishop Valerian D. Trifa, a Controversial Personality of the USA Romanian Orthodox Diaspora.* In 1947-1952 the Romanian Orthodox Episcopate of America breaks up the canonical relations with Romanian Orthodox Church. From 1952 to 1984 the Romanian Orthodox Episcopate of America was headed by Bishop Valerian Trifa. This study is a try to reveal his controversial life and mission.

In June 28, 1914, Viorel Trifa was born to Dionisie and Măcinica, five kilometers outside of the small town of Câmpești. After he attended grammar school (1920-1924) in the canton of Dealul Capșei and gymnasium in Câmpești (1924-1927), he attended the Gheorghe Lazăr Lyceum in Sibiu (1927-1931) where he lived in his uncle's home, Fr. Josef Trifa, the head of the religious revivalist organization, "Oastea Domnului" (Army of the Lord), and editor of the two largest and most popular Romanian religious newspapers. The young Trifa had the opportunity to meet prominent religious and academic Romanian leaders, to read the books from his uncle's extensive library and to do missionary work too. Forgoing the local theological academy, he enrolled with a scholarship in the newly-opened Theological Faculty in Chișinău (1931-1935). Soon thereafter, he was elected president of the Faculty of Theology's students and later, of all university students in Chișinău. In July 1935 he became a lay missionary in his uncle's "Oastea Domnului", traveling throughout the country preaching and organizing new chapters. He was also assistant editor of "Oastea Domnului" and "Lumina satelor" weekly papers as well as business manager of the print shop. In September 1936 he registered at the Faculty of Theology in București for a doctorate and shortly he was elected president of the University Students Center București.

In April 1938 many students, journalists, professors and workers were arrested under the pretext that they were plotting to overthrow the government. Viorel Trifa secretly left Romania and remained in Poland a short while, and then in Germany. In September 11, 1940, he returned in Romania and in September 27, 1940 he was elected general president of the National Union of Romanian Christian Students. The purpose of the organization was to help the students with their problems. As president, in January 20, 1941 he led a peaceful mass demonstration demanding the reinstatement of the Minister of Internal Affairs who had been ousted. The demonstrations dispersed in orderly fashion. Next day, January 21, Horia Sima incited a rebellion against the Ion Antonescu faction and many Jews were killed. Viorel Trifa had no role whatsoever in these plans. Nevertheless, he was hunted and again had to go into internal hiding.

With the help of the Germans, he was taken to Germany (March 12, 1941) and placed under house arrest in Berkenbrueck. Then, he was sent to the concentration camp at Buchenwald (December, 1942) and, in March 1943 he was transferred to the Dachau concentration camp. August 30, 1944, he was freed from Dachau and sent to Vienna where a Romanian government-in-exile was being set up. He refused to be a part of it and opted to be secretary to Metropolitan Visarion Puiu. With the collapse of the Third Reich, he stole across enemy lines and made his way to Italy. Once there, he immediately applied for emigration to the west and especially to the United States. He arrived in Cleveland, Ohio, USA, on 17 July 1950 and started to work for "Solia" the newspaper of

the Romanian Episcopate. Next year, on July 2, 1951, layman theologian Viorel Trifa was elected Vicar-Bishop of The Romanian Orthodox Episcopate of America, and one year later, on July 4, 1952, he was consecrated Bishop by Metropolitan John Theodorovich, taking over the reigns of the Romanian Episcopate in America.

Soon, he was accused by his opponents as Jewish murder. The newspapers, especially "Tribuna", informed their readers that Trifa was, among other things, a Romanian army deserter; had abandoned a wife and children in Romania or Italy; was a top commander of the bloody Iron Guard; was not only a murderer, but a mass murderer.

In spite of such accusation, Bishop Valerian has had a very fruitful mission among the Romanian orthodox from USA. Shortly he was able to organize The Romanian Orthodox Episcopate and to improve the quality of Christian life in his Diocese. During his thirty-two years of service, Archbishop Valerian has personally attended or presided at all Church Congress, AROY, ARFORA, and Orthodox Brotherhood Conventions, and has been present at many important events in the lives of the parishes, summer courses and camps, inter-Orthodox and inter-denominational gatherings, and has made innumerable pastoral visitations. He was more than just a remote spiritual leader; he was a good personal friend. This interaction between shepherd and flock has helped to consolidate the Episcopate and bring about a true appreciation of Archbishop Valerian as a man.

Because of the accusation against him, on October 7, 1980 Archbishop Valerian surrendered his American citizenship and ordered to voluntarily leave the country, but this fact not means that he was guilty. In August 13, 1984, he left country for Portugal. Archbishop Valerian died here in exile, far from his beloved friends, Wednesday, January 28, 1987 and was buried at his Vatra, Jackson, Mi., headquarter of the Romanian Orthodox Episcopate of America.

Valerian D. Trifa – nota istoricul și cercetătorul Alexandru Nemoianu¹- a fost, pentru grupul românesc din America și pentru ortodocșii români în special, o personalitate excepțională și providențială. Îmbinând admirabil mai multe calități: inteligența, spiritul critic și analitic, temeinică și multiplă cultură teologică și istorică, spirit organizatoric ieșit din comun și ușurința de a mobiliza grupuri mari de oameni spre lucrul bun, dar mai ales un instinct fără greș de a separa ceea ce era important de ceea ce era secundar, Valerian D. Trifa a rămas mereu modest și intransigent doar cu sine².

Viorel Trifa s-a născut la 28 iunie 1914, în localitatea Dealul Capșei, la 5 km de Câmpeni, județul Alba³. El era al șaptelea copil al soților Dionisie și Măcinica (Matora) Trifa⁴, țărani frunțași⁵. A absolvit școala primară în satul natal, aproape de casa sa,

¹ Alexandru Nemoianu, născut la 28 aprilie 1948 în București, absolvent al Facultății de Istorie a Universității din București; muzeograf principal la Muzeul Național de Istorie (1971-1981); refugiat politic în SUA (1982); arhivist și istoric la Centrul de Studii și Documentare „Valerian D. Trifa” al românilor-americani, Jackson, Michigan; autor a mai multor studii și lucrări despre grupul românilor americani.

² Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol. I, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997, p. 113-114.

³ Gerald J. Bobango, *The Romanian Orthodox Episcopate of America, the first half century, 1929-1979*, Jackson, Michigan, p. 200

⁴ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *Archbishop Valerian: a chronological record*, în "Solia" LXII, nr.1, ianuarie 1997, p. 4.

⁵ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 200.

avându-l pe tatăl său ca învățător⁶. Neavând gimnaziu mai aproape de casă, în 1924 Viorel e trimis la Gimnaziul "Horea" din Câmpeni. Deoarece părinții săi nu-și puteau permite să-i plătească o gazdă în oraș, cu excepția perioadei de iarnă, Viorel străbătea zilnic, pe jos, cei 5 km care despărțeau casa părintească de școală⁷. La scurt timp după înscrierea la gimnaziu a fost ales președintele societății literare a școlii⁸.

Toamna anului 1927 a adus schimbări majore în viața tânărului Viorel Trifa. El a fost admis la Liceul "Gheorghe Lazăr" din Sibiu și a început să locuiască la unchiul său Constantin și Iosif Trifa. Nu numai că studia la unul dintre cele mai bune licee din țară⁹ dar se afla și sub îndrumarea unchiului său Iosif Trifa¹⁰, un preot de înaltă reputație și o personalitate unică. Pr. Iosif Trifa, sub patronajul Mitropoliei din Sibiu, redacta și edita două ziare săptămânale: *Lumina satelor* și *Oastea Domnului*. *Oastea Domnului* era organul de presă al unei mișcări religioase de trezire, omonină, fondată de Iosif Trifa după primul război mondial, o mișcare ce la mijlocul anilor douăzeci număra numeroși adepți. Așadar la vârsta cea mai impresionabilă, Viorel Trifa se găsea într-o atmosferă stimulativă, atât spiritual cât și intelectual.

Viorel Trifa venise la Sibiu cu gândul de a studia agricultura, urmând să revină în satul natal pentru a se ocupa de proprietățile familiei. Perioada petrecută la Sibiu a schimbat total planurile sale inițiale. Având o bibliotecă mare la dispoziție și șansa să întâlnească, în casa unchiului său, figuri de seamă ale vieții religioase din acea vreme, planurile sale s-au îndreptat spre teologie. Curând a devenit președintele Societății Sfântul Gheorghe, societate ce coordona activitățile religioase extra-curriculare desfășurate de elevii liceului *Gheorghe Lazăr* din Sibiu. În aceeași perioadă Viorel Trifa s-a angajat alături de unchiul său în propagarea ideilor Oastei Domnului, astfel încât în 1931, când a absolvit liceul, a hotărât să se înscrie la Facultatea de Teologie, continuând să-și ajute unchiul în activitatea misionară.

Problema care se punea era unde să studieze? Academia Teologică Andreeană era în imediata apropiere a casei unchiului său, dar erau câțiva factori care îl rețineau pe tânărul Viorel Trifa să urmeze cursurile acestei școli: unchiul său îi cunoștea profesorii și știa că unii ar putea să acuze că Viorel este favorizat, cu atât mai mult cu cât el însuși cunoștea profesorii de la întâlnirile ținute în casa unchiului său¹¹. Mai mult decât atât, consideră Gerald J. Bobango, strictetea regulilor pentru studenți îl puteau împiedica pe tânărul Viorel să continue activitatea misionară în care se angajase alături de unchiul său¹². În astfel de condiții deschiderea Facultății de Teologie din Chișinău, ca ramură a Universității din Iași, a fost un eveniment salvator pentru Viorel. Această Facultate era atractivă pentru el din cel puțin două motive. Aici predau câțiva dintre

⁶ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.* p. 4.

⁷ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 200.

⁸ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.* p. 4.

⁹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 200

¹⁰ Detalii privind viața și activitatea Pr. Iosif Trifa se pot urmări la Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, Editura Enciclopedică, București, 1996, pp. 460-461, Idem, *Cărturari sibieni de altădată*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp.502-505, Moise Velescu, *Profetul vremilor noastre*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, vol. I și II, 1998-2000, etc. .

¹¹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, pp. 200-201.

¹² *Ibidem*

cei mai buni profesori din România, nu numai în teologie ci și în alte domenii, oameni ca: arhimandritul Iuliu Scriban, Valeriu și Cicerone Iordăchescu, Vasile Radu, Nichifor Crainic, Constantin Tomescu, Toma Bulat, Gala Galaction¹³ și alții. Pe de altă parte, un lucru deosebit de important pentru familia Trifa, Facultatea din Chișinău oferea burse, ceea ce Sibiul nu făcea¹⁴. În astfel de condiții Viorel Trifa a solicitat una din cele douăzeci de burse oferite la patruzeci de candidați, primind răspuns favorabil. În toamna anului 1931 a plecat în Basarabia iar în următorii patru ani (1931-1935), ca student, s-a distins atât prin studii cât și prin alte activitățile universitare¹⁵. Pe lângă studiile teologice, preocupările lui intelectuale au vizat și filosofia, teoria politică, istoria, etc. Aproape imediat după ce a intrat în Facultatea de Teologie din Chișinău a fost ales președintele Asociației Studenților Teologi, iar mai târziu a devenit liderul Societății Studențești Universitare din Chișinău¹⁶. În iunie 1935 a absolvit cursurile Facultății de Teologie cu calificativul "cum laude"¹⁷.

Între timp el și familia sa discutau despre hirotonirea sa odată ce va obține licența în teologie. El putea, datorită intensei sale activități misionare, să obțină orice parohie dorea în zona localității natale, în alte zone sau chiar în Sibiu¹⁸. Viorel, însă, nu abandonase gândul de a se alătura unchiului său în lucrarea de propovăduire desfășurată de Oastea Domnului. În cele din urmă el nu a dorit să fie legat de o parohie care i-ar putea limita libertatea de mișcare și acțiune. Astfel, mânat și de dorința de a se revanșa față de unchiul său care-l susținuse în toată această perioadă, Viorel Trifa se reîntoarce la Sibiu ca să lucreze ca redactor-adjunct al ziarelor săptămânale conduse de Iosif Trifa și ca administrator al tipografiei Oastea Domnului. În paralel se angajează cu toată forța ca misionar laic în Oastea Domnului, călătorind în întreaga țară, predicând, înființând noi filiale, vizitându-le pe cele vechi, călăuzind și stimulând pe toți spre "lupta cea bună". Acest fel de activitate l-a desfășurat din iulie 1935 până în septembrie 1936¹⁹.

După un an, și mai bine, de muncă intensă în cadrul "Oastei Domnului", Viorel Trifa, în septembrie 1936, se înscrie la cursurile de doctorat de la Facultatea de Teologie din București²⁰. În paralel urmează cursurile Facultății de Litere și Filosofie, tot din București²¹.

În decembrie 1936 este ales vice-președinte al organizației studenților de la Litere și Filosofie, iar curând după aceea președintele Centrului Universitar Studențesc din capitală²². În această perioadă intră în legătură cu binecunoscutul legionar transilvănean, Ioan Moța președintele organizației studențești al Universității din Cluj. Se pare că acesta a fost începutul colaborării dintre Trifa, în calitatea sa de lider al studenților

¹³ Biografia și bibliografia profesorilor amintiți pot fi consultate în *Dicționarul Teologilor Români* de Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, Editura Univers Enciclopedic, București 1996.

¹⁴ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 202.

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art. cit.* p. 4.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 202.

¹⁹ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art. cit.*, p. 4.

²⁰ *Ibidem*

²¹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 203.

²² *Ibidem*

din Universitatea București și Mișcarea Legionară²³, într-o perioadă în care deveneau din ce în ce mai clare tendințele regelui Carol II de a instaura o dictatură și singurele forțe care puteau face opoziție regimului carlist erau clasa muncitoare și studenții²⁴.

În astfel de condiții în anul 1937 Trifa și-a văzut studiile din ce în ce mai des întrerupte, în timp ce activitatea sa, implicarea sa politică, ca lider al studenților, creștea. În 1937, Moța este ucis în Spania, iar Viorel Trifa, pentru câteva luni, preia conducerea ziarului acestuia "Libertatea", ziar ce era publicat la București.

Schimbările politice produse în primele luni ale anului 1938²⁵ îl vor afecta și pe studentul Viorel Trifa. Astfel, abolirea Constituției din 1923 și publicarea alteia noi în 20 februarie 1938 prin care se instaura dictatura carlistă, a fost urmată de o serie de decrete, legi care impuneau pedepse severe în cazul oricărei opoziții la noua ordine²⁶. De asemenea Universitatea a fost închisă și mulți studenți și profesori arestați²⁷, alții urmând să pătimească același lucru. Pe listele celor ce urmau să fie arestați era și numele lui Trifa, deoarece legăturile sale apropiate cu Mișcarea Legionară și credința în idealurile ei făcuseră din Viorel Trifa un "trădător" în ochii noului regim dictatorial²⁸. După un raid al poliției în care unii dintre prietenii apropiați ai liderului au fost arestați, Trifa însuși a fost "invitat" la șeful poliției pentru a raporta. În astfel de împrejurări, în aprilie 1938, Viorel Trifa a decis să părăsească țara²⁹.

Viorel Trifa emigrantul politic

A fost nevoie să treacă nouă luni până ce Viorel Trifa a reușit să părăsească țara³⁰. Ajunge în Polonia, unde rămâne puțin timp, în luna aprilie aflându-se, deja, în Germania, la Berlin unde se înscrie la Universitate, continuându-și studiile istorice și jurnalistice, reușind să se întrețină prin propriile forțe³¹.

Prima etapă din viața de exilat politic a lui Viorel Trifa a durat până în septembrie 1940. Pe 6 septembrie Carol II a fost nevoit să abdice³² proclamându-se *Statul*

²³ Mișcarea legionară a fost inițiată în anul 1927 când Corneliu Zelea Codreanu a creat "Legiunea Arhanghelului Mihail", adepții mișcării fiind numiți legionari. Aceasta era o "organizație naționalistă mai extremistă" a cărui substanță era "antisemitismul, creștinismul ortodox (într-o formă distorsionată) și cultul țaranului ca întruchiparea omului natural nepervers". În 1930, Codreanu a înființat o aripă militară a Legiunii, pe care a numit-o Garda de Fier, nume ce a ajuns curând să se aplice la întreaga organizație; Cf. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea și Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1999, p. 434.

²⁴ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 204.

²⁵ O sinteză a acestor schimbări poate fi urmărită la Mihai Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 435.

²⁶ *Ibidem*, p. 436.

²⁷ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 204.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art. cit.*, p. 4.

³⁰ Există unele deosebiri între autorii care vorbesc despre aceste evenimente din viața lui Valerian Trifa în ceea ce privește fixarea datei la care el a părăsit țara. Astfel Gerald J. Bobango vorbește de luna ianuarie a anului 1939, în timp ce Pr. Vasile Hațegan dă ca dată a plecării din țară 15 decembrie 1938. Diferența este destul de mică pentru a stâmi controverse prea mari. Ceea ce este cert este că la sfârșitul anului 1938 începutul anului 1939 Viorel Trifa părăsește țara.

³¹ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art. cit.* p. 4.

³² Mihai Bărbulescu și colab., *op. cit.*, p. 454.

național legionar³³ condus de generalul Ioan Antonescu, în care singura mișcare politică autorizată era *Garda de Fier*, condusă acum de Horia Sima³⁴. Pe 11 septembrie 1940, după șaptesprezece luni de exil, Viorel Trifa s-a întors în România³⁵, iar pe 27 septembrie, același an, a fost ales președinte al *Uniunii Naționale a Studenților Creștini Români din București*³⁶, a cărui scop principal era să ajute miile de studenți refugiați de la Universitățile din Cernăuți și Cluj³⁷, Universități care se aflau în zonele geografice pierdute în urma dictatului de la Viena.

Nu după mult timp s-au iscat neînțelegeri politice între Antonescu și Horia Sima, urmate de înlăturarea din guvern a sprijinitorilor Mișcării Legionare. Demiterea ministrului de interne, generalul Ion Petrovicescu, un puternic sprijinitor al organizațiilor studențești, a generat o puternică mișcare de protest din partea acestora. Viorel Trifa în calitate sa de președinte al *Uniunii Naționale a Studenților Creștini Români* a condus pe 20 ianuarie 1941 o mare demonstrație desfășurată în Piața Universității și în fața Consiliului de Miniștrii, care a cerut repunerea în funcție a generalului Petrovicescu și care s-a încheiat pașnic³⁸. În ziua de 21 ianuarie 1941 s-a produs așa numita "rebeliune legionară" însă *Trifa n-a dat nici un ordin și n-a jucat nici un rol în evenimentele ce au urmat*³⁹, după mărturia unor participanți direcți la acele evenimente.

În 12 martie 1941, datorită represiunilor guvernului antonescian, Viorel Trifa părăsește din nou țara, împreună cu mai mulți membrii marcanți ai mișcării legionare, ajutați de ofițeri germani. Este trimis de autoritățile germane în Berkenbrueck unde i se stabilește domiciliul forțat⁴⁰. Astfel începe a doua perioadă de exil politic pentru tânărul Viorel Trifa.

În Germania, Viorel Trifa și grupul din care făcea parte era ținut pentru ca nemții să-și asigure cooperarea guvernului antonescian⁴¹. Când Horia Sima a reușit să evadeze, Viorel Trifa împreună cu ceilalți a fost mutat în tabere de concentrare și încarcerată, pentru toți fiind clar că, dacă Sima nu se întoarce sau nu este prins, vor fi împușcați⁴². Astfel Viorel Trifa în 25 decembrie 1942 este încarcerat în tabăra de la Buchenwald iar în 1 martie 1943 este transferat în cea de la Dachau⁴³. Spre norocul lor Horia Sima a fost prins și arestat iar în urma schimbării poziției României în conflict (România a întors, la 23 august 1944, armele împotriva Germaniei) pe 30 august 1944 Viorel Trifa este eliberat⁴⁴, permițându-i-se să se stabilească la Viena unde guvernul

³³ *Ibidem*, p.455.

³⁴ Corneliu Zelea Codreanu, fondatorul mișcării, fusese asasinat în 1938.

³⁵ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.* p. 4.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Impresii dintr-o călătorie în Statele Unite și Canada, I*, în "Telegraful Român", nr.37-38, 1994, p. 4.

³⁷ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 204.

³⁸ *Ibidem*, p. 205.

³⁹ Ștefan Palaghită, *Garda de Fer Spre Reînvierea României*, Buenos Aires, Editura autorului, 1951, p.109, apud *Ibidem*, p. 205. În ceea ce privește gradul de implicare a lui Trifa în evenimentele din ianuarie 1941 există încă suficiente semne de întrebare asupra cărora nu vom insista deocamdată.

⁴⁰ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.*, p. 4.

⁴¹ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p. 205.

⁴² *Ibidem*

⁴³ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.*, p. 4.

⁴⁴ *Ibidem*

german șpera să stabilească un guvern român în exil⁴⁵.

În același timp la Viena se găsea Mitropolitul Visarion Puiu, încercând să înființeze o Episcopie Ortodoxă Română în afara României⁴⁶. Tânărul Viorel Trifa i s-a alăturat devenind secretarul său. Viorel Trifa rămâne în Austria până în 1945 când, reușește să ajungă în Italia⁴⁷.

În Italia găsește adăpost temporar într-o mănăstire romano-catolică⁴⁸. Curând se înscrie pe listele Crucii Roșii Internaționale pentru a emigra spre Vest, dar datorită faptului că se căutau oameni cu profesii practice - nu teologi sau lideri studențești - Trifa a rămas pentru următorii cinci ani în Italia⁴⁹.

În ianuarie 1946, după ce a învățat limba italiană a obținut un post de profesor suplinitor la Colegiul Misionar Catolic "San Giuseppe" predând istoria veche, geografia și limbile străine⁵⁰. Deși avea o muncă plăcută, care îi aducea satisfacții și, mai ales, calmul și pacea care i-au lipsit așa de mult în ultimii ani, totuși Viorel Trifa nu a renunțat la ideea de a emigra, el practic așteptând momentul pentru a-și continua drumul, departe de patrie, căci de o întoarcere în țară, aflată acum în mâinile comuniștilor, nu mai putea fi vorba⁵¹.

Șansa i-a surâs la puțin timp după ce în 1949 a început să corespundeze cu Pr. Ioan Truția din Cleveland, Ohio.

Viorel Trifa în America

Cum a ajuns Viorel Trifa în America? În anul 1949 Viorel Trifa, care, așa cum am văzut, din 1945 se află în Italia, a primit un număr al ziarului "Solia" care era publicat în Cleveland. El păstra vie dorința de a emigra în Statele Unite. Văzând numele și adresa Pr. Ioan Truția din Cleveland, Ohio, Viorel Trifa a hotărât să-i scrie preotului întrebându-l despre niște rude care locuiau în Ohio. Gerald J. Bobango vede în acest act un gest tipic pentru un român: *Dacă cineva locuiește în America, trebuie să știe pe vărul Vasile... care locuiește în Chicago ...*⁵². Oricum Părintele Truția îi răspunde sarcastic că *Ohio este stat mare*, și imediat întrebă dacă este rudă cu Iosif Trifa și se interesează de trecutul său. Așa a fost inițiată corespondența între Trifa și Truția⁵³.

Câteva luni mai târziu, când ziarul "America" era în căutarea unui editor Pr. Ioan Truția l-a recomandat directorului Iosif Drughociu și altor persoane influente din anturajul ziarului, pe tânărul teolog român cu multă experiență editorială, Viorel Trifa, care locuia în Italia⁵⁴. Astfel Viorel Trifa a primit o ofertă din partea acestui ziar, pe care a acceptat-o iar la 17 iulie 1950 va pune piciorul pe pământul Lumii Noi și o nouă etapă

⁴⁵ Gerald J. Bobango, *op. cit.*, p.205.

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.* p. 4.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ Gerald J. Bobango, *op. cit.* , p.205.

⁵⁰ *Ibidem*, p.206

⁵¹ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 115.

⁵² Gerald J. Bobango , *op. cit.* , p. 206.

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*

va începe în viața lui⁵⁵. Acest lucru a fost posibil, din punct de vedere juridic, prin dispozițiile legii: *Displaced Persons Immigration Law*⁵⁶.

După sosirea în America, Viorel Trifa va începe să lucreze pentru ortodoxia română de aici în redacția ziarului "Solia" oficiosul Episcopiei Ortodoxe Române din America⁵⁷, deoarece postul care i se oferise la "America" se ocupase între timp⁵⁸. Pornind de la o situație foarte rea (datorii mari, abonamente puține, etc), în scurt timp, teologul Viorel Trifa va pune ziarul pe picioare, redresându-l din punct de vedere financiar. Astfel, deși Viorel Trifa vorbea foarte puțin limba engleză, el a reușit, pentru prima dată în cei cincisprezece ani de la fondarea sa, să asigure stabilitatea ziarului⁵⁹. Prin activitatea și scrisul lui, Viorel Trifa, devine cunoscut și respectat de către clerul și mirenii Episcopiei. Activitatea sa la "Solia" se desfășoară într-o perioadă de grea încercare pentru viața Episcopiei, când existau numeroase conflicte între diferitele grupări din eparhie și mai ales între credincioșii și preoții de peste ocean și autoritățile ecleziale din țară. În articolele publicate în "Solia", Viorel Trifa a arătat motivele canonice, de bun simț și românești ce se opun oricăror intenții de cooperare cu guvernul comunist ateu de la București instaurat prin forță⁶⁰.

Pentru prima dată numele lui Viorel Trifa a fost pomenit în legătură cu o posibilă candidatură la scaunul episcopal în 6 ianuarie 1951, cu ocazia unei întâlniri organizate de Părintele Truția, întâlnire la care au participat: Rudi Nan, președintele Comitetului Național Român, Pr. John Spătariu conducătorul catolicilor români-americani și Pr. Ioan Stănilă⁶¹. La această întrunire s-a hotărât adoptarea unei soluții pozitive în lupta împotriva amestecului Bucureștiului în viața eclezială a românilor-americani, în sensul alegerii unui Episcop Vicar, care urma să conducă Eparhia până ce Policarp Morușca⁶² se va întoarce sau i se va clarifica situația, ei știind ce se ascundea în spatele "retragerii" și „pensionării” Episcopului Policarp.

În 16 martie 1951 Consiliul Eparhial îl menționează direct pe Viorel Trifa ca fiind candidat, alături de Arhimandritul Ștefan Lucaciuc⁶³, la scaunul episcopal. Trifa a condiționat acceptarea candidaturii de un lung set de schimbări care trebuiau făcute în Episcopie⁶⁴ și pentru realizarea cărora, în cazul în care era ales, avea nevoie de sprijinul

⁵⁵ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 115.

⁵⁶ *Zece Ani de la Moartea Arhiepiscopului Valerian D. Trifa*, în "Solia" LXII, ianuarie 1997, p. 17.

⁵⁷ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 115.

⁵⁸ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art. cit.*, p. 4.

⁵⁹ Gerald J. Bobango, *Religion and politics: Bishop Valerian Trifa and His times*, Columbia University Press, New York, 1981, p. 21.

⁶⁰ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 115.

⁶¹ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 198.

⁶² Pentru mai multe informații privind păstorirea Episcopului Policarp Morușca în America vezi: Gabriel-Viorel Gărdan, *Policarp Morușca, primul episcop al românilor ortodocși din America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul XLVII, 2002, nr. 1-2, pp. 229-252.

⁶³ La acea vreme arhimandritul Ștefan Lucaciuc slujea la capela romană din Paris, însă el î și exprimese dorința de a pleca în Statele Unite, cf. Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 199.

⁶⁴ *Ibidem*; informații pe larg despre acest subiect găsim în , Archbishop, Valerian D. Trifa, *Marginal notes on a court case*, translated from Romanian by the Rev. Fr. Vasile Hațegan, published by the "Valerian Trifa Romanian American Heritage Center", Jackson, Michigan, 1988, pp.11-12.

tuturor. Principalele măsuri pe care le viza Trifa erau menite să asigure stabilitatea, ordinea canonică și financiară a Episcopiei, el dorind să realizeze ceea ce Episcopia nu a fost capabilă să facă în aproape 40 de ani⁶⁵. Potrivit spuselor sale, ceea ce l-a determinat pe Viorel Trifa să accepte nominalizarea pentru candidatura la scaunul de Episcop a fost convingerea pe care a căpătat-o în timpul șederii sale în America, că printre românii din America sunt numeroși membrii sinceri și devotați ai Bisericii, dar care nu și-au putut dezvolta la maxim întregul lor potențial din cauza lipsei unui conducător⁶⁶.

Pe 2 iulie 1951 în Sala Pompeiană a Templului Masonic din Chicago erau adunați 62 delegați cu drept de vot⁶⁷ reprezentând parohiile Episcopiei la Congresul Ordinar al Episcopiei Ortodoxe Române. După ce au declarat Episcopia complet autonomă, nu numai administrativ, așa cum se afirmase în 1948, ci autonomă și în problemele canonice și astfel *liberă de toate regulile, regulamentele, ordinele, decretetele, etc. emanate de la Patriarhul sau de la Sfântul Sinod din România*⁶⁸ s-a trecut la alegerea Episcopului Vicar.

În urma unor moțiuni succesive care au stabilit cine poate candida la acest loc s-a trecut la exprimarea voturilor pentru cei doi candidați acceptați de Congres: Arhimandritul Ștefan Lucaciu și teologul Viorel Trifa. În urma numărării voturilor exprimate s-au obținut următoarele rezultate: 26 voturi pentru Lucaciu, unul anulat, unul alb și 34 pentru Viorel Trifa⁶⁹. Astfel în aplauzele tuturor și-a făcut apariția în sală noul ales, cel care avea să devină, pentru următorii 32 de ani Episcopul majorității românilor ortodocși din America, Valerian (Viorel) Trifa.

Noul ales a adresat participanților un cuvânt de mulțumire. Cu acest prilej, printre altele a spus: *Sunt conștient de greutățile Episcopiei și știu că multe probleme așteaptă o rezolvare...vă dau tot ce Dumnezeu mi-a dat. Oricum, pentru ca misiunea mea să aibă succes, voi avea nevoie de cooperarea și ajutorul vostru*⁷⁰. Aceste cuvinte se vor dovedi ca fiind profetice în scurt timp. De asemenea, el a mai spus cu alt prilej fixând o altă prioritate a activităților sale viitoare: *Fără tineret, nu există viitor și fără o organizație serioasă, nu există tineret.[...] Consider ca primă îndatorire a mea și, în același timp, a voastră, să adun tineretul nostru în jurul altarelor noastre, o sarcină necesară atât pentru viitorul Bisericii cât și pentru salvarea și perfecționarea spirituală a tineretului*⁷¹. Așadar încă de la început organizarea tineretului și atragerea lui în viața eclezială a constituit o prioritate pentru Episcopul nou ales Valerian Trifa.

Valerian (Viorel) Trifa -Episcop

Imediat ce hotărârile Congresului de la Chicago au fost cunoscute o serie de atacuri, de o virulență greu de imaginat, au fost îndreptate împotriva Episcopului ales, Valerian Trifa atacuri lansate de Episcopul Andrei Moldovan, chiriarhul Episcopiei

⁶⁵ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 200.

⁶⁶ Archbishop Valerian D. Trifa, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁷ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 207.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Traian Lascu, *Valerian, 1951-1984*, Jackson, Michigan, 1984, p.9.

⁷¹ *Viitorul aparține tineretului*, fragment din cuvântarea rostită de Episcopul Valerian la 4 Iulie 1952 în Detroit cu ocazia instalării sale, apud *Tinerii noștri în cuvintele Arhiepiscopului Valerian*, în calendarul "Solia" 2000, p.199.

aflute sub omoforul canonic la Patriarhiei Române, și de către staff-ul său. Strategia vizată de aceștia s-a dezvoltat în mai multe direcții: 1) discreditarea lui Viorel Trifa, astfel încât, în ochii opiniei publice, el să apară ca fiind un criminal nazist. Pentru ca acest deziderat să fie atins s-au folosit din plin mijloacele mass-media⁷². 2) incitarea evreilor împotriva lui⁷³ și 3) blocarea consacrării sale ca Episcop prin trimiterea de proteste și memorii diferitelor jurisdicții ortodoxe⁷⁴ prin care se urmărea asigurarea neacceptării din partea acestora a unei colaborări cu Episcopia "schismatică" în vederea hirotonirii lui Viorel Trifa.

În toamna anului 1951, o listă de acuzații împotriva lui Trifa au apărut în paginile ziarului "Tribuna"⁷⁵, listă care va forma miezul afirmațiilor nedovedite împotriva lui Valerian (Viorel) Trifa și împotriva cărora a fost nevoie să se apere mai mult de un sfert de secol⁷⁶. Cititorilor "Tribunei" și mai apoi ai "Credinței"⁷⁷ li s-a repetat an după an, până ce au învățat⁷⁸ *nu numai că Trifa a fost dezertor din armata română, ci și că a abandonat o soție și copil în Italia - sau în România sau altundeva. Era o erezie să faci pe Trifa Episcop; el nu mai era membru al Bisericii Ortodoxe; fusese excomunicat. Congresul de la Chicago care l-a ales a avut loc în Templul Masonic din acel oraș; aceasta dovedea clar că Trifa era mason*⁷⁹. Vina cea mai mare însă, a lui Trifa, în opinia ziarelor menționate, era că fusese membru al faimoasei mișcări Garda de Fier⁸⁰. *Trifa nu a fost numai membru al Gărzii de Fier, ci a fost unul dintre comandantii de frunte ai ei* nota "Tribuna" în numărul din Ianuarie 1952, număr în care publica și o fotografie arătând pe cineva care putea fi Trifa în uniformă⁸¹. Trifa nu a fost numai Gardist, dar lucrul cel mai rău - el a stârnit sângeroasa rebeliune legionară împotriva guvernului Generalului Ion Antonescu, în ianuarie, 1941. Trifa nu a fost numai anti-semitic, ci lider de pogromuri⁸². Nu a fost numai un criminal ci un asasin în masă. El personal a ucis sau a ordonat să fie uciși sute de evrei în București dorea "Tribuna" ca cititorii ei să știe sau poate el a ucis mii. Este greu să se știe sigur. Unii puteau citi, în paginile Tribunei, povești din 1951 până în 1955, până în 1963, până în 1978 și să învețe că Trifa a ucis fie unul sau doi evrei, sau 300 sau 2000 sau "mii" sau "zeci de mii" în funcție de cât de tare dorea jurnalistul să-i stârnească pe cititori⁸³. La toate aceste acuzații apărute în presă s-au raliat și unele posturi de Radio. Astfel, spre exemplu realizatorul de emisiuni Walter Winchell, în 9

⁷² Archbishop Valerian D. Trifa, *op. cit.*, pp.14-15.

⁷³ *Ibidem*, p. 15.

⁷⁴ *Ibidem*, p.14.

⁷⁵ „Tribuna” era organul de presă al Episcopiei Misionare conduse de Episcopul Andrei Moldovan. Inițial acest ziar apăruse sub numele de "Solia", însă, printr-o hotărâre judecătorească, s-a interzis publicarea ziarului sub acest nume, deoarece era numele organului de presă al celeilalte Episcopii.

⁷⁶ Gerald J. Bobango, *Religion ...*, p.25.

⁷⁷ Din 1954 "Credința-The Faith" devine organul de presă al Episcopiei Misionare Ortodoxe Române, înlocuind "Tribuna".

⁷⁸ Gerald J. Bobango, *Religion ...*, p.25.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Nu se făcea distincția între Mișcarea Legionară și Garda de Fier.

⁸¹ *Ibidem*

⁸² pogrom= masacrarea unui grup minoritar, național sau rasial cf. Vasile Breban, *Mic Dicționar al limbii române*, Editura Enciclopedică, București, 1997, p.502.

⁸³ Gerald J. Bobango, *Religion ...*, p.25

septembrie 1951, pomenea de Trifa numindu-l criminal, unul dintre lideri naziști care l-au ajutat pe Hitler⁸⁴. Urmând strategia inițială, între punctele căreia se numără incitarea evreilor împotriva lui Viorel Trifa, grupul detractorilor săi în frunte cu Episcopul Andrei Moldovan au stabilit contacte cu o asociație numită Uniunea Românilor Evrei⁸⁵, prezentându-l pe Trifa ca fiind un *eretic rătăcitor (hoinar)* care dorește să obțină controlul asupra Bisericii Creștine Ortodoxe pentru a promova sentimente antisemitice⁸⁶. Aceste idei și-au găsit un înfocat sprijinitor în dentistul Charles Kremer, care din acest moment a devenit un dușman înverșunat a lui Trifa și în următorii 28 de ani a "bombardat" Departamentul Justiției, serviciul de Emigrare și Naturalizare (I.N.S), Departamentul de Stat, Curtea Federală și pe oricine dorea să-l asculte cu denunțuri și "dovezi" despre trecutul lui Trifa⁸⁷ ca nazist, ca și criminal. *Când a învățat să plângă la comandă*⁸⁸ a fost invitat și în câteva emisiuni de televiziune. Referitor la acuzațiile acestuia Episcopul Valerian nota că *toate afirmațiile privind atrocitățile pe care se presupune că eu le-am comis împotriva membrilor familiei sale sau a evreilor în general, sunt produsul unei minți obsedate*⁸⁹.

În fața unor afirmații atât de grave, Episcopul ales Valerian (Viorel) Trifa s-a văzut nevoit să răspundă. A făcut-o în 13 septembrie 1951 printr-o scrisoare circulară adresată preoților și credincioșilor săi. Cu această ocazie a repetat ce a spus și altă dată și ceea ce va spune până la moarte: *Nu am comis nici o crimă în viața mea, nu am omorât pe nimeni, nici chiar un pui. Nu am luat parte la nici o acțiune criminală. Nu am fost niciodată căsătorit, nu m-am convertit niciodată la catolicism, nici în Italia și nici în România și nu am fost angajat în nici o acțiune politică*⁹⁰.

Am insistat asupra acuzațiilor aduse lui Viorel Trifa din două motive. În primul rând pentru că aceleași acuzații se vor repeta mereu în toți anii în care a păstorit pe românii ortodocși din America și vor conduce în cele din urmă la renunțarea lui Valerian Trifa la cetățenia americană și la exilarea sa (pentru a câta oară?). Al doilea motiv care m-a determinat să reproduc aceste acuzații este că, în cele ce urmează, nu intenționez să revin prea mult asupra lor, dorind să scot în evidență ceea ce s-a realizat pentru Episcopie și ultimă instanță pentru ortodoxie prin eforturile lui Valerian (Viorel) Trifa. Să lăsăm însă, până atunci, evenimentele să-și depene firul.

Scopul imediat al tuturor acțiunilor denigratoare la adresa lui Valerian (Viorel) Trifa, acțiuni întreprinse de către Episcopul Andrei Moldovan și de suporterii lui din America și din România, era blocarea hirotonirii sale⁹¹.

În momentul în care Congresul din 2 Iulie 1951 a declarat Episcopia independentă de Biserica mamă din România⁹², aceasta a devenit "de facto" o unitate ortodoxă independentă (considerată de mulți schismatică), o situație deloc normală în Biserica

⁸⁴ Au existat multe discuții în jurul acestor afirmații. Se pare că Walter Winchell ar fi negat că a făcut astfel de afirmații. Oricum, faptul că Valerian Trifa a fost numit "criminal" și "nazist" la un post de radio va fi invocat de multe ori de către adversarii săi cf. *Ibidem*.

⁸⁵ Archbishop Valerian D. Trifa, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Gerald J. Bobango, *Religion ...*, p. 34.

⁸⁸ Archbishop Valerian D. Trifa, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Gerald J. Bobango, *Religion ...*, p. 30.

⁹¹ *Ibidem*, p. 32.

Ortodoxă⁹³. Această problemă canonică a devenit acută când s-a ivit nevoia de a hirotoni pe Episcopul Vicar nou ales⁹⁴.

Alegerea unui Episcop, în persoana lui Valerian (Viorel) Trifa, nu rezolvase decât pe jumătate problema găsirii unui lider spiritual pentru Episcopie⁹⁵. Trifa era laic și trebuia hirotonit mai întâi preot și apoi consacrat Episcop, de către un ierarh ortodox legitim. Întrucât Episcopia a rupt orice legătură cu Biserica din România, nu se putea aștepta vreun Episcop din țară care să-l hirotonească pe Trifa. În plus, Patriarhia de la București a intervenit la Constantinopol și la celelalte Patriarhii, cerându-le imperativ să nu se implice în ceea ce era considerată o problemă internă a Patriarhiei Române. În astfel de condiții, nu a mirat pe nimeni că nici una dintre Patriarhiile Ortodoxe istorice la care Episcopia a cerut ajutor *nu a mișcat nici un deget*⁹⁶. Oricum reprezentanții Episcopiei Ortodoxe Române au încercat.

Astfel, prima încercare s-a făcut cu Arhidioceza greacă pentru America de Nord și Sud⁹⁷, aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice. În 1939, Episcopul Policarp i-a cerut Episcopului Athenagoras să dea Episcopiei asistența spirituală necesară în timpul absenței sale din mijlocul păstoriților săi⁹⁸. Această solicitare a fost reînnoită ulterior, la sugestia lui Policarp și de Pr. Ioan Truția. Oricum, Episcopul Athenagoras și-a asumat acest rol, dovada constituind-o faptul că în 1941 a hirotonit pe unul dintre preoții români din New York și anume pe Pr. Vasile Hațegan și a binecuvântat capela, care mai târziu va deveni Biserica Sfântul Dumitru, din Manhattan. În 1951 conducătorul grecilor ortodocși din America era Arhiepiscopul Michael, în timp de Athenagoras era Patriarh Ecumenic. Răspunsul la cererea grupului destul de mic în opinia lor, de ortodocși români din America, cerere înaintată prin intermediul Arhiepiscopului Michael Patriarhului Ecumenic a fost negativ. În spatele acestei decizii era politica Patriarhului Athenagoras de a păstra bunele relații cu celelalte Biserici Ortodoxe Autocefale, ori un astfel de gest putea avea urmări grave în ceea ce privește relațiile cu Patriarhia Română. Acest răspuns a fost primit de către Pr. Ioan Truția din partea Arhiepiscopului Michael pe 23 iulie 1951⁹⁹.

⁹² Ruperea legăturilor canonice cu Patriarhia Română a fost punctul culminant al unei perioade extrem de agitate din istoria diasporei ortodoxe române de peste ocean. Tendințe schismatice au apărut imediat după conștientizarea și chiar influențarea reținerii Episcopului Policarp Morușca în țară. După schimbările dramatice din anul 1948, schimbări care au adus pe de o parte, în opinia românilor-americieni, Patriarhia Română sub influența comunistă, iar pe de altă parte numeroși emigranți politici ce s-au implicat în viața comunităților religioase din America, aceste tendințe s-au accentuat. Ideea ruperii oricăror legături cu România comunistă, inclusiv cele ecleziale, a devenit de-a dreptul obsesivă, această atitudine fiind considerată indispensabilă pentru prezervarea libertății conștiinței și în același timp o formă evidentă de protest față de politica oficială.

⁹³ Traian Lascu, *op.cit.*, p. 10.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 212.

⁹⁶ Traian Lascu, *op.cit.*, p. 10.

⁹⁷ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p. 212.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

Următoarea încercare a Consiliului Eparhial l-a vizat pe Mitropolitul Visarion Puiu, crezându-se că legăturile și colaborarea dintre acesta și Viorel Trifa (în perioada vieneză a exilului acestora) îl vor convinge pe bătrânul mitropolit¹⁰⁰. Visarion, spune Gerald J. Bobango, a fost forțat să spună nu pe 16 august¹⁰¹.

În paralel cu discuțiile avute cu Mitropolitul Visarion s-au purtat discuții și cu Mitropolitul Anastase al Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din afara Rusiei. Când Visarion a refuzat, Mitropolitul Anastase a făcut la fel, deoarece el considera toate Bisericile române din afara României sub jurisdicția Parisului¹⁰², respectiv a Mitropolitul Visarion Puiu.

Următorul vizat a fost Mitropolitul Antony Bashir, conducătorul Diocezei Antiohien-Siriene. Deși nu a răspuns oficial la scrisoarea Consiliului Eparhial, acesta le-a sugerat să se adreseze Mitropolitului Leonty al Mitropoliei Ruse din Statele Unite¹⁰³.

Mitropolia Rusă Autonomă fusese stabilită în New York în 1917 după Revoluția Bolșevică și a rupt legăturile cu Biserica mamă din Rusia, rămânând însă în comuniune cu Patriarhia Ecumenică și cu Biserica Ortodoxă Greacă din America¹⁰⁴. Sub jurisdicția sa s-au aflat și unele parohii românești conduse de așa numiții "preoți de nevoie" hirotoniți de Episcopii ruși. În urma negocierilor s-a ajuns la o înțelegere potrivit căreia Viorel Trifa va fi hirotonit în 22 Noiembrie 1951 în Biserica Ortodoxă Română din Youngstown, Ohio de către Mitropolitul Leonty Turchevici și alți Episcopi aflați sub jurisdicția sa¹⁰⁵. Mulțumiți de acest rezultat membrii Consiliului Eparhial au tipărit și distribuit invitațiile pentru mult așteptatul moment al dobândirii unui nou ierarh, vicar legitim al Episcopului Policarp Morușca prigonit în România de autoritățile comuniste.

Însă, cu câteva săptămâni înainte de data stabilită, Pr. Ioan Truția a fost informat de către biroul Mitropolitului Leonty că consacrarea trebuie să fie amânată până ce Mitropolia va primi un raport complet despre Valerian Trifa din partea Serviciului de Emigrări al Statelor Unite¹⁰⁶. Cerându-se explicații, li s-a spus că Mitropolia primise un telefon cu anunțul că *Viorel Trifa, candidatul român pentru consacrarea la treapta de Episcop, în scurt timp va fi deportat și nu ar trebui să se grăbească cu consacrarea*. În plus li se oferea și posibilitatea de a verifica această informație contactându-l pe un oarecare inspector Solomon de la Serviciul de Emigrare din New York. Contactat, acesta a confirmat faptul că la Serviciul de Emigrare există un dosar voluminos cu acuzații împotriva lui Trifa¹⁰⁷.

Din dorința de a dovedi lipsa de temeinicie a acuzelor aduse împotriva sa, Valerian (Viorel) Trifa, prin intermediul Pr. Vasile Hațegan, parohul parohiei Sfântul Dumitru din New York și a avocatului Strangward din Cleveland, a aranjat un interviu

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ceea ce l-a determinat pe Mitropolitul Visarion să refuze cererea Episcopiei a fost opoziția politicianilor și furia grupului opus, Mitropolitului fiindu-i frică de faptul că acordul său va înrăutăți, în loc să rezolve, problemele, cf. *Ibidem*, p.212-213.

¹⁰² *Ibidem*, p.213.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Archbishop Valerian Trifa, *op. cit.*, p.17.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

cu Serviciul de Emigrări din New York și astfel – nota Episcop Valerian Trifa- am putut prezenta versiunea mea a poveștii¹⁰⁸. Astfel pe 4 Decembrie 1951, însoțit de Pr. Vasile Hațegan, în calitate de traducător, de avocatul Strangward și de Dr. Walter Musta din Cleveland ca și martor¹⁰⁹ s-a prezentat pentru investigații. Audierea a fost condusă de inspectorul Jack Sealy și a durat trei zile¹¹⁰. Întrebările au vizat în special evenimentele din ianuarie 1941 și au urmărit să stabilească ce rol a jucat Viorel Trifa în desfășurarea lor. Astfel i s-a oferit acestuia posibilitatea să-și prezinte și poziția față de Mișcarea Legionară¹¹¹. Pe baza declarațiilor sale, după cum a aflat ulterior din surse particulare, cazul Viorel Trifa a fost închis.

Relațiile cu Mitropolia Rusă, după amânarea hirotoniei erau reci. În astfel de condiții, s-a luat legătura cu Biserica Ortodoxă Ucraineană din Statele Unite, condusă de Mitropolitul John Theodorovich¹¹². Primul care a luat legătura cu Mitropolitul a fost Pr. Ioan Popovici din Philadelphia. Pe 3 martie 1952, Mitropolitul John Theodorovich anunța că este gata să-l hirotonească pe Trifa și fixa ca dată pentru această ceremonie care urma să aibă loc la Philadelphia a doua săptămână din luna martie. Consiliul Eparhial i-a mulțumit Mitropolitului John Theodorovich dar i-a cerut, în același timp, amânarea datei pentru aceste ceremonii. Motivul principal era acela că era nevoie ca să se verifice situația canonică a Bisericii Ucrainiene, în acest sens instituindu-se chiar o comisie.

Biserica Ortodoxă Ucraineană din Statele Unite număra aproximativ 100.000 de membri și se considera autonomă, rupând legăturile cu Biserica mamă, la fel ca și Mitropolia Rusă, după Revoluția Bolșevică¹¹³. Autonomia acesteia nu a fost recunoscută de nici o altă Biserică. Mitropolitul John Theodorovich însuși era considerat ca fiind "auto-hirotonit" întrucât obținuse hirotonirea în anul 1921 de la un grup de preoți ai bisericii sale¹¹⁴, practică evident necanonică și împotriva rânduielilor Bisericii Ortodoxe¹¹⁵. Comisia a hotărât că deși în privința autonomiei canonice a Bisericii Ucrainiene existau îndoieli, în ceea ce privește succesiunea apostolică a ierarhilor săi aceasta fusese asigurată prin primirea consacrării oficiale în anul 1949 de către Mitropolitul John Theodorovich din parte Mitropolitului Dionysius al Varșoviei, conducătorul Bisericii Ortodoxe Autocefale din Polonia, care era în comuniune cu Patriarhia Ecumenică și, de asemenea, cu Biserica Ortodoxă Română¹¹⁶. La hirotonie urmau să participe și alți doi Arhiepiscopi Mystyslaw Skrypnyk și Hennady Shyprykewicz, ambii primind consacrarea de la ierarhi ai Bisericii Ortodoxe din Polonia¹¹⁷.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.18.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.215

¹¹³ *Ibidem*, p.216.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Aurel Jivi, *Ortodoxia în America și problemele ei*, teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980, p.87.

¹¹⁶ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.216.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Așadar, în urma cercetărilor efectuate de comisia însărcinată în acest sens de către Consiliul Eparhial și în urmă negocierilor cu Biserica Ortodoxă Ucraineană din Statele Unite s-a stabilit că ceremoniile legate de consacrarea lui Viorel Trifa vor avea loc în săptămâna 21-27 aprilie și vor culmina în ziua de 27 aprilie 1952 în Biserica Pogorării Sfântului Duh din Philadelphia.

Până atunci, însă, pe 18 martie Mitropolitul John a primit o telegramă din partea lui Simion Mihălțan și Petru Moga prin care era sfătuit să nu comită acest act rușinos de simonie vânzând Sfântul Duh unui om proclamat la radio de către Walter Winchell criminal. Pentru a fi cât mai convingători cei doi continuau spunând că orice Episcop Ortodox care va hirotoni pe Trifa va fi depus și excomunicat de către Sfântul Sinod român și toate Patriarhiile vor ratifica această decizie¹¹⁸.

Încercările opozanților lui Trifa de a bloca hirotonirea sa nu s-au oprit aici. Sprijiniți de Dr. Kremer ei au reușit să obțină o sentință judecătorească prin care se interzicea consacrarea lui Viorel Trifa. Sentința era semnată de către judecătorul Allan K. Grim de la Curtea Districtuală pentru Pensilvania de Est¹¹⁹. Înarmați cu acest ordin și însoțiți de șerifi, avocații lui Andrei Moldovan, au intrat în 25 aprilie 1952, în biserica Pogorârea Sfântului Duh, la vremea vecerniei (cu aceasta se începe rânduiala hirotoniei unui arhieru), întrerupând serviciul. În aceste condiții, în urma consultării imediate cu avocatul Maximilian J. Klinger folosit în mod obișnuit de Părintele Popovici (care era gazda ceremoniilor) pentru rezolvarea problemelor juridice ale parohiei, s-a încercat să se ia legătura cu judecătorul Grim, însă acesta plecase deja în weekend¹²⁰. Avocatul Klinger care, în treacăt fie spus, era evreu¹²¹, s-a consultat cu alți colegi și judecători care i-au spus să continue cu consacrarea, întrucât ordinul dat de către judecătorul Grim este o violare a primului amendament al Constituției Statelor Unite, deoarece împiedică libera exercitare a religiei¹²².

Așadar, ascultând aceste povețe, cei prezenți au continuat ceremoniile și astfel pe 27 aprilie 1952 Episcopul ales Viorel Trifa a fost consacrat de episcopii Bisericii Ortodoxe Ucrainiene conduși de Mitropolitul John Theodorovich¹²³. Așa cum se stabilise la hirotonia Episcopului Valerian participaseră și arhiepiscopi Mystyslaw Skrypnyk și Hennady Shyprykewicz¹²⁴.

Astfel se încheia lunga perioadă în care românii-americani ortodocși nu avuseră Episcop.

Începând cu numărul din 1 iunie 1952, număr după număr, ziarul "Solia" a publicat pe prima sa pagină *Convocarea* ce anunța instalarea lui Valerian în zilele de 4, 5 și 6 Iulie în Detroit. Primele două zile, Vineri și Sâmbătă, erau dedicate ceremoniilor religioase și în același timp lucrărilor Congresului Anual¹²⁵, la fel ca și în 1935 când avusese loc instalarea Episcopului Policarp. Pentru Duminică, 6 iulie 1952, ora 10,30

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.217.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.*, p. 4.

¹²⁴ Gerald J Bobango, *The Romanian...*, p. 216.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 218.

era programat serviciul religios la Vatra, urmând ca după încheierea sa să aibă loc un picnic românesc¹²⁶. Ulterior s-au făcut unele modificări în program în sensul că s-a hotărât ca Sfânta Liturghie care era punctul culminant al ceremoniilor de instalare a Episcopului Vicar să se săvârșească în Detroit și apoi să se organizeze o cavalcadă cu automobilele până la Vatra, unde urma să se ajungă pentru picnic în jurul orei 15¹²⁷.

Așadar, conform programului, Episcopul Valerian a fost instalat ca Vicar al Episcopului Policarp în timpul Congresului din Detroit la 6 iunie 1952¹²⁸. După aceea, tot conform programului, s-au deplasat cu automobilele la Vatra pentru picnic. Aici însă îi aștepta o surpriză. Episcopul Andrei Moldovan și apropiații săi, care primiseră dreptul, în urma unei hotărâri judecătorești, de a locui în aripa nordică a clădirii centrale¹²⁹, blocaseră intrarea în fermă și angajaseră paznici care să nu permită accesul nimănui pe teritoriul acesteia¹³⁰. A fost nevoie de intervenția poliției pentru ca Episcopul și cei aproximativ 200 de însoțitori să poată pătrunde pe teritoriul Vetrei¹³¹.

În data de 8 iulie 1952, trei zile după ce Valerian a fost instalat, judecătorul Emerich B. Freed de la Curtea Districtuală din Ohio, a rostit sentința împotriva pretențiilor Episcopului Moldovan asupra Episcopiei Ortodoxe Române din America și asupra proprietăților ei, recunoscând întreaga autonomie a Episcopiei, dreptul său de a-și alege Episcopul și de a administra fără orice alte interferențe din afară¹³².

Pe 16 august 1952, după ce Episcopul Moldovan și adepții săi au fost evacuați de la Vatra pe baza ordinului judecătoresc, Consiliul Eparhial a decis să facă din Vatra reședință Episcopului și sediul central al Episcopiei.

Așadar, în urma tuturor acestor evenimente, Episcopul Valerian Trifa a preluat controlul Episcopiei Ortodoxe Române. La aceea dată situația Episcopiei, după cum notează Alexandru Nemoianu, era, fără nici o exagerare, dramatică¹³³. Grupul condus de către Episcopul Andrei Moldovan *care căutase să acapareze Episcopia în folosul comuniștilor din București*¹³⁴, antrenase Episcopia în procese complicate și costisitoare. Procesele au fost finalmente câștigate de către Episcopie, dar în urma lor rămăseseră mari datorii¹³⁵. În plus nu exista un sediu pentru Episcopie, nu existau preoți pregătiți și nici posibilitatea de a fi pregătiți, nu existau fonduri, nu exista mai ales ordine și disciplină și multe altele. Toate aceste probleme își vor găsi soluționarea în timpul păstoririi Episcopului Valerian, mai ales datorită eforturilor și priceperii sale.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.*, p. 4.

¹²⁹ Gerald J Bobango, *The Romanian...*, p. 218.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Evenimentele legate de pătrunderea pe teritoriul Vetrei, teritoriu care legal apar ținea Episcopiei, dar care era în posesia Episcopului Andrei Moldovan sunt descrise pe larg de Gerald J Bobango, în *The Romanian...*, p. 219-222.

¹³² Traian Lascu, *op.cit.*, p. 11.

¹³³ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 115.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ibidem*.

Realizările Episcopului Valerian D. Trifa

Am văzut în ce situație se găsea Episcopia în momentul preluării conducerii ei de către Episcopul Valerian Trifa. Din acel moment noul episcop și-a canalizat toate eforturile spre îndreptarea lucrurilor. Înzestrat cu *zel practic și determinare*¹³⁶ s-a apucat de lucru. La baza programului său de lucru, program care a trebuit să țină seama de condițiile existente în Episcopie, Episcopul Valerian a pus următoarele principii fundamentale:

Cunoscând că Episcopia nu are putere de control asupra mediului în care trăiește și nu poate să se opună forțelor majore pe care le confruntă, *toate programele de lucru au fost modeste și croite pe măsura posibilităților grupului român-ortodox*. Nimic nu a fost considerat mai periculos decât angajarea în proiecte de lucru care să nu se poată îndeplini¹³⁷.

În fața dilemei: metode de lucru vechi ori modernizare în stil american, *conducerea Episcopiei a adoptat principiul flexibilității*, lăsând în pace ceea ce nu stătea în calea progresului și introducând în viața bisericească ceea ce era absolut necesar succesului¹³⁸.

Pusă în fața neîncrederii credincioșilor în administrație (bazați desigur pe experiențe nefericite din trecut) *Episcopia a considerat de importanță capitală inaugurarea unui sistem administrativ cu registre de contabilitate dublă, cu chitanțe și justificarea publică a fondurilor și operațiilor financiare*. Actele financiare erau certificate de o instituție americană de profil: Certified Public Accountants¹³⁹.

Episcopia fiind o organizație bazată pe reprezentarea în Congres, *Episcopul și organele executive și-au bazat toate acțiunile mari de administrație pe sfatul, pe aprobarea și pe suportul Congresului*¹⁴⁰.

Conștientă de posibilitățile sale limitate și fluctuante, *Episcopia a evitat să înceapă două lucrări deodată și a operat pe baza priorităților*¹⁴¹.

Am văzut că pe 16 august 1952 Consiliul Eparhial a fixat reședința Episcopului la Vatra. Inițial, Congresul din Chicago hotărâse ca sediul Episcopiei și reședința Episcopului să fie la Detroit¹⁴². Întrucât parohiile de aici nu au putut pune la dispoziție asemenea facilități și nici nu s-au găsit fonduri pentru cumpărarea uneia (nu s-a găsit nici măcar 500 de dolari pentru a se plăti garanția pentru o clădire în valoare de 25.000 de dolari care se intenționa să se cumpere)¹⁴³ Consiliul Eparhial s-a văzut nevoit să ia hotărârea amintită din 16 august 1952.

¹³⁶ Bishop Nathaniel, *Vatra Românească: 50 Years*, în Calendarul "Solia", 1988, p. 87.

¹³⁷ Episcop Valerian D. Trifa, *Un pas înainte. 1952-1962, Câteva Considerații asupra condițiilor de viață a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, published by The Romanian Orthodox Episcopate of America, Jackson, Michigan, 1962, p. 13.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *După 30 de ani 1952-1982. Câteva considerații asupra condițiilor de viață și activitate a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, în Calendarul "Solia", 1983, p. 77.

¹⁴³ Episcop Valerian D. Trifa, *Un pas înainte*, p. 14.

La vremea aceea proprietatea de la Vatra era în totală ruină¹⁴⁴, iar casa nu era corespunzătoare nici pentru a fi locuită de mireni, dar de Episcop¹⁴⁵. În astfel de condiții Episcopul s-a instalat la Vatra și a început lucrările pentru refacerea ei. *Vatra era pe atunci în toată puterea cuvântului- mărturisirea ulterior Episcopul Valerian – o fermă mijlocie având 7 vaci cu lapte, câteva sterpe și niște viței, în total 25 de capete de vite de care trebuia să poarte de grijă Episcopul. Clădirile erau în paragină, multe dintre ele nefolositoare. Terenul din jur era plin de gunoi și cotețe. Credit pe piața din vecinătate: zero. Aproape 2.000 de dolari erau datorii știute la fermă, iar lucrătorii angajați de Episcopul Andrei Moldovan pretindeau că nu au fost plătiți pe luni de zile.*

Considerând că în anul precedent Vatra Românească avusese un deficit de 1.124, 17 dolari și că multe datorii erau încă neplătite, Consiliul episcopesc a decis ca să se vândă vacile, să se plătească datoriile și să se studieze posibilitatea de a se renunța la lucrarea directă a fermei.¹⁴⁶

Din acel moment s-a declanșat programul de schimbarea a Vetrei dintr-o fermă în centrul ortodoxiei românești din America. Astfel, după lucrările de curățenie generală s-au început reparațiile urgente la clădiri. Planul general de refacere a Vetrei a avut drept scop ca ea să devină un loc care: să adăpostească birourile Episcopiei și reședința episcopului; să se poată folosi pentru congresele Episcopiei și alte festivități; să găzduiască câmpurile (taberele) de vară și școlile religioase; să devină un centru religios național românesc, cu care membrii parohiilor să se poată mândri¹⁴⁷ (fapt care, în treacă fie spus, se petrece de fiecare dată când aceștia ajung la Vatra).

În decursul timpului clădirile în stare mai bună au fost reparate și modernizate iar cele care erau în condiții rele au fost dărâmate. Astfel: casa reședință a fost transformată în birouri și locuința pentru Episcop și personalul auxiliar; grajdul cailor s-a transformat în bucătărie, sală de mese, și la etaj, dormitor; șura cea nouă a fost pavată cu ciment și transformată într-o sală de adunări, dormitor și magazie pentru iarnă; casa fermierului a fost adăugită și transformată, cu ajutorul ARFOREI (Asociația Femeilor Ortodoxe) într-o reședință cu camere de dormit pentru lucrătorii ocazionali și un dormitor pentru fete la câmpurile de vară. Toate instalațiile de apă, canalizarea și conducte electrice au fost modernizate, ori total refăcute.

În anul 1957 vechea fundație de biserică a fost folosită pentru a construi o capelă la subsol și, deasupra, un pavilion care să servească atât pentru slujbele religioase cât și pentru adunările Congresului, ori școlile de vară.

Păstrându-se ca un simbol al trecutului, turnul de apă a fost consolidat și prevăzut cu un balcon și două clopote bisericesti, iar în jurul lui s-a clădit un pavilion care să poată adăposti șase sute de persoane la mesele comune. Pentru a cinsti morții îngropați în diferite locuri pe pământul Vetrei și pentru a pune bazele unui cimitir central s-au făcut lucrări de amenajare pe terenul din nord- vestul reședinței. Astăzi acest cimitir conține rămășițele pământești a mai mult de o sută de români ortodocși aduși de pe tot cuprinsul continentului. Ultima lucrare majoră a fost construirea unui dormitor de vară modern, care să poată adăposti 60 de copii pe perioada cursurilor de vară.

¹⁴⁴ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 116.

¹⁴⁵ Episcop Nathaniel, *Vatra Românească: 50 de ani*, în Calendarul "Solia", 1988, p. 105.

¹⁴⁶ *După 30 de ani...*, p. 78.

¹⁴⁷ Episcop Valerian D. Trifa, *Un pas înainte*, p.15.

Tot pe terenul Vetrei, s-a construit la inițiativa Episcopului Valerian și Centrul Român- American pentru studii documentare

Pe lângă clădirile de utilitate publică, Vatra a fost împodobită și cu câteva monumente: trei troițe, o fântână cu cumpănă; un monument închinat soldaților căzuți pe câmpurile de luptă și altul închinat memoriei martirilor români căzuți victime comunismului.

Avându-se în vedere că unii dintre preoții bătrâni, care se retrăgeau din funcția activă, nu aveau nici casă unde să se adăpostească, fiindcă toată viața locuiseră în case parohiale, Episcopia și Episcopul Valerian personal, s-a îngrijit ca o clădire de pe proprietatea Vetrei să fie modernizată și amenajată ca reședință pentru preoții bătrâni care nu ar avea unde locui în altă parte¹⁴⁸.

Este normal să ne întrebăm cum s-au făcut toate acestea. Datorită faptului că nu existau fonduri, Episcopul a apelat la muncitori voluntari. Poporul credincios a răspuns și astfel din Chicago, din Cleveland, din Detroit și din alte parohii au venit dulgheri, electricieni, instalatori, zidari, oameni îndemânatici, care au petrecut zile și săptămâni muncind la Vatra, adesea cot la cot cu ierarhul, pentru a o face locuibilă pentru Episcopul lor¹⁴⁹, și pentru a o transforma într-un loc primitiv pentru toți.

În ochii tuturor Vatra a devenit un exemplu concret al priceperii și viziunii Episcopului lor. Credincioșii au putut vedea că banii lor erau cheltuiți cu înțelepciune¹⁵⁰; în fiecare an, când veneau la lucrările Congresului Bisericesc, lucrările care din 1953 s-au ținut an de an la Vatra, puteau vedea noi realizări. Acest fapt i-a determinat să înceapă să facă donații generoase pentru alte proiecte ale Episcopului, pentru care lucrările de la Vatra fuseseră un examen trecut cu bine.

O altă problemă de maximă prioritate pentru Episcopul Valerian a fost **canonicitatea**, adică instaurarea ordinii canonice în Eparhia sa, pe de o parte și pe de altă parte clarificarea situației canonice a Episcopiei, care nu era recunoscută de nici o altă Biserică Ortodoxă, cu excepția Bisericii Ortodoxe Ucrainiene ai cărei ierarhi îl și hirotoniseră pe Episcopul Valerian.

Reglementarea problemelor canonice interne s-a făcut în anul 1953 prin adoptarea noului statut și a Regulamentelor de funcționare¹⁵¹. Ideea de canonicitate, până la acea dată, n-a avut aproape nici o semnificație în viața parohiilor ortodoxe Române din America. Parohiile n-au fost înființate de sus în jos, ci de jos în sus¹⁵². Biserica mamă pentru mulți ani n-a putut, ori n-a vrut, să se ocupe în mod special de parohiile din America. Singura legătură între Mitropoliile ori Episcopiile din țară și parohiile din America a fost cea necesită de "trimiterea de preoți"¹⁵³ a căror prezență era așa de necesară încât când n-au venit preoți au fost făcuți în America și *nimeni nu s-a sinchisit dacă ei au fost "canonici" ori "necanonici"*¹⁵⁴. De abia prin înființarea Episcopiei și

¹⁴⁸ Toate aceste informații legate de transformările suferite de Vatra în decursul timpului au fost preluate din articolul *După 30 de ani...*, p. 77-79.

¹⁴⁹ Traian Lascu, *op. cit.*, p.11.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p.15.

¹⁵² Episcop Valerian D. Trifa, *Un pas înainte*, p.7.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

mai ales prin venirea Episcopului Policarp ideea de interdependență canonică a căpătat sens, dar și atunci mai mult pentru cler¹⁵⁵. Această stare a făcut ca aproape toți preoții să aibă în comun neobișnuința de a avea Episcop sau autoritate bisericească imediată. Cu cât a fost jurisdicția bisericească mai îndepărtată de parohie cu atât mai bine¹⁵⁶. Ca urmare a acestei situații preotul ortodox român din America și-a menținut o oarecare licență de libertate individuală¹⁵⁷ însă aceasta a mers paralel cu *statusul său de dependență de parohie*¹⁵⁸, ceea ce a deschis drumul spre abuzuri de tot felul. O astfel de situație însă nu mai putea fi tolerată în noile condiții.

O perioadă lungă de lucru intens a fost dedicată consultărilor de tot felul cu mireni și clerici¹⁵⁹. Finalmente, aceste consultări s-au concretizat în Statutul și Regulamentul de funcționare adoptate la Congresul Bisericesc anual ținut în Canton, Ohio în perioada 3-5 iulie 1953¹⁶⁰. Principalele modificări aduse Statutului și Regulamentului anterior au fost prevederile ce defineau relațiile dintre Episcop și clerici, dintre Episcopie și parohii¹⁶¹, Episcopul fiind declarat *autoritatea religioasă supremă*¹⁶². Articolul IV din Regulamentul care definea parohia ca instituție, cu drepturi și îndatoriri aducea ca noutate că femeile erau acceptate ca membre ale parohiilor. *Orice persoană, bărbat sau femeie - prevedea textul - poate fi considerată membru a parohiei dacă a împlinit vârsta de 21 de ani*¹⁶³. Elemente centralizatoare se regăseau în articolul VI al aceluiași Regulament care investea Consistoriul Spiritual cu dreptul de a soluționa disputele dintre preot și parohie¹⁶⁴ de asemenea, se încerca introducerea ordinii prin prevederi de genul următor: *preotul nu va părăsi parohia fără consimțământul Episcopului*¹⁶⁵ sau fiecare parohie trebuie să recunoască autoritatea canonică și religioasă a Episcopiei¹⁶⁶.

Aceste prevederi, care constituie *un exemplu de logică practică* au devenit model pentru Statutele și Regulamentele celorlalte dieceze ortodoxe din America¹⁶⁷.

Mult mai dificilă a fost clarificarea situației canonice a Episcopiei. Prin separarea de Patriarhia de la București, Episcopia a devenit de facto o unitate ortodoxă independentă¹⁶⁸. Deși o astfel de condiție nu era ceva nou în viața ortodoxiei, mai ales a celei americane, totuși ea nu putea fi considerată ca fiind una normală. În speranța unei schimbări de atitudine a Patriarhiei de la București, Episcopia din America era în căutarea unui acoperământ canonic fără caracter de permanență¹⁶⁹. În ceea ce privește

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *După 30 de ani...*, p.68.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.69.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p.116.

¹⁶⁰ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.232.

¹⁶¹ Traian Lascu, *op. cit.*, p.16.

¹⁶² Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.234.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 235.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p.216.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *După 30 de ani...*, p.74.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

hirotonirea Episcopului Valerian, așa cum am văzut, problema a fost rezolvată printr-o înțelegere între Episcopie și Mitropolia Ucrainiană, care a consimțit să facă hirotonia ca un act de frățietate ortodoxă și fără obligații jurisdicționale de natură permanentă¹⁷⁰. Consacrarea lui Trifa de către Episcopii ucrainieni a fost o măsură temporară – opinează Gerald J Bobango- dar nu se pune problema alăturării jurisdicției ucrainiene, cu atât mai mult cu cât propriul ei statut canonic era contestat în comunitatea ortodoxă mondială¹⁷¹. Așadar căutările Episcopiei continuau.

Pe fondul încercărilor întreprinse de Patriarhul Justinian Marina de a reintra în posesia Vetrei, redeschizând procesele Episcopului Andrei Moldovan¹⁷², încercările ce dovedeau că atitudinea autorităților din țară nu s-a schimbat ba, mai mult, este departe de a se schimba, în iarna anului 1959-1960, s-au purtat discuții cu ierarhii ortodocși sirieni și cu Patriarhia Antiohiei însă intervenția Patriarhului Justinian pe lângă Patriarhia siriană a pus capăt acestor încercări. De asemenea, cu toată simpatia manifestată de Mitropolitul grec din New York, Iakovos, pentru cauza Episcopiei Române, nici negocierile purtate cu Biserica sa nu au fost mai fructuoase¹⁷³.

În aceste condiții devenea din ce în ce mai evident că singura alternativă viabilă rămânea Mitropolia Rusă condusă de Mitropolitul Leonty, și aceasta din cel puțin două motive: nu numai că era destul de mare și se bucura de prestigiu în America, dar, de asemenea, era liberă de orice control din afara Americii. Astfel, devreme, în primăvara anului 1960, Episcopul Valerian s-a adresat din proprie inițiativă¹⁷⁴, Sinodului Episcopilor Mitropoliei Ruse din New York pledând cauza Episcopiei sale. Intervenția lui Trifa a fost făcută într-o perioadă de frământări pentru Mitropolia Rusă care dorea să creeze o Biserica Ortodoxă Americană¹⁷⁵.

Pe 31 Martie 1960 Episcopia a fost informată că a fost acceptată în Mitropolie ca un grup de parohii special, administrativ autonom¹⁷⁶. Episcopia se va conduce după Statutul Mitropoliei în problemele canonice și jurisdicționale în timp ce în toate problemele interne administrative Episcopia Română va urma propriile Regulamente. Episcopia își va păstra așadar autonomia administrativă, limba liturgică și tradițiile naționale, precum și dreptul ca viitori Episcopi să fie aleși tot de Congresul Eparhial¹⁷⁷.

Acum Episcopul Valerian a devenit membru al Sfântului Sinod al Mitropoliei Ruse, primind titulatura de Episcop de Detroit și Michigan¹⁷⁸. Chestiunea care a suscitât multe discuții a fost problema hirotonirii lui Valerian de către Episcopii Ucrainieni. Mitropolitul Leonty, după ce la cererea lui Valerian însuși, a analizat problema, a hotărât ca hirotonirea lui Valerian trebuie confirmată prin punerea mâinilor de către Episcopii aflați sub jurisdicția Mitropoliei. Desigur o astfel de practică, străină de canoanele Bisericii a ridicat noi semne de întrebare.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.253.

¹⁷² *Ibidem*, p.257.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Fără să aibă aprobarea Congresului cf. *Ibidem*, p.258.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.258.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *art.cit.*, p.4.

¹⁷⁸ Gerald J. Bobango, *The Romanian...*, p.258.

În cele din urmă Valerian a fost nevoit să accepte să plece la New York pentru ceremonia care a fost considerată de unii ca fiind reînvierea sa, de alții ca fiind prima lui consacrare, iar de sprijinitorii lui ca fiind o simplă "confirmare" a rangului său spiritual¹⁷⁹. În opinia Părintelui Profesor Aurel Jivi, Valerian Trifa acceptând această umilire a recunoscut implicit nevaliditatea actului săvârșit de Episcopii Ucrainieni când l-au hirotonit¹⁸⁰. Oricum, se pare că acesta a fost prețul pe care a trebuit să-l plătească Episcopul Valerian pentru ca Episcopia sa să-și rezolve situația canonică, afiliindu-se la ceea ce avea să devină Biserica Ortodoxă din America. Până la urmă această afiliere s-a dovedit fericită¹⁸¹, cu atât mai mult cu cât Episcopia Ortodoxă Română și ierarhul ei Valerian Trifa s-au găsit copărtași la stabilirea unei Bisericii Ortodoxe Autocefale în America, dedicându-se acestui scop cu sinceritate și entuziasm¹⁸². După zece ani de discuții și negocieri, pe 31 Martie 1970, printr-un act al Patriarhiei Ruse, Mitropoliei i s-a recunoscut autocefalia (unilateral însă) devenind Biserica Ortodoxă din America, asumându-și astfel responsabilitatea de a asigura viitorul Ortodoxiei în America¹⁸³. *Prezența Episcopiei noastre în actul de făurire a unei Bisericii Autocefale*- nota ulterior Episcopul Valerian- *va putea fi considerată de către istorie ca providențială pentru că prin aceasta Biserica Ortodoxă din America a trebuit să ia în considerare continuă, atât necesitatea jurisdicției teritoriale cât și natura grupurilor etnice din America*¹⁸⁴.

Eforturile depuse de Episcopul Valerian Trifa alături de ceilalți Episcopi ai Mitropoliei pentru transformarea ei într-o Biserica Autocefală au făcut ca Prea Sfinția Sa să devină unul dintre *părinții fondatori*¹⁸⁵ ai Bisericii Ortodoxe Americane. Mai mult, Episcopia pe care a reprezentat-o în acest proces a devenit parte componentă a ortodoxiei americane propriu-zise. Ca un gest de recunoaștere a contribuției importante aduse la devenirea ortodoxiei americane în 27 martie 1970, Sinodul Episcopilor Bisericii Ortodoxe Americane a ridicat pe Episcopul Valerian la rangul de Arhiepiscop¹⁸⁶. Contribuția majoră a Episcopului Valerian la soluționarea problemelor Bisericii Ortodoxe Americane este subliniată și de către Mitropolitul primat Theodosius, până nu demult primat al Bisericii Ortodoxe Americane. Astfel într-o scrisoare, publicată ca prefață a cărții lui Traian Lascu *Valerian 1952-1984* el afirmă printre altele: *În conducerea Episcopiei sale pe drumul către unitatea canonică ortodoxă în America de Nord, Arhiepiscopul a arătat înțelepciunea și curajul său pastoral. Sfârșitul anilor 1960 și începutul anilor 1970 a fost o perioadă decisivă în stabilirea bazelor canonice permanente pentru viața eclezială ortodoxă în America. În acești ani Arhiepiscopul Valerian a dat conducerii Sfântului Sinod al Episcopilor ajutor pentru călăuzirea în siguranță a Bisericii Ortodoxe Americane spre autocefalie. În calitatea sa de președinte al Departamentului Problemelor Pastorale și Canonice, Arhiepiscopul Valerian a jucat un important rol la Sinodul întregii Americi din anul 1971, la care autocefalia a fost primită de către Biserică și asimilată în conștiința ei. La Sinodul din 1971 el a ajutat călăuzirea*

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Aurel Jivi, *op. cit.*, p.88.

¹⁸¹ *După 30 de ani...*, p.75.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Traian Lascu, *op. cit.*, p.28.

¹⁸⁴ *După 30 de ani...*, p.75.

¹⁸⁵ Daniel G. Reid, *Dictionary of Christianity in America*, p.1185.

¹⁸⁶ Rev Fr. Vasile Hațeganu, *art.cit.*, p. 4.

dezbatelor Sinodului spre adoptarea unui nou Statut pentru Biserica Ortodoxă Americană. Arhiepiscopul a fost un elocvent purtător de cuvânt al Bisericii Ortodoxe Americane în comitetul Central al Consiliului Mondial al Bisericilor și în Comitetul de Conducere al Consiliului Național al Bisericilor lui Hristos din SUA.

Întreaga Biserica Ortodoxă din America, așadar, plătește tribut Arhiepiscopului Valerian. Păstorirea sa, înțelepciunea, curajul și viziunea au făcut contribuții vitale și mărturie Bisericii noastre¹⁸⁷.

Ce a adus Episcopiei Ortodoxe Române afilierea la Biserica Ortodoxă Americană? La această întrebare a răspuns Episcopul Valerian când făcând un bilanț afirma: *anii de când Episcopia noastră se află sub jurisdicția americană ortodoxă s-au dovedit ani de liniște și stabilitate canonică. Prin afilierea la o Biserică Ortodoxă pământeană americană: se pune în practică principiul vechi, că bisericile ortodoxe sunt legate de neamul și pământul unde își duc existența; s-a eliminat trauma unei stări de independență; s-a deschis o cale reală de comunicare cu alți creștini ortodocși americani care trăiesc în aceleași împrejurări, au aceleași probleme și se inspiră din aceleași idealuri ca și românii americani; s-a eliminat tentația puterilor politice străine (din România s. n.) de a se amesteca în afacerile bisericesti care privesc numai pe cetățenii americani, chiar dacă din punct de vedere etnic ei ar fi de origini diferite; s-a deschis o cale de mai strânsă legătură cu Biserica mamă din România prin eliminarea argumentului de jurisdicție teritorială; s-a dat generațiilor mai tinere, crescute aici în America, precum și convertiți, sentimentul că credința lor, deși s-a adăpat la izvorul ortodoxiei românești, poate fi practică în America; Episcopia Ortodoxă Română din America a fost scoasă din pericolul de a înceta să existe deodată cu stingerea din viață a credincioșilor născuți în România, ba chiar are posibilitatea ca să aducă o contribuție românească la consolidarea și răspândirea credinței ortodoxe pe continentul american¹⁸⁸.*

Pe lângă aceste realizări ale Arhiepiscopului Valerian mai trebuie să amintim încă multe altele. Astfel, după cum anticipam, o altă prioritate pe agenda pastorală a Episcopului era **tineretul**, menținerea dragostei și interesului acestuia pentru credința ortodoxă și implicit pentru viața și continuitatea Episcopiei. Ori de câte ori a avut prilejul Arhiepiscopul Valerian și-a exprimat convingerea că viitorul Bisericii și a tineretului sunt strâns legate¹⁸⁹. Pentru a accentua, dacă mai era nevoie, această temă la prima întâlnire pe care a avut-o cu Societatea Tinerilor Ortodocși Româno-Americani (AROY) Valerian le-a spus: *Cred că o Episcopie Ortodoxă Română în America, va exista și va avea nevoie de un Episcop ca mine să o conducă, numai dacă voi, tinerii, veți fi creștini ortodocși activi. Acesta este motivul pentru care primele mele gânduri și una dintre preocupările mele principale, ca Episcop, vor fi pentru tinerii Bisericii noastre¹⁹⁰.* Episcopul și-a ținut promisiunea și rezultatele nu au întârziat să apară. Astfel, după ce Statutul și Regulamentele au fost modificate participarea tineretului în viața bisericească a devenit efectivă în momentul în care conducătorii aleși pe plan național au fost incluși, ex officio, ca membrii ai Consiliului episcopesc și în consiliile parohiale.

Mai importantă, poate, decât încadrarea administrativă a fost participarea tineretului la programele de educație religioasă. Organizația AROY a constituit sectorul în care și prin care Episcopul a planuit și a pus în practică programele

¹⁸⁷ Theodosius, Mitropolitul primat al Bisericii Ortodoxe Americane apud Traian La scu, *op. cit.*, p. 5-6.

¹⁸⁸ *După 30 de ani...*, p.75.

¹⁸⁹ Traian Lascu, *op. cit.*, p.13.

¹⁹⁰ *După 30 de ani...*, p.80.

educative¹⁹¹. Programul de educație religioasă în cadrul Episcopiei s-a dezvoltat pe mai multe căi: tipărituri religioase, tabere de vară, retrageri spirituale, programe ocazionale, gazeta "Solia" și în special școlile catehetice din parohii¹⁹². De importanță majoră în câmpul educației religioase au fost taberele (câmpurile) de vară de la Vatra. Aceste câmpuri, începute pe o scară mică încă din anul 1949, s-au dezvoltat pe măsură ce Vatra a putut să găzduiască un număr mare de participanți¹⁹³. Structura taberelor a evoluat până când s-a găsit cea mai potrivită formulă organizatorică. În general s-au ținut cel puțin două sesiuni în fiecare vară, una pentru băieții și fetele care au împlinit 15 ani iar alta pentru băieții și fetele între 12 și 14 ani. Programul zilnic al câmpurilor includea rugăciune, instrucție religioasă și recreație, în funcție de vârsta participanților. De mare importanță în aceste programe a fost faptul trăirii în comun, ținându-se numărul participanților la aproximativ 50, fiecare a avut prilejul să cunoască pe vecin și să se împrietenească. Legăturile de prietenie inițiate în aceste câmpuri s-au menținut și se mențin timp de zeci de ani.

Așadar așteptările Episcopului nu au fost zadarnice și eforturile sale nu au rămas nerăsplătite. O astfel de afirmație este îndreptățită pe deplin dacă ne gândim numai la cei 100.000 de dolari cu care AROY a contribuit la dezvoltarea diferitelor programe ale Episcopiei¹⁹⁴. Episcopia nu a obținut doar fonduri, ci a câștigat membrii de nădejde care o vor sprijini ori de câte ori va fi nevoie.

O altă preocupare a Arhiepiscopului Valerian a fost aceea de a oferi în cantități suficiente cărți cu caracter liturgic, de cultură teologică și istorică. În principiu, aceste cărți s-au tipărit în engleză și română¹⁹⁵. Dintre ele amintim: *Rugăciuni pentru creștinii ortodocși*; *Credințele ortodocșilor*; *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*; *Muzică Liturgică*; *Sfintele Taine*; *Sfintele Icoane*; *Sfinții din Biserica Ortodoxă*; *Album Aniversar 1952-1972*; *România în imagini*; *Istoria organizației de tineret a Episcopiei*; *Colinde de Crăciun*; *Slujba Cununii*; *Slujba Vecerniei*¹⁹⁶; *Slujba Înzmormântării*, *Prohodul Domnului*¹⁹⁷ și altele.

De o atenție deosebită din partea Arhiepiscopului Valerian s-a bucurat și organul de presă al Episcopiei, "Solia", acesta devenind un mijloc eficace de transmitere a învățaturii creștin ortodoxe și de informare pentru membrii Episcopiei¹⁹⁸. Ca să-și poată îndeplini această sarcină, "Solia" a fost redactată și în bună parte administrată, de către Episcop și de către voluntari. Numai astfel, a putut să-și continue cu regularitate apariția și să funcționeze fără deficite financiare¹⁹⁹. Tot în redacția "Solia", a continuat să apară și tradiționalul calendar almanah "Solia", publicat la fiecare început de an, care a menținut nu numai o tradiție, dar a îndeplinit și funcția de cronică

¹⁹¹ *Ibidem*, p.81.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Traian Lascu, *op. cit.*, p.13.

¹⁹⁵ Este impresionant efortul depus de Arhiepiscop și de colaboratorii săi apropiați pentru traducerea textelor liturgice în limba engleză, manuscrisele acestor traduceri stând mărturie peste veacuri în acest sens. Aceste manuscrise se găsesc în arhiva Centrului de Studii și Documentare Valerian D. Trifa, Jackson, Michigan și unele în subsolul prăfuit la reședinței de la Vatra.

¹⁹⁶ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p.216.

¹⁹⁷ *După 30 de ani...*, p.84.

¹⁹⁸ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p.117.

¹⁹⁹ *După 30 de ani...*, p.84.

bisericească ilustrată²⁰⁰. Este de menționat că, treptat-treptat, volumul de pagini scris în limba engleză a crescut devenind precumpănitor.

Ruperea legăturilor cu Patriarhia Română a creat probleme serioase în ceea ce privește **pregătirea clerului** Episcopiei. În situația în care se afla Episcopia nu mai putea aștepta preoți din țară, în timp ce mulți dintre preoții din America erau deja în vârstă²⁰¹, astfel că nevoia de preoți devenea din ce în ce mai presantă. Soluția la aceasta problemă a fost aceea de a fi recrutați și educați tineri în America pentru a deveni preoți. În acest scop Valerian a creat programul de studii "Andrei Șaguna"²⁰², în data de 16 septembrie 1956 fiind hirotonit primul "produs" al acestui program Ioan Dinu²⁰³. Problema a primit o soluționare definitivă în urma afilierei Episcopiei la Biserica Ortodoxă Americană, seminariile "Sf. Vladimir" și "Sf. Tikhon" devenind școlile oficiale în care se pregăteau viitorii preoți pentru Episcopia Ortodoxă Română²⁰⁴.

Dovada cea mai bună a progresului Episcopiei îl constituie numărul mare de biserici, case parohiale, săli de festivități, săli de clasă etc. construite în timpul păstoririi Arhiepiscopului Valerian²⁰⁵. Noile **zidiri** sunt construcții solide, cu anumite inovații arhitectonice, dar care au păstrat și exprimat ideea și spiritul vechilor biserici românești²⁰⁶.

Pe de altă parte a crescut și **numărul parohiilor și al preoților**. În 1984, anul retragerii Arhiepiscopului Valerian, Episcopia număra 64 de parohii grupate în 5 protopopiate²⁰⁷. În același an numărul preoților era de 61, lor adăugându-li-se 8 diaconi, în marea lor majoritate fiind hirotoniți de Arhiepiscopul Valerian²⁰⁸. Nu putem să nu amintim în acest context de mănăstirea "Schimbarea la Față" zidită în apropierea orașului Elwood City, Pennsylvania, condusă mulți ani de Maica Alexandra, fosta principesă Ileana, din familia regală română²⁰⁹.

Am prezentat câteva dintre realizările Arhiepiscopului Valerian. Trecându-le în revistă nu am putut să nu ne întrebăm care a fost cheia succesului său pastoral. Răspunsul ni l-a dat Traian Lascu în monografia sa dedicată Arhiepiscopului Valerian:

Contactele strânse cu preoții și turma sa - spunea el - este probabil caracteristica principală a Episcopului Valerian ca ierarh. Pentru a putea vizita toate parohiile Episcopul a călătorit aproape 900.000 de mile cu automobilul și mai multe zeci de mii cu trenul, autobuzul sau avionul. Vizitele parohiale au fost întotdeauna în fruntea agendei sale. Metoda sa preferată în timpul vizitelor pastorale a fost să se întâlnească neoficial cu oamenii și să dea fiecăruia posibilitatea de a pune întrebări Episcopului și să primească de la ei sugestii ori probleme. El a

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Traian Lascu, *op. cit.*, p.15.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ O prezentare a problemei cărților de cult și a învățământului teologic poate fi urmărită la Gabriel-Viorel Gârdan, *Problema cărților de cult și a învățământului teologic în Episcopia Ortodoxă Română din America*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, anul XLVI, 2001, nr. 1-2, pp. 251-264.

²⁰⁵ Până în 1972 se construiseră sau cumpăraseră 22 biserici, 18 case parohiale și 20 de săli de festivități; vezi lista lor în *Twenty Years in Pictorial Review 1952-1972*, Jackson, Michigan, 1972.

²⁰⁶ Alexandru Nemoianu, *op. cit.*, I, p. 117.

²⁰⁷ Cf. Listelor publicate în calendarul almanah "Solia", 1983, p. 51-62.

²⁰⁸ Traian Lascu, *op. cit.*, p. 37.

²⁰⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *art.cit.*, p. 4.

fost întotdeauna cu preoții săi, cu credincioșii săi, și cu poporul său, când au avut nevoie de călăuzire și de soluții la problemele lor. În timpul celor 33 de ani de păstorire Arhiepiscopul Valerian a asistat personal la toate conferințele AROY, ARFORA și Orthodox Brotherhood (Frăția Ortodoxă)²¹⁰, a fost prezent la evenimentele importante din viața parohiilor, la cursurile de vară și la tabere (câmpuri) și a făcut nenumărate vizite pastorale.

Aproape fiecare membru al Episcopiei l-a întâlnit personal pe Arhiepiscopul Valerian. Pentru mulți dintre noi, el este mai mult decât un conducător spiritual îndepărtat; el este un prieten personal. El ne știe, pe mulți dintre noi pe nume.

Această legătură dintre păstor și turmă a fost de ajutor la consolidarea Episcopiei și i-a adus Arhiepiscopului o sinceră apreciere ca și conducător spiritual²¹¹.

Retragerea, Exilul și Moartea

Pe 13 mai 1957²¹² Episcopul Valerian Trifa a primit cetățenia americană. În prealabil, toate acuzațiile aduse lui Trifa după preluarea conducerii Episcopiei, despre care am discutat pe larg în altă parte, au fost verificate, mai întâi de celebrul F.B.I (Biroul Federal de Investigații)²¹³ și apoi de către Serviciul de Emigrare și Naturalizare²¹⁴. Ambele instituții au ajuns la concluzia că toate aceste acuzații sunt nefondate și neadevărate din toate punctele de vedere²¹⁵, și în consecință i-a fost acordată cetățenia americană. Așadar guvernul Statelor Unite n-a avut nici un motiv, nici atunci și nici în următorii 18 ani, pentru a-l acuza²¹⁶. Când, în cele din urmă, în 1975 a făcut aceasta s-a datorat jocurilor politice²¹⁷.

Dacă prima fază a campaniei denigratoare la adresa lui Valerian vizase blocarea consacrării lui ca Episcop (după cum am văzut deja) faza ce a urmat acordării cetățeniei americane a vizat retragerea acesteia și deportarea sa ca criminal nazist care a ucis evrei nevinovați²¹⁸. Pentru atingerea acestui scop²¹⁹ s-au folosit toate mijloacele posibile. S-au creat organe specializate în anchetarea criminalilor naziști (Office of Special Investigations)²²⁰, s-au făcut liste cu criminalii naziști care trebuiau judecați²²¹, liste pe care numele Arhiepiscopului figura printre primele, s-au scris și publicat cărți și mai ales nenumărate articole, s-au produs și difuzat emisiuni de radio și televiziune și chiar filme²²², s-au organizat demonstrații²²³, oamenii politici influenți, senatori și

²¹⁰ Toate acestea sunt organizații auxiliare ale Episcopiei.

²¹¹ Traian Lascu, *op. cit.*, p. 36.

²¹² Archbishop Valerian D. Trifa, *Marginal notes...*, p. 22

²¹³ Înfațișarea Episcopului Valerian în fața anchetatorilor F.B.I este descrisă pe larg de acesta în *Marginal notes...*, p. 19-20

²¹⁴ *Ibidem*, p. 20-23

²¹⁵ Traian Lascu, *op. cit.*, p. 22

²¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Archbishop Valerian D. Trifa, *Marginal notes...*, p. 54.

²¹⁹ Toate acțiunile întreprinse împotriva sa le descrie Arhiepiscopul Valerian însuși în lucrarea *Marginal notes on a Court Case*.

²²⁰ *Ibidem*, p. 32.

²²¹ *Ibidem*, p. 34.

²²² *Ibidem*, p. 56.

²²³ *Ibidem*, p. 58-59.

congressmani au făcut presiuni și l-au catalogat pe Valerian Trifa ca fiind *unul dintre cei mai infami naziști*²²⁴, s-au inventat acuzații și s-au instruit martori mincinoși²²⁵, au avut loc înfățișări și consultări preliminare și chiar tot felul de pseudo procese, fără un juriu format din jurați²²⁶; în cei cinci ani cât a durat faza preliminară a procesului (care în cele din urmă nu va mai avea loc) adică din 1975 până 1980, cazul și dosarul Trifa a fost plimbat pe la 3 judecători, 3 ofițeri speciali și nenumărați procurori²²⁷. În timpul investigațiilor, adevărul, faptele, dovezile nu au fost luate în considerare deloc. Arhiepiscopului Valerian nu i s-a dat nici măcar șansa de a se apăra²²⁸, nimeni, nici presa și nici organele de anchetă nu au fost dispuși să îl asculte.

Au făcut-o în schimb credincioșii din Episcopia sa, care fiind convinși de nevinovăția sa, au constituit un comitet de susținere, comitet care a adunat donații de peste 100.000 de dolari pentru plata cheltuielilor legate de apărarea Arhiepiscopului lor²²⁹. Valerian, considerând toate aceste acuzații ca o problemă personală a încercat să țină Episcopia cât mai departe de toate acestea. În plus Arhiepiscopul a refuzat orice suport financiar din partea Episcopiei²³⁰.

Ce se afla în spatele acestui spectacol murdar? Avem prea puține informații pentru a adopta o poziție categorică, pentru a da un răspuns tranșant și exhaustiv. Totuși vom încerca unele explicații, tributare însă surselor ce ne-au stat la dispoziție. Pe de o parte acțiunile întreprinse împotriva lui Valerian Trifa se înscriu, după părerea sa, într-un plan care urmărea forțarea generațiilor noi de cetățeni americani pentru a-și aminti de suferințele evreilor în timpul celui de al doilea război mondial și în compensație pentru aceste suferințe să se obțină un mai mare suport moral și financiar pentru statul Israel²³¹.

Pe de altă parte, potrivit afirmațiilor fostului general de securitate Ioan Mihai Pacepa²³², făcute în cartea sa *Orizonturi roșii*, apărută în SUA în 1987, tot ce a avut de suferit Arhiepiscopul s-a datorat refuzului său de a se subordona *regulilor politice și canonice ale Bucureștiului*²³³ fapt ce l-a făcut pe Nicolae Ceaușescu să afirme: *N-o să pot să dorm ca lumea până nu-l văd dat afară din America, aruncat ca un gunoi ce e*²³⁴. Aceeași sursă afirmă ca *Ceaușescu s-a hotărât să pornească propria lui operațiune de a-l compromite pe*

²²⁴ Declarație făcută de către Elizabeth Holtzman, membră în Congresul SUA, cf. *Ibidem*, p.35.

²²⁵ *Ibidem*, p. 44-45 și 75-76.

²²⁶ *Ibidem*, p. 61.

²²⁷ *Ibidem*, p. 62.

²²⁸ Traian Lascu, *op. cit.*, p. 22.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ Archbishop Valerian D. Trifa, *Marginal notes...*, p. 65.

²³² Pacepa expune detalii legate de acțiunile regimului comunist de la București împotriva lui Valerian Trifa într-un capitol special, *Vendeta împotriva Arhiepiscopului* în General-locotenent Ioan Mihai Pacepa, *Orizonturi Roșii*, Editura Venus, București, 1992, p.330-338; informațiile lui Pacepa par a fi confirmate și de datele oferite de Mihai Pelin în lucrarea *Opisul emigrației politice, destine în 1222 de fișe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele Securității*, Editura Compania, București, 2002, pp. 330-331, unde confirmă existența în Arhivele fostei Securități a cinci dosare cu materiale „oferite” de autoritățile comuniste organelor de cercetare de peste ocean.

²³³ Ioan Mihai Pacepa, *op. cit.*, p. 333

²³⁴ *Ibidem*, p. 332

*Trifa, făcând ca toată afacerea să pară pusă la cale de organizațiile evreiești și de guvernul Statelor Unite*²³⁵, ceea ce a și reușit.

După cinci ani de hărțuire, Arhiepiscopul Valerian a hotărât să renunțe la cetățenia americană din dorința de a evita un proces²³⁶ al cărui deznodământ ca soluție, era mai mult decât previzibil (în contextul dat) însă, ca timp, era greu de prevăzut când va avea loc. La baza hotărârii sale au stat câteva motive care demonstrează grija sa pentru Episcopie. Aceste sunt: cheltuielile deja prea mari²³⁷. Până la acea dată se cheltuiseră aproximativ 100.000 de dolari, reprezentând onorariile avocaților, cheltuieli legate de deplasări și de pregătirea cazului timp de 5 ani. Cu toate că generozitatea credincioșilor săi era mare, acest fapt nu l-a împiedicat pe Arhiepiscop să se întrebe cât timp vor mai putea suporta ei această povară, pe de o parte, iar pe de altă parte să recunoască faptul că banii donați pentru fondul de sprijin însemnau de fapt bani care nu erau donați pentru parohii sau pentru Episcopie²³⁸. Faptul că Episcopia devenise, din ce în ce mai mult subiectul unei publicități nefavorabile, astfel încât imaginea ei avea mult de suferit în ochii cetățenilor americani și a celorlalte denominațiuni creștine²³⁹. Un proces afecta grav datoriile pastorale și administrative ale Arhiepiscopului. În toată această perioadă se străduise să dea prioritate îndeplinirii sale pastorale, dar era evident că în timpul unui proces nu-și va mai putea îndeplini aceste îndatoriri²⁴⁰.

Toate aceste lucruri erau analizate prin prisma faptului că nimeni nu putea să spună cât va dura un astfel de proces, dacă numai pregătirile pentru el duraseră deja 5 ani.

Așadar pe baza acestor motive, în data de 26 august 1980, Arhiepiscopul Valerian Trifa a renunțat la cetățenie, de bunăvoie, fără ca acest gest să însemne că își recunoaște într-un fel vinovăția²⁴¹.

Vor mai trece încă doi ani până când în 7 octombrie 1982²⁴² procedurile judiciare legate de retragerea cetățeniei se vor încheia și i se va pune în vedere să părăsească țara și încă doi ani până în 13 august 1984²⁴³ când va părăsi definitiv Statele Unite cu destinația Portugalia.

Între timp însă au mai avut loc unele evenimente importante pentru viața Episcopiei. Astfel, mânat de aceeași grijă pentru Episcopia sa, la ședința Consiliului Eparhial din data de 19 ianuarie 1980, Arhiepiscopul a informat Consiliul despre intenția sa de a face demersurile necesare pentru alegerea unui vicar, cu rang de Episcop care să-l asiste la conducerea eparhiei²⁴⁴. Acest plan al lui Valerian s-a împlinit în data de 20 septembrie 1980, când delegații întruniți într-un Congres Electoral special, în Cleveland,

²³⁵ *Ibidem*, p. 336

²³⁶ Archbishop Valerian D. Trifa, *Marginal notes...*, p. 65.

²³⁷ *Ibidem*, p. 67.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 68.

²⁴² *Ibidem*, p. 78.

²⁴³ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *art.cit.*, p. 5.

²⁴⁴ Traian Lascu, *op. cit.*, p. 32.

Ohio au ales un Episcop Vicar în persoana lui Nathaniel Popp²⁴⁵ care a fost consacrat în 14 Noiembrie același an în Catedrala Sf. Gheorghe din Detroit²⁴⁶. Astfel Arhiepiscopul Valerian s-a asigurat că orice s-ar întâmpla, Episcopia sa își va continua drumul.

Începutul lunii decembrie a anului 1983 va aduce o veste neașteptată. Într-o declarație înaintată Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane pe 3 decembrie 1983, Arhiepiscopul Valerian își anunță intenția de a se retrage din Scaunul de Episcop al Episcopiei Ortodoxe Române din America, efectiv cu cea de-a 70-a aniversare a zilei sale de naștere, pe 28 iunie 1984²⁴⁷. Pe 20 martie 1984 întrunit în sesiunea ordinară de primăvară Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane a aprobat cererea oficială de retragere a Arhiepiscopului Valerian, exprimându-și în același timp, recunoștința pentru munca în Eparhia sa și pentru contribuția sa la viața Bisericii Ortodoxe din America²⁴⁸.

Vestea retragerii pe 28 iunie 1984 a Arhiepiscopului Valerian și iminența deportării sale (pe 13 iunie primise viza și în 60 de zile trebuia să părăsească teritoriul Statelor Unite²⁴⁹) au determinat pe preoții și credincioșii săi să organizeze o serie de manifestări în cinstea iubitului lor ierarh. *La toate aceste manifestări –nota ulterior Prea Sfinția Sa - am fost profund mișcat de sinceritatea, dragostea și generozitatea credincioșilor pe care i-am păstorit 30 de ani. Am putut numai să explic această delicată atitudine prin faptul că, deși nu am obținut rezultate spectaculoase, ei au înțeles că am folosit toate energiile și talanții dați mie de Dumnezeu spre bunăstarea lor și am făcut tot ce mi-a stat în putință, în circumstanțele date, să lucrez împreună cu ei. Înțelegerea și suportul pe care l-am primit tot timpul de la credincioșii mei erau foarte importante în confruntarea cu atacurile nedrepte și cu nedreptățile pe care a trebuit să le sufăr și m-a ajutat mult la ușurarea durerii ultimelor mele momente înainte de deportare²⁵⁰.*

Am văzut că în 7 octombrie 1982 s-au încheiat procedurile judiciare legate de renunțarea la cetățenia americană. Din acel moment Arhiepiscopul Valerian a devenit un om *fără țară și fără drepturi civile*²⁵¹. Singurul drept pe care îl mai avea era acela de a-și căuta o țară în care să emigreze (ca să nu spunem în care să fie deportat). Astfel a început un lung șir de înfățișări în fața funcționarilor diplomați ai diferitelor țări cum ar fi : Elveția, Italia, Franța, Austria²⁵², Argentina, Chile²⁵³. Sub presiunea mijloacelor mass media care erau gata oricând să înceapă o campanie de presă împotriva oricărei țări care s-ar oferi să adăpostească un "criminal nazist", cum de altfel s-a și întâmplat în cazul Elveției²⁵⁴, rând pe rând țările amintite au refuzat să-i acorde dreptul de ședere permanentă pe teritoriul țării lor. În cele din urmă Portugalia i-a acordat viza de intrare pe teritoriul său în 13 iunie 1984²⁵⁵.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

²⁴⁷ Theodosius, Mitropolitul Primat, în prefața lucrării lui Traian Lascu, *Valerian 1951-1984*, p. 5.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Archbishop Valerian D. Trifa, *Marginal notes...*, p. 89.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*, p. 85.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 81 și 85.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 89.

Astfel, după ce a asigurat continuitatea organizatorică și funcțională a Episcopiei prin alegerea unui Episcop Vicar, marcat de o grea suferință fizică²⁵⁶ dar mai ales morală (cauzată de nenumăratele nedreptăți și ofense pe care le-a avut de îndurat) pe 13 august 1984 Arhiepiscopul Valerian a părăsit Statele Unite cu destinația Portugalia. Aici, după ce a trăit singur, fără prieteni²⁵⁷ încă doi ani și jumătate, miercuri 28 ianuarie 1987²⁵⁸, în urma unui atac de inimă la vârsta de 73 de ani, se mută la Domnul.

Imediat, Episcopia a făcut demersurile necesare pentru repatrierea rămășițelor sale pământești și astfel pe 6 Februarie 1987 Arhiepiscopul Valerian a ajuns "acasă", în sfârșit, fiind înmormântat în cimitirul iubitei sale Vetre Românești²⁵⁹ de un sobor format din 5 Episcopi și 45 de preoți, înconjurați de un impresionant număr de prieteni și credincioși ai Arhiepiscopului²⁶⁰. De asemenea un număr impresionant de mesaje de condoleanțe au sosit pe adresa Episcopiei.

Odată cu vestea trecerii la Domnul a Arhiepiscopului Valerian s-a primit și ultima directivă din partea Prea Sfinției Sale *Nici un elogiu ci doar scrisoarea testamentară*²⁶¹. Iată cuprinsul acelei scrisori testamentare adresate clerului și credincioșilor Episcopiei:

Prea Cucernici Părinți, iubiți credincioși,

Trec peste pragul vieții pământești mulțumind Tatălui ceresc că mi-a dăruit ocazia și un șir de ani ca să pot lucra în slujba Bisericii Sale drept credincioase Ortodoxe, a românismului și a țării mele adoptive, Statele Unite ale Americii.

Sub vremi fiind, am trecut prin multe, însă momentul culminant al existenței mele îl consider acela când D-voastră, Românii Ortodocși din America, m-ați chemat și a-ți ales ca să vă fiu păstor sufletesc.

Sarcina pe care mi-ați pus-o pe umeri și pe care am primit-o cu cele mai bune și mai sincere intenții, nu a fost ușoară. Mă încumet să zic că de nu aș fi acceptat-o aș fi dus o viață mai liniștită, dar nu aș fi fost mai fericit.

Măsura în care am reușit să corespund speranțelor pe care le-ați pus în umila mea persoană și nevoilor Episcopiei, nu sunt eu chemat să o judec. Om comun fiind, n-am putut face mai mult decât să folosesc talantul încredințat ființei mele de către Creator, și să-mi dau toată silința. Dumnezeu, în dreapta lui judecată, D-voastră, membrii Episcopiei și istoria nepărtinitoare vor pune sigilul de merit peste tot ce am făcut bine și cel al condamnării pentru tot ceea ce, cu voie sau fără voie, aș fi greșit.

Dacă voi fi reușit întrucâtva, recunosc că se datorează, în bună parte, celor care m-ați ales și ajutat. Vă mulțumesc tuturor.

²⁵⁶ În ultimii ani starea lui de sănătate se înrăutățise continuu principala lui problemă fiind scăderea vederii cf. Traian Lascu, *op. cit.*, pp. 34-35.

²⁵⁷ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *Home at last!*, în "Solia", LII, martie 1987, nr.3, p. 7.

²⁵⁸ *Idem*, *Archbishop Valerian :A chronological record...*, p. 5.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Idem*, *Home at last!*, p. 7.

²⁶¹ Textul celor mai importante mesaje poate fi citit în *Messages of Condolence*, în "Solia", LII, nr.3, martie, 1987, pp. 4-7.

Știu și aceea că oricât aș fi vrut, nu am putut face tot ce trebuia și nici nu v-am putut mulțumi pe toți. Poate că, fără a-mi da seama, v-am făcut și nedreptăți. Fiți cu îndurare, și iertați așa precum și eu vă iert pe fiecare în parte, prieten și dușman, pentru tot ceea ce, mi s-a părut mie, că mi-ați greșit.

Iar acum, când destinul Episcopiei trece în mâna D-voastră, Vă îndemn să fiți conștienți de această mare responsabilitate. Stați uniți în duhul dragostei creștine dezbrăcați-vă de orice interes personal sau local și lucrați fără întrerupere pentru ca Episcopia Ortodoxă Română din America să-și păstreze neștirbită libertatea câștigată și să înflorească spre gloria lui Dumnezeu și a Ortodoxiei și spre mândria neamului românesc din care ne tragem și a țării în care trăiți.

Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos să Vă aibă în grija Sa acum și totdeauna.

*Arhiepiscopul
† Valerian²⁶²*

În privința elogiilor este interesant de notat ceea ce spunea Episcopul Nathaniel: viețile noastre vor fi un elogiu viu; unitatea noastră va fi elogiuul său; Episcopia noastră va fi elogiuul său și Biserica Ortodoxă din America, pe care a slujit-o fără rezervă, va fi elogiuul său²⁶³.

În final nu putem să nu ne întrebăm de ce marele slujitor al Sfintei Biserici și promotor al unității ortodoxiei în America²⁶⁴ a trebuit să pătimească toate acestea?! Probabil că Părintele Vasile Hațegan avea dreptate când spunea dacă nu accepta să candideze la scaunul de Episcop, nici unul din aceste lucruri nu se întâmpla, dar Episcopia era mult mai săracă și mai lipsită de succes fără conducătorul său²⁶⁵.

Arhiepiscopul Valerian Trifa va rămâne în istorie prin faptele sale și mai ales prin respectul și dragostea credincioșilor care nu au putut fi "exilate"²⁶⁶. Prin toată activitatea sa- nota Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu - el rămâne în istoria Bisericii românești din America drept o personalitate ecleziastică și națională de prim rang, pomenit cu venerație de preoții săi până azi, ca ierarh, lider național, ctitor de lăcașuri sfinte, teolog și editor²⁶⁷.

²⁶² Arhiepiscopul Valerian, *Scrisoare testamentară*, în "Solia" LXII, nr. 1, ianuarie 1997, p.18.

²⁶³ Bishop Nathaniel, *Archiepiscop Valerian...*, p. 8.

²⁶⁴ Archbishop John Shahovsky Message of Condolence în "Solia", LII, nr.3, martie 1987, p. 4.

²⁶⁵ Rev. Fr. Vasile Hațegan, *Had he not been bishop* în "Solia" , LII, nr.3, martie 1987, p. 10.

²⁶⁶ Alexandru Nemoianu, *op.*, cit, I, p. 119.

²⁶⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *art.cit.*, p. 4.

CARTAGINA CREȘTINĂ ÎNTRE ORTODOXIE ȘI NONCOMFORMISM

IVANOV PAUL BOGDAN

ABSTRACT. „The Christian Carthage Between Orthodoxy and Dissentience”. A very frequent mark used in ecclesiastical historiography is the early christianism as an authentically source of the Holy Tradition and an expression of the apostolical heritage. Our marks: the organization of the liturgical space, devotional practices, pilgrimage are referring to a minor history, to a particular spirituality, in which lay the tumultuous life of the Early Christian Church. The Christian Carthage with its entire historical record represents a very clear image of what early Christianity means: unity and diversity, orthodoxy and dissentience.

A vorbi despre Cartagina înseamnă a face o incursiune în istoria unei lumi africane prin poziție geografică, dar latină prin apartenența la lumea Occidentală.¹ Istoria părții de nord a Africii a fost marcată de frământări politice dar și de o mare efervescentă intelectuală și spirituală, fapt ce a transformat această zonă în leagănul unor mai confruntări politice și religioase. Cu o istorie tulburătoare, Cartagina a fost spațiul cel mai râvnit și cel mai de temut pentru tânăra republică Romană

Înglobat într-o lume occidentală, Nordul Africii a reprezentat pentru Roma și pentru creștinism leagănul confruntărilor și al dizidenței politice, dar și spațiul în care se va dezvolta o viață creștină deosebit de efervescentă. Amenințarea pe care nordul Africii și îndeosebi Cartagina a reprezentat-o pentru republica romană a fost consemnată într-o bogată literatură istorică, în care este suficient să amintim Istoriile lui Polybios, cași într-o întreagă mitologie istorică și politică. Cartagina a coagulat în secolele III-II î. Hr. întreaga opoziție față de politica hegemonică a Romei, față de lumea romană. Ea a jucat în toată această perioadă „rolul dușmanului”, pe care republica Romei va încerca din răspuțeri să îl supună. Acest antecedent a imprimat spațiului nord african o poziție de permanentă oscilație între „ortodoxie” și „dizidență”. Atât politic, noua provincie romană a Africii de nord va oscila între fidelitatea față de Roma și independență cât și din perspectiva creștinismului întâlnim aceeași situație asemănătoare: Cartagina a fost spațiul unui creștinism martir, dar și orașul unde s-au consumat primele dizidențe eretice: donatismul, montanismul.

Studiul de față își propune conturarea liniilor caracteristice a vieții religioase a teritoriului Nord African și a Cartagunii. Abătându-ne puțin de la linia clasică de cercetare, care urmărește evidențierea faptelor mari de istorie, a raporturilor Cartagunii cu lumea Romană, a ereziilor care au tulburat viața creștină încă din primele secole,

¹ Böttiger: *Geschichte der Carthager*. Berlin, 1827, N. Davis: *Carthage and her Remains*. London & N. York, 1861, R. Bosworth Smith: *Carthage and the Carthaginians*. Lond. 2nd ed. 1879. Idem, *Rome and Carthage*. N. York, 1880; *Larousse Dicționar de civilizație romană*, J. Claude Fredouille, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 39

vom investiga un spațiu minor, al religiozității particulare, al formelor de pietate și devoțiune, cu un accent deosebit pe organizarea spațiului sacru: biserica, baptisteriul, pe cultul martirilor nord africani etc.

Preistoria creștinismului nord african

Preistoria acestui spațiu începe în secolul al IX-lea î. Hr., când fenicienii pun piatra de temelie pentru noul oraș „Kart-hadasht”, cunoscut în istoriografia latină drept Carthago, Cartagina.² Cu poziția sa strategică, nu foarte departe de Sicilia și Mediterana nordică (coasta sudică a Europei), Cartagina a devenit un imperiu maritim și comercial uriaș, cuprinzând o mare parte din Nordul Africii, până la Cirenaica, coastele Spaniei, Balearele, Sardinia și vestul Siciliei.³ De fapt, în secolul al V-lea î. Hr., Cartagina a fost cel mai mare dintre toate porturile ce existau la Marea Mediterană, jucând un rol important în viața lumii mediteraneene. Foarte buni navigatori, după cum le spune Polybios⁴, cartaginezii au rezistat rivalitățile celorlalte popoare care practicau comerțul maritim în Mediterana. Sistemul constituțional cartaginez era total diferit de practica politică romană⁵, mai stabil și care a permis Cartaginii organizarea unei forțe militare extrem de puternice.

În secolul al III-lea î. Hr. supremația cartagineză a îngrijorat evoluția republicii romane. Rivalitățile dintre aceste puteri s-au consumat în trei confruntări militare, consemnate în istorie ca „Războaiele punice”⁶. Primul război punic (264-241) a reprezentat pentru Cartagina pierderea unei părți din teritoriile ei europene, fiind nevoiți să evacueze Sicilia și să renunțe la unele posesiuni din Sardinia și Corsica⁷. Confruntarea ca a uimit posteritatea prin amploarea ei precum și prin răsturnările de situații strategice și militare s-a desfășurat între anii 218-202. În acest al doilea război punic figura generalului Hannibal⁸, succesele lui militare a pus sub semnul întrebării însăși stăruința romană. Hannibal a folosit teritoriul Spaniei drept bază militară pentru o impresionantă și în același timp curajoasă invazie a Italiei. Spre uimirea Romei, el a mășăluit cu armatele sale, sprijinite de elefanți prin Alpi spre Nordul Italiei. În două lupte decisive (Trasimenus 217 î. Hr. și Cannae 216 î. Hr.), Hannibal i-a înfrânt răsunător pe romani. Spre ghinionul lui Hannibal și al Cartaginei, în ciuda victoriei în practică aproape fiecare luptă, el nu a capturat niciodată Roma, fapt ce a permis romanilor refacerea alianțelor și câștigarea războiului. Când cel de al II-lea război punic a luat

² Tradițiile legate de începuturile orașului sunt extrem de interesante, dar pe care le amintim în trecăt: Dido, prințesă feniciană, sora lui Pygmalion, este socotită întemeietoarea orașului. Ea părăsește Tyrul după ce își ucide soțul la instigarea fratelui său, refugiindu-se în nordul Africii, unde localnicii îi oferă ca adăpost atâtă pământ, cât poate cuprinde cu o piele de taur. Printr-un truc, taie pielea taurului fâșii, Dido încercuiește viitorul teren al cartaginez, construind cetatea. Vezi Vergiliu, *Eneida*, cartea VI

³ Ioan Piso, *Istoria elenistică și istoria Romei*, curs universitar, Cluj-Napoca, 2000, p. 44

⁴ Polybios, *Istorie*, traducere de Virgil C. Popescu, București, 1966, cartea I, 7, p. 62, cartea I, 16, p. 63, cartea VI, 52, p. 504

⁵ Aristotel, *Politica*, traducere de El. Bezdechi, București, 1924, p. 65-68; Polybios, *Op. cit.*, cartea VI, 51-52, p. 503-504; *Dicționar de civilizație romană*, p. 167-169

⁶ Lancel, S., *Carthage: A History*, traducere englezească, Oxford, 1995; Pierre Grimal, *Civilizația romană*, vol.1, traducere de Eugen Cizek, Editura Minerva, București, 1973, p. 47-53

⁷ Ioan Piso, *Op. cit.*, p. 45-46

⁸ Polybios, *Op. cit.*, cartea III, 33-118, p. 225-296

sfârșit prin înfrângerea decisivă de la Zama din 202 î. Hr., Cartagina și-a văzut pierdute toate teritoriile în Italia, Sicilia și Hispania, fiind obligată să încheie o pace umilitoare: plata unor grele reparații de război romanilor, desființarea flotei și exilul pentru generalul Hannibal.

Înfrântă dar nu distrusă, Cartagina a început din nou să înflorească. Roma nu a avut intenția să permită din nou Cartaginei să-și recâștige puterea trecută, și au început să apară voci care cereau invadarea totală și distrugerea definitivă a ei. Memoria politică a celui de al II-lea secol î. Hr. a fost dominată de lamentația publică a lui Cato Maior, care cerea în mod oficial distrugerea Cartaginei „*ceterum censeo, Carthaginem esse delendam*”.⁹ Acest lucru s-a întâmplat în anul 146 î. Hr., când ultimul și cel mai scurt dintre războaiele punice distruge definitiv Cartagina, după un asediu de 10 zile, lupte violente și carnagii. Convinși că nu vor mai dori ca niciodată să se mai confrunte cu o nouă amenințare a punilor, romanii au ars întregul oraș din temelii, au îngropat ruinele și au acoperit totul cu sare așa încât nimic viu să nu mai crească acolo.¹⁰ Ura romană a fost profundă, nefiindu-i de ajuns să radă de pe pământ ultimele resturi de ruine, dar a interzis istoriei să păstreze despre ea altă amintire decât cea a înfrângerii. Niciodată răzbunarea n-a fost împinsă mai departe.

Totuși, romanii nu au părăsit niciodată Nordul Africii. În schimb ei au construit o provincie romană a Africii ce își avea capitala la Utica. În anul 122 î. Hr., Senatul Romei îi încredința pe Gaius Cracchus și Marcus Fulvius Flaccus cu construirea unei colonii pe locul Cartaginei, devenită prosperă fiind considerată la nivelul celorlalte orașe civilizate Antiohia și Alexandria. Sub Augustus, continuatorul politicii înțelepte inaugurate de Iulius Caesar, orașul va înflori, pe vechile ruine ale Cartaginei, la început păgân, apoi creștin, până ce va cădea în mâinile vandalilor (439 d. Hr.) și, în final, distrus de un popor din aceeași seminție cu ce a fondatorilor săi: arabii mahomedani (647 d. Hr.). De atunci o „tăcere sumbră și solitară” s-a așezat încă odată asupra ruinelor Cartaginei.¹¹ Acest precedent istoric glorios a reprezentat fondul politic și mental pe care se va construi noua civilizație creștină a Africii de Nord, marcată de eroismul martir al punilor dar și de dizidența religioasă a cartaginezilor.

Creștinismul în Africa de Nord a fost diferit de cel din alte spații geografice, prin rapida sa răspândire în cel de al doilea secol al erei creștine, cât și prin eclipsa sa în secolul al VIII-lea, în favoarea Islamului. Motivele astfel oferite sunt cel mai adesea exterioare creștinismului: romanizare superficială la nivelul urban și rural, decadența din timpul stăpânirii vandalilor, presiunile exercitate dinspre Bizanț și pretențiile de autoritate venite din partea papei.

Creștinismul a câștigat Africa proconsulară în a doua parte sau mai precis la sfârșitul primului secol, fără însă să cunoaștem când și cum s-a întâmplat acest fapt. Creștinismul s-a răspândit însă foarte rapid peste câmpiile fertile și nisipurile arzătoare ale Mauritaniei și Numidiei. Debutul istoric al creștinismului nord african a fost unul brutal, plasat aproximativ în anul 180, când izvoarele ne vorbesc de suferința a două

⁹ Pierre Grimal, Op. cit., vol. 2, p. 575

¹⁰ Istoria Cartaginei, resurse consultate la adresa: <http://www.carthage.edu/outis/carthage.html>

¹¹ Philip, Schaff, *History of the Christian Church*, vol. 2, passim. Acest material a fost comparat atent, corectat, și emendat (în conformitate cu originalul ediției din 1910 Charles Scribner's Sons) de The Electronic Bible Society, Dallas, TX, 1998.

grupuri de martiri de la Scilium¹², oraș în Numidia și Madaura. Puțin mai târziu, scrierile lui Tertulian consemnează rapida răspândire a creștinismului în spațiul nord african. El depășește granițele militare romane răspândindu-se printre popoarele din sudul și sud-estul râului Aura.¹³

La Cartagina, centrul creștinătății Africane exista o comunitate înfloritoare. În acest oraș a izbucnit o persecuție violentă în jurul anului 200 d. Hr., moment care ne oferă prețioase informații privitoare la viața creștinilor africani, prin literatura păstrată, în primul rând, prin actele martirice ale Sfințelor Perpetua și Felicitas¹⁴. Cu toate acestea, răspândirea creștinismului nu a regresat; epitafuri creștine s-au descoperit în spații geografice îndepărtate de nucleul cartaginez, la Aumale, datat în 227 și la Tipasa, datat în 238.¹⁵ Bazându-ne pe aceste informații putem afirma că răspândirea creștinismului în Africa de Nord a început foarte devreme. La începutul secolului al III-lea în Africa de Nord trăia o masivă populație creștină, provenită din toate mediile sociale. Tertulian, în lucrarea *Apologeticul*, compusă în jurul anului 197, oferă o imagine completă a pătrunderii credinței creștine în lumea africană: „*suntem de ieri și totuși am ajuns să umplem pământul și toate ale voastre: orașele, insulele, fortărețele, municipiile, locurile de întâlnire, taberele militare, chiar și triburile, adunările electorale, palatul, senatul, forul, nu v-am lăsat nimic vouă, decât templele și zeii*”.¹⁶

Cincisprezece ani mai târziu, același autor îl întreba pe proconsulul Scapula: „*ce vei face în fața atâtor mii, a mulțimilor de bărbați și femei, persoane de orice sex și de orice vârstă și de orice categorie, când ei înșiși se vor înfățișa înaintea ta? De câte focuri și de câte săbii vei avea nevoie?*”¹⁷ Aceste mărturii venite din partea unui membru al comunității creștine africane, bun cunoscător al vieții creștine și unul dintre cei mai mari apărători ai adepților lui Hristos în fața autorităților romane, ne oferă imaginea dimensiunii populației care îmbrățișase noua credință. Cât privește profunzimea socială a pătrunderii creștinismului, scrisoarea către Scapula reprezintă dovada că creștinismul nu era religia unei marginalități sociale ci el a cuprins toate segmentele societății.¹⁸ „*Ce va fi durerea Cartaginei înseși, pe care tu va trebui să o decimezi, când fiecare își va recunoaște acolo rudele și prietenii; cum vezi acolo ar putea fi oameni din propriul tău ordin, femei nobile și toți conducătorii orașului, fie rudele, fie prietenii acelor din propriul tău anturaj. Cruță-te pe tine dacă nu pe noi, bieții creștini! Cruță Cartagina dacă nu pe tine!*”¹⁹ Este clar din toate aceste mărturii că religia creștină, la începutul secolului al III-lea trebuia să aibă mulți aderenți în toate părțile societății cartagineze.

¹² *Actele Martirice*, traducere de Ioan Rămureanu, București, 1997, p. 81-89

¹³ *Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Robert Appleton Company, New-York, 1907, passim (articolul intitulat „*Early African Church*”), on line edition, 1999

¹⁴ *Actele Martirice*, p. 104-132

¹⁵ *Catholic Encyclopedia*, vol. IV, passim

¹⁶ Tertulian, *Apologeticul*, XXXVII, 4, traducere de prof. N. Chițescu, București, 1981, p. 90; *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, traducerea scrierilor Părinților anteriori anului 325, d. Hr., rev. Alexander Roberts, James Donaldson, Michigan, 1994

¹⁷ Tertulian, *Ad Scapulam*, V, în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Michigan, 1994

¹⁸ M. Baney, *Some reflections of the Life in North Africa in Writings of Tertullian*, Washington, 1948; Henri-Irénée Marrou, *Biserica în antichitatea târzie 303-604*, traducere de Roxana Mareș, București, 1999, p. 14

¹⁹ Tertulian, *Ad Scapulam*, în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Michigan, 1994

Profunzimea pătrunderii creștinismului a fost dublată de cea a organizării eclesiastice în scaune episcopale, destul de numeroase în secolele III-IV. Episcopatele au fost întemeiate în rândul convertiților după nevoile comunităților creștine. Ele au avut o evoluție relativ fluctuantă, înflorind, fiind mutate dintr-un loc în altul sau dispărând fără a lăsa vreo urmă de existență. Biserica era organizată pe o structură episcopală, care avea în centru persoana episcopului.²⁰ Episcopul era autoritatea centrală a Bisericii, preoții având rareori dreptul de a exercita o judecată și un act de conducere independent.²¹ Episcopii erau agenții pastorali în orice sat sau cătun. Se pare că nici un oraș, indiferent de mărimea sau de importanța lui economică și politică nu a fost lipsit de scaun episcopal.²² Însăși structura episcopală era una colegială, fapt ce a dus la coagularea comunităților creștine africane în jurul aceluiași nucleu comun, episcopul.

Faptul că pe teritoriul Africii exista o viață creștină efervescentă este relevat și de frecvența sinoadelor, într-o epocă de mari privațiuni și pe fondul persecuțiilor. Primul sinod convocat și despre care avem mărturii sigure a fost cel din anul 220 de la Cartagina²³, prezidat de episcopul Agrippinus, la care au participat 18 episcopi. Un al doilea sinod a fost ținut în timpul lui Ciprian, la jumătatea secolului al IV-lea, adunând un număr de 87 de episcopi.²⁴ Ele au avut o oarecare frecvență în timpul lui Ciprian, excepție făcând anii persecuției lui Deciu (249-251), fiind convocate odată pe an. Mica pace a Bisericii²⁵ a dus la slăbirea virtuților, pe care creștinii le mărturiseau în timpul persecuțiilor, fapt ce va pune Biserica în fața unei mari confruntări în timpul persecuției lui Deciu, cea a apostaziilor. Acum începe una dintre cele mai mari crize pe care a cunoscut-o Biserica primară, consumându-se o primă sciziune în rândul creștinătății occidentale. Este vorba de marea dispută Donatistă din secolele III-IV, care va antrena și scaunul Romei, precum și pretențiile acesteia de suveranitate. Această dispută a avut un mare impact în viața religioasă africană. Alături de comunitatea rămasă fidelă ortodoxiei va apărea o comunitate dizidentă, cu practici religioase separate, cu locașuri proprii, cu o disciplină și o practică penitențială distinctă de cea a comunității ortodoxe.

Într-o lume creștină, cu o devoțiune martiră, s-a consumat una din primele sciziuni din Biserica primară, într-o epocă unde solidaritatea și mărturia comună erau o practică obișnuită de viață. În cele ce urmează vom analiza modul în care creștinătatea

²⁰ Maureen A. Tilley, *The Structure of the Episcopate and the eclipse of Christianity in North Africa*, conferința Practice of Christianity in Roman Africa, American Academy of Religion, Universitatea Dayton, 22 Noiembrie 1999

²¹ *Ibidem*

²² Vezi, Jean-Louis Maier, *L'Episcopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine* (Rome: Institut Suisse de Rome, 1973, apud, Maureen A. Tilley, *Art. Cit.*

²³ Organizarea eclesiastică a Africii de Nord a corespuns diviziunilor politice și administrative impuse de autoritatea romană. Cele trei provincii civile: Africa Proconsulară, Numidia și Mauretania au format la începutul secolului al II-lea o singură provincie eclesiastică. Acest nucleu s-a divizat în provincii episcopale mai mici, ajungând la 6 numărul provinciilor eclesiastice, la sfârșitul sec. IV: Africa proconsulară, Numidia, Byzacena, Tripoli, Mauretania Sitifensis, Mauretania imperială. Această organizare nu a fost păstrată în timpul stăpânirii bizantine. Vezi *Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Robert Appleton Company, New-York, 1907, *passim* (articolul intitulat „African Synods”), on line edition, 1999; Maureen A. Tilley, *Art. Cit.*

²⁴ *Catholic Encyclopedia*, vol. IV, *passim*

²⁵ Henri-Irénée Marrou, *Op.cit.*, p. 12-16

africană fie ortodoxă fie dizidentă și-a organizat spațiul sacru, și-a manifestat devoțiunea față de sfinți și martiri, prin pelerinaje, construcții de biserici.

Spațiul sacru. Biserica și baptisteriul

Spațiul sacru reprezenta, pentru epoca la care ne referim, locul de manifestare a apartenenței la comunitatea creștină, de exprimare a formelor de ritual și de viață comună. Unul din elementele principale care definesc spațiul sacru în perioada creștinismului primar este Botezul. Ritul baptismal oferea bisericii dimensiunea de spațiu purificator, care conferă identitate atât din punct de vedere social cât și spiritual. Botezul oferea perspectiva integrării într-o comunitate nouă, în care nu existau bariere sociale și în care toată lumea putea participa în aceeași măsură la rugăciune. Pentru Africa de Nord botezul reprezenta o depășire a limitelor sociale, care îi separau pe catehumeni de credincioși, de cei care frecventau comunitățile dizidente sau, în mod evident, de cei care refuzau comuniunea Bisericii, acceptând în continuare cultul tradițional roman.²⁶ Apartenența la o astfel de comunitate, prin botez, echivala cu includerea într-o perspectivă cosmică în Cetatea lui Dumnezeu opusă celei al lui Satan, a mântuirii și a pedepsei.²⁷ Tertulian definește limita dintre apartenența la Biserică și non Biserică în termenii respingerii politeismului păgân și a angajării exclusive în venerarea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. Angajamentul baptismal presupunea un anumit comportament din partea creștinului, și anume evitarea spectacolelor date în cinstea și în onoarea zeilor romani, abținerea de la orice ocupație ce implica un contact cu idolii, renunțarea la orice demnitate și funcție ce implica participarea la ritualurile oficiale păgâne.

În strânsă legătură cu biserica stă baptisteriul, ca spațiul specializat în care se săvârșea botezul. Cercetările de teren au scos la iveală un număr relativ mare de astfel de baptisterii în spațiul Nord African. Topografia unui astfel de spațiu presupune o cunoaștere prealabilă a elementelor care îl definesc.

În primul rând trebuie să observăm poziția lui în raport cu biserica, modul în care se făcea aprovizionarea cu apă, stilul arhitectural al construcției, decorația interioară. Poziția baptisteriului raportat la cea a bisericii a variat, de la un spațiu inclus în structura arhitecturală a bisericii, până la o construcție independentă. În primul caz se înscrie baptisteriul de la Bulla Regia plasat în interiorul bisericii în nartexul bisericii orientat spre altar, fiind vizibil din naos. Aceasta este o așezare neobișnuită pentru un baptisteriu în Africa de Nord. Adesea, el constituie o clădire distinctă plasată în spatele altarului.²⁸ Baptisteriul avea scări pentru coborâre precum și un spațiu ferit, rezervat se pare pentru diacon sau episcop, din care să poată manipula apa.²⁹ În categoria baptisteriilor incluse în spațiul bisericii intră și baptisteriul descoperit în biserica de la Dura Europos.

²⁶ J. Patout Burns, *Baptism as the Crossing of a Social Boundary*, studiu inclus într-un proiect de credetare, *Practice of Christianity in Roman Africa* al Universității Vanderbilt, Nashville, Tennessee, coordonat de prof. J. Patout Burns, sursă consultată on line la adresa: <http://divinity.library.vanderbilt.edu/burns>

²⁷ *Ibidem*,

²⁸ *The Baptistery at Bulla Regia*, studiu inclus într-un proiect de credetare, *Practice of Christianity in Roman Africa* al Universității Vanderbilt, Nashville, Tennessee, coordonat de prof. J. Patout Burns, sursă consultată on line la adresa <http://divinity.library.vanderbilt.edu/burns>

²⁹ *Ibidem*, urmele arheologice au fost fotografiate și analizate de prof. J. Patout Burns

Arhitectura acestui spațiu este asemănătoare cu cea a unui mormânt. Ea adăpostește izvorul, fiind separată de suprafața de adunare a comunității.³⁰ Acest baptisteriu păstrează urmele unor picturi murale deosebite ce prezintă scenele unor procesiuni baptismale. Încadrată celei de a doua tipologii a baptisteriului, separat de corpul bisericii, construcția descoperită Sbeitla în Tunisia este unică în spațiul nord african. Baptisteriul este plasat într-o încăpere situată în spatele altarului.³¹ Ce particularizează este concepția baptismală pe care arhitectura lui o exprimă. Forma de pânțec pe care o are, reprezintă viziunea botezului ca renaștere. Au fost descoperite urmele celor patru coloane care acopereau cu un baldachin întreaga construcție. Motivele decorative și iconografice sunt prezente și în cazul baptisteriului de la Sbeitla, ele fiind simple, constând în cruci, monograme.

Un caz deosebit atât ca formă de expresie arhitecturală, cât și prin decorul bogat îl reprezintă baptisteriul de la Kelibia în Tunisia. Noutatea o constă inscripția votivă gravată pe marginea bazinului. Forma este cea de cruce, fiind decorat bogat.³² Pe fundul bazinului apare monogramul lui Hristos, precum și alte simboluri creștine zoomorfe: albina, peștele, delfinul, copacul cu fructe, crinul.³³ Tot în acest registru decorativ apare și candela pascală, probabil strâns legată de timpul liturgic în care se săvârșea în mod frecvent botezul. O paralelă interesantă a fost făcută de profesorul de Robin Jensen între baptisteriile nord africane și cel milanez din Biserica Sfânta Tecla, astăzi localizat sub domul din Milano.³⁴ Aici întâlnim într-o bună măsură o arhitectură similară cu cea de la Bulla Regia sau de la Kelibia. Dimensiunea lui este însă mult mai mare: are opt intrări, cu un bazin mare aproximativ egal cu cel de la basilica Sfântul Ioan din Lateran. Spațiul care cuprinde izvorul este în mod considerabil mai larg, întrucât tot aici se făcea și ungerea și se consumau celelalte momente importante din ritualul baptismal: lepădarea de Satana, dezbrăcarea, prima ungere, botezul, a doua ungere, spălarea picioarelor, reîmbrăcarea, oferirea lumânărilor și procesiunea spre biserică.³⁵

Importanța studierii tipologiei baptisteriului reiese din indiciile importante pe care le oferă cu privire la Botezul practicat în Biserica primară. Baptisteriul a avut un rol definitor în primele secole de viață creștină, cunoscând cu timpul o diminuare a importanței sale în contextul vieții Bisericii. Botezul reprezenta ritualul central al religiozității creștine primare, era serbat în cadrul solemn al comunității și în mod special la marile praznice. Baptisteriul ne mai oferă imaginea unei concepții privitoare

³⁰ *The baptistry in the Christian Church at Dura-Europos*, vezi poriectul de cercetare al Univeristății Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

³¹ *The Baptistry at Sbeitla in Tunisia*, vezi poriectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Univeristatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee. Situl a fost fotografiat și studiat de Robin Jensen.

³² *The Baptistry from Kelibia in Tunisia*, vezi poriectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Univeristatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

³³ *Ibidem*, Situl a fost fotografiat și studiat de Robin Jensen.

³⁴ *Baptistry in Milan, Church of Sancta Thecla*, vezi poriectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Univeristatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

³⁵ *Ibidem*; Jane E. Merdinger, *Do you renounce Satan and all his works? : Success and Failure Amongst the Catechumenate in Late Roman Africa*, vezi poriectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Univeristatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee; J. Patout Burns, *Outline of the Ritual of Baptism in North Africa*, conferință susținută la 2 marite 1998, consultată on line la adresa: <http://divinity.library.vanderbilt.edu/burns>

la dimensiunea botezului pentru viața creștină: baptisteriul este pântecul matern din care omul renaște la o viață nouă, după cum observăm în arhitectura baptisteriului de la Sbeitla; tot el este spațiul în care omul este recreat din nou, în viziunea baptisteriului din Milano.

Un element important în religiozitatea baptismală primară îl constituia apa. Există o diferențiere între apa sacramentală și cea nonsacramentală. Apa baptismală era apa sacramentală prin excelență, și de aceea modul cum era ea adusă și păstrată în biserică reprezintă dovada incontestabilă a importanței botezului în viața creștină primară. La nivelul Cartaginei au existat cel puțin trei izvoare baptismale, localizate în mod clar: unul în biserica de la Carthage, ce se afla pe actualul loc al pieței moderne, la Dermech, considerată mult timp biserica episcopală a Cartaginei, și în final la Damous el Karita, locul marelui pelerinaj, situată în partea de sud a orașului.³⁶ Pentru creștini bazinul izvorului reprezenta moartea iar urcarea lui către suprafață, ascensiunea către o viață nouă. Astfel forma baptisteriilor și a izvoarelor baptismale reflectă modul cum creștinii au transformat actul secular al îmbăierii într-o dramă religioasă a morții și a învierii, a renașterii.³⁷

Alături de practica botezului ortodox, spațiul nord african ne oferă mărturii ale unor rituri baptismale specifice comunităților dizidente. Una dintre aceste comunități, cu un rit baptismal propriu este cea montanistă. Această sectă a exercitat o atracție deosebită asupra creștinilor, mai ales datorită disciplinei morale, precum și viziunii eshatologice. Chiar Tertulian a fost înclinat spre montanism, spre sfârșitul vieții lui, dezamăgit de disciplina tot mai scăzută ce domina în sânul comunităților tradiționale. Urmele arheologice atestă o practică baptismală montanistă distinctă de tradiția ortodoxă. În ultima parte a secolului al IV-lea, un soldat pe nume Flavius Avus, pe când staționa în Numidia, în Africa de Nord a făcut un legământ. Ce a promis acest Flavius Avus nu este clar, dar cuvintele sale sunt cunoscute de pe o inscripție descoperită la Khenchela, vechiul oraș Mascula, în 1875.³⁸ Acest Flavius și-a împlinit jurământul „în numele Tatălui și al Fiului și al lui Montanus”.³⁹ El a făcut jurământul în numele Tatălui, al Fiului și în loc să folosească formula treimică până la capăt înlocuiește Sfântul Duh, cu Montanus. Dacă această formulă de tradiție montanistă era frecvent folosită în limbajul liturgic al acestei secte înseamnă că putem face presupunerea că ea era folosită și ca formulă baptismală pentru cei ce deveneau membri ai acestei comunități. Acest lucru ar demonstra că practica botezului plecând de la această formulă ar fi una eretică.⁴⁰ Această ipoteză este sprijinită și de una din mărturiile oferite de Sfântul Vasile cel

³⁶ Susan T. Stevens, *Eloquent Water. Reflections on the sources, distribution and uses of water in North African churches*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee. L. Ennabli, *Carthage. Une metropole chrétienne du IV à la fin du VIIe siècle*, Paris 1997

³⁷ Susan T. Stevens, *Art. Cit.*,

³⁸ William Tabbernee, *"In the name of the Father and of the Son and of the Lord Montanus": Was Montanist Baptism in North Africa Heretical as well as Schismatic?*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

³⁹ *Ibidem*,

⁴⁰ *Ibidem*,

Mare, în corespondența pe care o are cu Amfilohiu episcopul de Iconiu.⁴¹ Unii cercetători pun existența acestor comunități montaniste în sânul Bisericii ortodoxe, așa că rebotizarea acestora este o chestiune controversată. Asupra acestui subiect planează însă multe semne de întrebare, fapt pentru care ne limităm doar la amintirea în treacăt ca un antecedent, fără a insista mai mult.⁴²

Cultul sfinților martiri

Cultul martirilor este atestat în Africa romană, de mărturiile literare ale actului martiric al Sfinților din Scilium, încă din secolul al II-lea al erei creștine.⁴³ Într-adevăr cultul martirilor va fi consacrat pe deplin, odată cu mărturia Sfintei Perpetua, la începutul secolului al III-lea.⁴⁴ În mod cert aceste texte aveau anumite funcțiuni comemorative și erau folosite într-un context liturgic.⁴⁵ Tertulian, în lucrarea sa *De pudicitia* vorbește despre imposibilitatea martirilor de a mijloci iertarea pe lângă Dumnezeu pentru unele păcate ce aduc ofensă directă divinității, cum ar fi idolatria sau crima, lucruri care se află chiar peste puterea Bisericii de a le ierta. El nu oferă însă nici o dovadă privitoare la puterea mijlocitoare a sfinților de a obține din partea lui Dumnezeu anumite daruri, cum ar fi cel al vindecărilor.⁴⁶ În timpul lui Ciprian, practica acestui cult al martirilor devine una oficială. El cere preoților săi să noteze cu atenție ziua morții martirilor, ca acestea să poată fi comemorate anual.⁴⁷ Deși Ciprian atent să asigure înmormântarea corespunzătoare pentru martiri, corespondența lui nu trădează nici un interes în cinstirea trupurilor sau de îngrijirea mormintelor lor.⁴⁸

În sânul comunității cartagineze și africane exista o conștiință și o mândrie a faptului că Biserica lor avea atâtia martiri, fiind moștenitorii „Bisericii Martirilor”.⁴⁹ În timpul persecuțiilor, povești ca cea a sfințelor Perpetua și Felicitas, precum și cea a bunului episcop Ciprian aveau rolul de a încuraja, martiriul și perspectiva morții pentru credință.⁵⁰ Odată încheiată persecuția împotriva creștinilor întregul tezaur martiric nu mai putea fi folosit pentru a încuraja eroismul în fața morții. Aceste reminiscențe s-au păstrat în mediile donatiste, care au folosit această literatură în momentele în care

⁴¹ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 188*, I, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Seria II, Vol. VIII, tradus și adnotat de Philip Schaff și Henry Wace, Edinburgh, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999

⁴² William Tabbernee, *Art. cit.*, passim

⁴³ J. Patout Burns, *Authority and Power: The Role of the Martyrs in the African Church in the Fifth Century*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

⁴⁴ *Actele Martirice*, p. 104-132

⁴⁵ J. Patout Burns, *Authority and Power: The Role of the Martyrs in the African Church in the Fifth Century*, passim, Henri Irinee Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, Editura Teora, București, 1999; Peter Brown, *Cultul sfinților. Apariția și rolul său în creștinismul latin*, traducerea Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 1995

⁴⁶ Tertulian, *De Pudicitia*, XXII, în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Michigan, 1994

⁴⁷ Ciprian, *Epistola XII*, 2, în *The Ante-Nicene Fathers*, vol. V, Michigan, 1994

⁴⁸ J. Patout Burns, *Authority and Power: The Role of the Martyrs in the African Church in the Fifth Century*, conferință susținută la 12 iunie 1988, sursă consultată on line la adresa: <http://divinity.library.vanderbilt.edu/burns>

⁴⁹ Maureen A. Tilley, *Harnessing the Martyrs: Social Control of Hagiography in Roman North Africa*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

⁵⁰ *Ibidem*, Tertulian, *Scorpiace*, traducere de S. Thelwall, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Michigan, 1994

Biserica făcea uz de forță împotriva lor. Donatismul i-a transformat pe martiri din modele de eroism în fața morții pentru Hristos, în modele ale unei vieți trăite sub oprimare și stres.⁵¹ Dar serbarea zilei martiriului lor a devenit o practică uzuală în calendarul Bisericii, iar mormintele închinatelor lor s-au înmulțit.⁵² Augustin însuși a fost pentru construirea de edificii în cinstea și în amintirea martirilor.

Pietatea populară a continuat să se manifeste liber în cinstirea martirilor, fără a ține cont de disciplina Bisericii și de modul oficial de sărbătorire a martirului. De aceea, Biserica s-a văzut constrânsă să întreprindă o campanie dură de reprimare a acestor practici populare de exprimare a cultului adus martirilor. Această campanie a Bisericii urmărea impunerea unui cult oficial al martirilor și eliminarea celui popular. Între 390-401, activitatea Bisericii s-a canalizat în jurul prediciei și a elaborării unor canoane împotriva banchetelor funerare. Nimănui nu i-a mai fost permis să aducă mâncare la mormintele martirilor „în loc de coș plin de fructe ale pământului, se deprinsese să aducă la mormintele martirilor o inimă plină de dorințe mai curate, pentru ca să dea celor lipsiți ceea ce pute și, în acest mod, să celebreze cuminecarea trupului Domnului, pentru imitația Căruia s-au jertfit și au fost încununăți martirii”.⁵³

Între 392-397 comemorările săvârșite în spațiul cimitirelor au fost înlocuite prin privegheri la biserica mormântului Sfântului Ciprian.⁵⁴ În 395 comemorările din cimitire au fost considerate ilegale la Hippo Regius. Anul 397 aduce o generalizare a acestei discipline devoționale la nivelul întregii Africi, prin hotărârea sinodului de la Cartagina, care a interzis orice celebrare în cimitire. Acest sinod permite prin canonul 46 lectura, la sfânta Liturghie a unor pasaje din viețile martirilor.⁵⁵ În anul 401 episcopii au cerut autorităților să înăbușe orice adunare religioasă ce se va desfășura în cimitire.⁵⁶ Atenția elitei episcopale s-a concentrat în încercarea de a organiza serbări mai liniștite, la care însă au fost interzise băutura și dansul. După anul 411 s-au intensificat încercările de a ține sub control moaștele și altarele. Altarele de pe marginile drumurilor aveau nevoie de moaște autentice precum și de aprobarea episcopului, iar nimeni nu putea uza de revelațiile individuale pentru a construi un astfel de altar.⁵⁷

Intenția ierarhiei de a substitui cultul popular cu o versiune oficială a mers până la a preciza chiar modul în care martirii trebuie să fie cinstiți, „nu în beții și destrăbălări ci sobru cu o mare grijă față de săraci”.⁵⁸ Acestea au fost cuvintele prin care Augustin îl îndemna pe episcopul Cartaginei Aurelius să disciplineze pietatea populară, sugerându-i totodată să organizeze mese în biserici, mai mult decât în cimitire, iar acestea să nu fie făcute din mândrie ci cu umilință. Clerul superior a

⁵¹ *Ibidem*,

⁵² *Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta* 83 in *Concilia Africae A. 345 - A. 525*, edited by C. Munier, Corpus Christianorum Series Latina 149 (Turnhout: Brepols, 1974), pp. 204-205, Apud, Maureen A. Tilley, *Harnessing the Martyrs*

⁵³ *Ibidem*, Augustin, *Confesiuni*, VI, 2, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Seria II, Vol. I. Augustin, *Confesiuni*, VI, 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 180

⁵⁴ Maureen A. Tilley, *Harnessing the Martyrs*, passim

⁵⁵ *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, comentarii și note de Ioan N. Floca, 1991, p. 244, 269

⁵⁶ Maureen A. Tilley, *Harnessing the Martyrs*, passim

⁵⁷ *Ibidem*,

⁵⁸ Augustin, *Confesiuni*, VIII, 29, Apud, Maureen A. Tilley, *Harnessing the Martyrs*, passim

transformat modelul martirului în funcție de necesități, de la modelul eroic din timpul persecuțiilor la mijlocitorul comunității pe lângă Dumnezeu. Martirul devine acum martorul, mijlocitorul, adevăratul model de credință, campionul unității Bisericii.⁵⁹ Martirul din timpul persecuției devine martirul mundan, modelul pe care îl oferă este unul de viață comunitară civică, non martirică.⁶⁰ Creștinului i se oferă exemplul de a-și înăbuși furia, avariția, oferindu-i-se cuvintele adevăratei înțelepciuni. Majoritatea dintre ei ne arată modul în care trebuie să practicăm smerenia și perseverența în a depăși toate greutățile vieții cotidiene. Ei au fost modele pentru oameni indiferent de sex și vârstă, pentru preoți și laici deopotrivă.

Acest cult al martirilor a influențat exprimarea arhitecturală în lumea creștină, optându-se pentru un anumit tip de biserică, de formă rectangulară, divizată în trei sau patru abside, cu un acoperiș sprijinit de colonade, deasupra navei principale.⁶¹ Bisericile ce adăposteau un cult al martirilor în mediul african au păstrat într-o bună măsură același șablon arhitectural, cu unele mici particularități, cum ar fi: mozaicurile decorative, ca cel din biserică din Tabarka.⁶² Altarul era plasat spre fundul navei principale, la fel cum putea să fie și în mijlocul naosului. Această poziționare ar putea sugera acea distanță a clerului față de credincioși, specifică erei preconstantiniene. În bisericile la care se făceau pelerinaje existau nu mai puțin de nouă abside, sprijinite de coloane, cum este cea de la Damous el Karita. Mormântul era pentru multe astfel de biserici punctul central. El putea să fie plasat chiar în mijlocul navei centrale, marcat de mozaicuri sau de o piatră tombală, sau pentru peroanele de vază ale Bisericii mormântul era sub forma unui sarcofag, adăpostit în spațiul altarului, sau în unele abside închise, cum este cazul celei de la Sbeitla.⁶³

Astfel de complexe eclesiastice au fost descoperite la Damous el Karita – o biserică de mari dimensiuni ce adăpotea o capelă martirium, Bir Ftouha – în apropierea sitului Cartaginei au fost descoperite urmele unei basilici foarte mari, probabil un loc important de pelerinaj, Tebessa – adăpotea moaștele Sfintei Crispina⁶⁴ și a tovarășilor ei. Complexul de la Haidra adăpotea moaștele a 34 de martiri din timpul persecuției lui Dioclețan și Maximian, fapt atestat de o inscripție ce menționa toate numele martirilor, și în final complexul eclesiastic de la Hippo, proiectat pentru a adăposti relicvele Sfântului Ștefan.⁶⁵ Nu trebuie să omitem Basilica Majorum din Cartagina care adăpotea moaștele Sfințelor Perpetua și Felicitas.

⁵⁹ *Ibidem*,

⁶⁰ *Ibidem*,

⁶¹ Robin M. Jensen, *The Cult of the Martyrs and the Architectural Planning of Basilicas in Roman Africa*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

⁶² *Ibidem*,

⁶³ *Ibidem*,

⁶⁴ Crispina din Tagora (+ 304) – a suferit martiriul la Tebassa (Africa) pentru statornicia în credință și pentru refuzul de a aduce jertfe pentru bunăstarea împăraților „așa cum spun legile Augustinilor Dioclețian și Maximian”. Ziua martiriului a fost fixată pe 5 decembrie. Augustin a lăudat-o adesea în lucrarea *De Sancta Virginitate*, conform *Oxford Dicționar al Sfinților*, de David Hugh Farmer, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 140-141

⁶⁵ Robin M. Jensen, *The Cult of the Martyrs and the Architectural Planning of Basilicas in Roman Africa*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee

Pelerinajul

Ascendentul de care s-a bucurat acest cult al martirilor a făcut ca locașurile ce adăposteau relicve să devină punct de atracție pentru creștini, care veneau aici pentru a-i cinsti în primul rând, pentru a se boteza într-o ambianță sacră deosebită.⁶⁶ Istoriografia a înregistrat practicarea botezului „ad sanctos”, adică în baptisteriile amplasate în apropierea moaștelor sfinților. Se face astfel legătura între botezul eroic al sângelui și cel non eroic, pentru care este luat martor martirul însuși. O astfel de asociere între practica baptismală și pelerinajul la moaștele martirilor este consemnată și în unele mărturii literare, cum ar fi cea a lui Paulin de Nola, care cerea prietenului său Severus sfinte moaște pentru baptisteriul său.⁶⁷ Paulin i-a oferit o bucată din lemnul Sfintei Cruci, un dar făcut lui de Sfânta Melania, în timp ce Severus a încercat să obțină trupul Sfântului Clarus, tovarășul Sfântului Martin de Tours.⁶⁸

Sfintele moaște ofereau o autoritate în plus actului baptismal, prin sine un act de pelerinaj, dublat acum de cel al venerării martirilor. Desigur nu doar acestea au fost actele devoționale legate de cultul martirilor. Anumite surse vorbesc de un act al scufundării adulților asemănător cu cel al botezului, un fel de baie purificatoare la mormântul martirului.⁶⁹

Pelerinajul era văzut ca un act de penitență, nu doar în Africa de Nord, ci și în lumea latină și răsăriteană.⁷⁰ Astfel vedem pelerini venind la mormintele martirilor căutând reconciliere. Această călătorie a pelerinului avea dimensiunea unui act purificator, fiind strâns legată de o repetare mistică a actului botezului, de reintegrare în comunitatea de credință din care căzuse. Într-un anumit sens, sfântul era văzut drept garantul candidatului la botez, devenind un părinte spiritual.⁷¹

Fericitul Augustin ne oferă descrierea unor practici pioase ale creștinilor din Biserica Africii de Nord. Într-unul din comentariile sale amintește de o practică pioasă specifică Africii, aceea de a se închina la coloanele Bisericii.⁷² Acest gest ritual era frecvent în Biserica africană prin care credincioșii sărutau coloanele de la ușa bisericii înainte de a intra.⁷³ Într-un comentariu al său la evanghelia lui Ioan, vorbește despre o pietate a inimii. Unele dintre aceste practici enunțate de Augustin au fost analizate din prisma deviației, a nonconformismului cu pietatea autentică a Bisericii. El a stabilit chiar și un criteriu al pietății: practicile care nu sunt contrare credinței și moralei sunt acceptate, ele trebuie să conducă într-un final spre o viață mai bună. Important este ca aceste practici să aibă un fundament în Scriptură și să impulsioneze inima și mintea spre iubirea lui Dumnezeu.⁷⁴

⁶⁶ Robin M. Jensen, *Pilgrimage and Baptism ad Sanctos in Roman Africa*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

⁶⁷ *Ibidem*,

⁶⁸ *Ibidem*,

⁶⁹ *Ibidem*,

⁷⁰ Jacques Le Goff, Jean Claude Schmitt, *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, 2002, p. 304-317; 605-615

⁷¹ *Ibidem*,

⁷² Thomas F. Martin, *Relocating practice: Augustine on pilgrimages for the heart*, vezi proiectul de cercetare coordonat de prof. J. Patout Burns de la Universitatea Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

⁷³ *Ibidem*,

⁷⁴ *Ibidem*,

Incursiunile lui Augustin în esența pelerinajului au scos la iveală anumite coordonate. Astfel, el este unul al inimii, care nu se termină niciodată, și care reprezintă urcușul spiritual, fiind plin de pericol și greutate.⁷⁵ Aceste afirmații trebuie înțelese în strânsă legătură cu critica adusă pietății donatiste considerată prea materială în trăirea ei religioasă. Direcțiile impuse de Augustin au conturat un tip aparte de pelerinaj, în care se regăsesc la un loc virtuți și gesturi în drumul omului spre Dumnezeu.

Prima coordonată este cea a conștiinței de străin, pe care nici un creștin nu trebuie să o părăsească. Nici un creștin nu se poate simți într-adevăr confortabil atâta timp cât se află pe drumul spre adevărata casă.⁷⁶ Bagajul pelerinului îl constituie în primul rând virtuțile evanghelice, dintre care cea mai importantă este umilința. Nu trebuie confundată însă umilința cu lenea – pigritia, cea care duce la cădere, la neputința de a suporta efortul.⁷⁷

Pelerinajul este construit în mod special pe tema progresului, *proficere*, cu multe nuanțe de *cogitare proficere*,⁷⁸ progresul în gândire, *Adhunc via est*,⁷⁹ progresul pe calea spre adevărata patrie. În strânsă legătură cu tema progresului, de cealaltă parte se află regresul, generat de falsele așteptări, de falsa încredere de sine și de tovarășiile alese greșit.⁸⁰ Caracteristica esențială a pelerinului este unitatea *in compage corporis Christi* – în legătura trupului lui Hristos.⁸¹

Practica rugăciunii și a psalmilor în timpul pelerinajului oferă cheia pătrunderii înțelesului profund teologic și hristologic (Hristos, harul, Biserica), pe care această manifestare devoțională o are.⁸² Aserțiunea hristologică: Hristos este căminul și calea reprezintă o importantă componentă a gândirii lui Augustin. În acest context devine importantă viziunea vieții creștinului ca un adevărat pelerinaj, în care Hristos este centrul. „*Christus est porta qua intramus ad illam civitatem* (126.13)”.⁸³ Hristos este cel care face posibil pelerinajul, iar harul divin luminează și sprijină efortul omului.

Gestul însoțește pelerinajul omului, ca manifestarea completă a religiozității lui față de Dumnezeu. Anumite practici sunt încurajate de Augustin de-a lungul pelerinajului: milostenia, grija materială față de săraci. Dragostea care trebuie să îl însoțească pe pelerin nu este deplină decât în momentul în care este revărsată asupra altora.

Pelerinajul reprezintă o practică devoțională curățitoare, de apropiere a omului de Dumnezeu prin intermediul sfântului, al harului pe care mormântul martirului sau botezul îl oferă. Pe lângă funcția lui purificatoare, el are o latură socială deosebit de importantă, aceea de apropiere a comunităților, de împărțire a harului pe care Dumnezeu îl revarsă prin sfinți. Oamenii, comunitățile s-au înfrățit prin martiri, prin

⁷⁵ *Ibidem*,

⁷⁶ *Ibidem*,

⁷⁷ Augustin, *Predici*, 125, 2, apud, Thomas F. Martin, *Relocating practice: Augustine on pilgrimages for the heart*

⁷⁸ Augustin, *Predici*, 119, 3, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Seria I, Vol. VI, tradus și adnotat de Philip Schaff și Henry Wace, Edinburgh, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999

⁷⁹ *Ibidem*, 121, 3, apud Thomas F. Martin, *Relocating practice: Augustine on pilgrimages for the heart*

⁸⁰ *Ibidem*, 121, 6, apud Thomas F. Martin, *Art. Cit.*,

⁸¹ *Ibidem*, 130, 6, apud Thomas F. Martin, *Art. Cit.*,

⁸² Thomas F. Martin, *Art. Cit.*,

⁸³ Augustin, *Predici*, 126, 13, apud Thomas F. Martin, *Art. Cit.*,

moaștele pe care le-au cerut, lucru clar relevat de corespondența lui Paulin de Nola cu Severus. Treptat noțiunea de pelerinaj a devenit una teologică, de sens real al vieții creștinului, formulată de gândirea teologică a lui Augustin. Înstrăinarea omului pe pământ l-a făcut pe acesta să-și caute prin pelerinaj adevărata identitate și patrie.

Acestea au fost reperatele pe care le-am urmărit în studiul nostru, încercând să conturăm elementele ce țin de ortodoxia vieții creștine cartagineze și cele ale unei dizidențe religioase și devoționale, cum am văzut în riturile baptismale montaniste sau în practicile întâlnite la mormintele martirilor. Imaginea pe care ne-o oferă Cartagina este una deosebit de clară a ceea ce a însemnat creștinismul primar: unitate și diversitate, ortodoxie și dizidență.

SFÂNTUL TEODOR STUDITUL ȘI PUTEREA IMPERIALĂ

MIRCEA BIDIAN

RÉSUMÉ. *Le saint Théodore le Studite et le pouvoir imperial.* La saint Théodore est né à Constantinople, en 759, à l'époque de l'empereur Constantin V le Copronimus, le plus impétueux persécuteur des saintes icônes. Ses parents, des nobles chrétiens (Photinus et Théoctiste) avaient encore trois enfants: Joséph (le futur évêque de Thessalonique), Eutimis et une soeur dont le nom n'est pas connu.

En 781, sous l'influence du fameux oegoumène Platon, le frère de sa mère, toute sa famille, a renoncé de bon gré aux biens de la vie, pour se retirer en monachisme.

A l'âge de 35 ans, Théodore remplace son oncle Platon dans la fonction de supérieur du monastère Sakkudion.

La geste de l'empereur Constantin VI, qui a écarté sa femme légitime, la belle Maria de Papflagonie, pour épouser Théodote, une jeune femme de la cour, a provoqué l'opposition ferme des moines dont au premier rang étaient Platon et Théodore le Studite. Suite à cette attitude hostile à l'autorité impériale, qui essayait de se placer au-dessus des canons ecclésiastiques, le Saint Théodore est pour la première fois exilé à Thessalonique (pour un an).

Au bout des envahissements arabes du 798, les moines de Sakkudion ont été obligés à se retirer à Constantinople. Le saint Théodore devient le supérieur du célèbre monastère Studios.

Le conflit avec l'empereur Nicéfore a mené à l'occupation militaire du monastère Studios et au deuxième exil de Saint Théodore aux îles Prinkipos de la Mer de Marmara.

Dans toute cette tentative de sauvegarder l'indépendance de l'Eglise, est intéressant l'appel que le studite le fait auprès du Siège Episcopal de Rome.

L'action iconoclaste de l'empereur Léon V, s'est heurté contre l'opposition ferme du Saint Théodore le Studite qui lui rappelle que c'est l'Etat et non pas l'Eglise qui lui a été assigné, parce que l'apôtre dit «„Dieu a autorisé dans l'Eglise d'autres, premièrement les apôtres, ensuite les prophètes, troisièmement les pâtres et les docteurs" (aux Ephésiens IV, 12) il n'a pas dit les empereurs». Cette fois-ci l'empereur est affronté au plein du sénat. Et le résultat fut le troisième exil de Théodore en Asie Minor, dans des conditions assez sévères.

Pour combattre politique iconoclaste des empereurs, Théodore le Studite écrit ses célèbres „Traites contre les iconoclastes" (trois), où il met un grand accent sur la liaison qui existe entre l'icône et la personne y représentée.

Théodore le Studite s'éteint le 11 novembre 826 en demi-exil à Akrita.

Pendant toute sa vie il a lutté avec fermeté contre l'ingérence de l'Etat dans les problèmes internes de l'Eglise, en militant pour l'indépendance de celle-ci envers toute ingérence venue de la part du pouvoir impérial, aussi pour que les usages canoniques soient respectés tant par les représentants du pouvoir impérial (n'importe quel serait leur rang), que et par toute la hiérarchie ecclésiastique.

„Luminătorul Bisericii cel prea luminat și povățuitorul monahilor cel prea îndumnezeit, să se încununeze acum cu flori de cântări; alăuta Mângâietorului cea dumnezeiește glăsuitoare, turnul cel neclătit al ortodoxiei și să audă: Bucură-te părinte Teodore".

(condacul sfântului)¹

Odată cu urcarea pe scaunul Imperiului Bizantin a împăratului Leon al V-lea Armeanul (813), începe cea de-a doua perioadă a ereziei iconoclaste care va dura

¹ Mineiul pe Noiembrie, ziua a unsprezecea, din cântările Utreniei

până în anul 843, când sub împărăteasa Teodora, printr-o procesiune solemnă ce a avut loc în prima Duminică a Postului Sfințelor Paști, se va celebra încheierea definitivă a luptei împotriva cinstirii Sfințelor icoane. Această duminică, în care s-a citit în toate bisericile hotărârea Sinodului ținut la Constantinopol în primele zile ale lunii martie, același an, marchează biruința ortodoxiei asupra tuturor ereziilor ce au măcinat lumea creștină a primelor veacuri și în special asupra iconoclasmului, de aceea ea se prăznuiește în fiecare an sub numele de Duminica Ortodoxiei (I-a a Marelui Post).

Însă până a se ajunge aici, Biserica a fost chemată să răspundă noilor atacuri venite din partea iconoclaștilor și să facă față prigonirilor de care iconofiliile nu au fost scutiți nici acum, cu toate că aceste prigoane nu au mai cunoscut duritatea celor din timpul împăratului Constantin V Copronimul.²

Lupta de acum avea un dublu caracter: pe de o parte era dorința Statului de aducere deplină a Bisericii sub autoritatea puterii civile, ca o reacție împotriva atotputerniciei partidului religios sub Mihail I Rangabe, iar pe de altă parte era dorința Bisericii de afirmare a dreptului de a hotărî singură despre sine.³

Acțiunea ostilă a împăraților față de Sfintele icoane și dorința Statului de a supune Biserica puterii civile, s-a izbit de opoziția puternică a patriarhului Nichifor și mai ales de cea a Sfântului Teodor Studitul, asupra căruia o să ne oprim în cele ce urmează.

În împrejurările deosebit de grele prin care trecea atunci Biserica, Sfântul Teodor Studitul, prin viu grai, prin scrierile sale și prin întreaga sa activitate, a fost apărătorul cel mai dârz al drepturilor Ei. Împăraților, mai precis atitudinii lor iconoclaste și politiciii cezaro-papiste, atât de la modă în politica imperială a vremii, el „*le-a opus întotdeauna cu energie adevăratele de credință, mai presus de care nu recunoștea altă autoritate*”⁴.

Prin viața sa ascetică foarte riguroasă, prin activitatea culturală și pastorală deosebită, a fost un călăuzitor de conștiințe pentru contemporanii săi: atât pentru mireni cât mai ales pentru monahi al căror lider spiritual a fost vreme îndelungată.

I. VIAȚA ȘI ACTIVITATEA

Potrivit *Vieții* sfântului Teodor scrisă de monahul Mihail, acesta este numit „Studitul” după vestita mănăstire Studion din Constantinopol unde a fost mult timp egumen.⁵ Referitor la această mănăstire constantinopolitană, am folosit numele de

² Cu toate că la modul general persecuțiile din această perioadă au fost mai temperate, totuși trebuie să spunem că împăratul Leon al V-lea a primit porecla de „șarpe târător” tocmai datorită durității cu care i-a persecutat pe cinstitorii sfințelor icoane.

³ N. Bănescu, *Chipuri și scene din Bizanț*, Cluj-Napoca, 1927, p.68

⁴ *Ibidem*, p.78

⁵ É. Amann, *Théodore Le Studite*, în „Dictionaire de Theologie Catholique”, tom XV, 1946, col. 287; N. Bănescu, *op. cit.* p.78; *Patrologiae Cursus Completum* (seria greacă), 1903, tom XCIX, col.114

Studion așa cum se află ea menționată în izvoarele patristice și lucrările mai vechi⁶, inclusiv în cea menționată mai sus.

Așadar, apelativul primit de Sfântul Teodor, este strâns legat de activitatea sa deosebit de rodnică pe toate planurile în această mănăstire, mai târziu ucenicii sau urmașii lui primind același nume dar cu altă semnificație, și anume de apărători intransigenți ai adevărilor religioase cum fusese odinioară duhovnicul sau înaintașul lor⁷.

Sursele care ne vorbesc despre viața sfântului sunt în mod special cele trei *Vieți* scrise în cinstea sa, urmate de scrierile proprii în care sunt menționate date biografice din viața lui și a familiei sale.

Cea mai veche dintre vieți a fost scrisă de monahul Mihail, viețuitor al mănăstirii Studios și se pare că este posterioară anului 866⁸. Aceasta, de fapt, este socotită a doua dintre vieți deoarece a fost publicată mai târziu. Între aceasta și cea dintâi, scrisă „după monahul Mihail”, deosebiri sunt minore (diferența fiind în mare parte doar momentul apariției). Ambele se află în J. P. Migne, *Patrologia* (seria greacă).⁹ Cea de-a treia *Viață* a fost editată de către Latychev în *Vizantijskii Vremennik* (tom XXI, p. 258-304)¹⁰.

Anterioare acestor *Vieți*, puțin după anul 848, avem un discurs asupra mutării trupului Sfântului Teodor și al fratelui acestuia Iosif, arhiepiscopul Tesalonicului, discurs care ne dă informații precise asupra celor doi,¹¹permițându-ne în același timp să corectăm unele date eronate cuprinse în *Viața* a II-a.

Din scrierile sfântului care ne dau informații autobiografice amintim: *Panegiricul* rostit de Teodor în cinstea mamei sale și a unchiului său, egumenul Platon, care ne furnizează informații precise¹²; *Correspondența* sa, *Mica Cateheză*. Apoi mai sunt și cronicile bizantine contemporane lui, în special *Cronografia* lui Theophanes.

Sfântul Teodor Studitul s-a născut la Constantinopol în anul 759, așadar în timpul domniei împăratului Constantin V Copronimul, cel mai aprig prigonitor al sfințelor icoane.

Părinții săi erau o familie de nobili creștini pe nume Photinus și Teoctista¹³ și mai aveau încă trei copii: Iosif, Eutimie și o soră.¹⁴ În mama sa, Teodor avu un model de virtute creștină care contribui puternic la determinarea vocației sale. Când își pierdu

⁶Într-unul din studiile sale H. Delehayne ne propune adoptarea numelui de mănăstire a lui Studios (ton Studios) sau pur și simplu Studios. Patriciul Studios a pus început acestei mănăstiri pe la anul 450, biserica mănăstirii primind hramul Sfântului Ioan Botezătorul. Datorită numeroaselor binefaceri din partea ctitorului mănăstirea a primit în mod firesc numele acestuia. Așadar pe bună dreptate se solicită această rectificare pe care o găsim de altfel la toți cercetătorii moderni și pe care o vom adopta și noi în cele ce urmează. A se vedea H. Delehayne, *Studion-Studios*, în „*Analecta Bollandiana*”, LII (1934), p.64, după M. Spătăreanu, *Mănăstirea Studios și rolul ei în viața monahismului răsăritean*, în „*Studii Teologice*” an XLI(1989), nr.3, p. 67

⁷ B. Flusin, *Théodore le Studite*, în *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Paris, tom V, p.241

⁸ É. Amann, *op.cit.*, col.287

⁹ J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, seria greacă,1903, tom XCIX, pt. Viața I-col 113-232, pt. Viața II-col.233-328; în continuare vom folosi notația P.G.

¹⁰ É. Amann, *op. cit.*, col.287

¹¹În *Analecta Bollandiana*, 1913, p.27-62, după E. Amann, *op. cit.*, col.287

¹² P. G., tom XCIX, col. 804-849

¹³ P. G., tom. XCIX, col.116C

¹⁴ É. Amann, *op. cit.*, col. 288

mama, în anul 802, Teodor alcătui o frumoasă cuvântare funebră, datorită căreia putem cunoaște viața acestei virtuose femei, plină de pioșenie creștină și așa cum o numea N. Bănescu „*una dintre cele mai caracteristice figuri ale burgheziei bizantine*”.¹⁵

Născută din părinți creștini, de neam bun, Teoctista rămăsese orfană foarte devreme, alături de o soră despre care nu prea avem informații și de un frate, pe nume Platon, care se va retrage în monahism și va juca mai târziu un rol deosebit de important în viața ei și a întregii familii, de fapt, în viața religioasă a imperiului.

O epidemie cumplită, destul de obișnuită în acele timpuri în lumea orientală, se abătuse asupra capitalei bizantine în zilele împăratului Constantin V Copronimul, epidemie care nimicea pe zi ce trecea populația. Teodor spunea următoarele în legătură cu această maladie: „*plângerile răsunau peste tot, groparii se răreau, casele se închideau, cartierele se goleau, în schimb se umpleau cimitirele...*”¹⁶

Părinții Teoctistei muriseră amândoi răpuși de această molimă, iar cei doi copii au rămas sub îngrijirea unei rude.

Băiatul, pe nume Platon, era menit să se pregătească pentru a ocupa o funcțiune publică, la modă în perioada respectivă, primind și pregătirea necesară acestui lucru. Dar se pare că voia lui Dumnezeu era cu totul alta. Deși se făcuse remarcat foarte de timpuriu datorită calităților sale și era chemat adeseori la casele nobililor care îl doreau ca ginere, el simțea o reală respingere față de viața zgomotoasă și ridicându-și tot mai mult ochii minții la contemplația celor veșnice se hotărî să se retragă din această viață pentru a se dedica cu totul celei contemplative, adică vieții monahale. „*Însuflețit de iubirea vieții de dincolo, zice Teodor Studitul în cuvântarea funebră ținută la mormântul unchiului său, stinse în el dorirea celor pământești*”¹⁷ și se retrase într-o mănăstire din Olimpul Bitiniei, nu înainte de a-și vinde averea părintească ce i se cuvenea și a împărți banii săracilor și surorilor sale, slobozind în același timp pe toți slujitorii săi.

Teoctista, mama lui Teodor, fire modestă și profund credincioasă, se căsătorii cu un funcționar de finanțe și se dedică întru totul grijei casei și a copiilor săi¹⁸. Dintre aceștia, băiatul Teodor reținuse mai mult atenția mamei. Firea sa tăcută, retrasă, meditativă, care nu iubea jocurile copiilor, dar iubea nespuse de mult cititul cărților, găsi în mama sa o înțeleaptă protectoare care avu grijă să-i dea fiului ei o aleasă educație culturală și religioasă. El izbuti de timpuriu să învețe temeinic limba greacă. Nu erau uitate nici lecturile filosofice, din care tânărul adânci mai cu seamă cele cu privire la adevărurile etice și dogmatice.

În această atmosferă de serioasă educație culturală și autentică trăire duhovnicească se formă tânărul Teodor pentru misiunea ce-l aștepta. În ceea ce privește evlavlia și fapta bună, Teoctista era cea dintâi care dădea exemplu copiilor ei, chipul ei de sfântă rămânând imprimat adânc în sufletul și inima copilului. Vedem acest lucru din duioasele cuvinte scrise de acesta atunci când mama sa se afla pe patul morții: „*cu adevărat multă trudă a ieșit din mâinile tale sfinte și ne-a adăpostit și ne-a încălzit, nu numai pre noi ci pe toți frații, carii, avându-te ca o mamă sufletească și cinstindu-te, te plâng și te cheamă la fel cum facem și noi*”¹⁹

¹⁵ N. Bănescu, *O figură a teologiei bizantine-Teodor Studitul, în Chipuri și scene din Bizanț*, Cluj, 1927,p.79

¹⁶ P. G., tom. XCIX, col. 805

¹⁷ *Ibidem*, col 809

¹⁸ N. Bănescu, *op. cit.*,p.80

¹⁹ P. G., tom. XCIX, col.928

Cu toate că tânărul Teodor primea de la mama sa o frumoasă educație religioasă, el era sortit să urmeze carierei tatălui său²⁰, dar așa cum se întâmplase cu unchiul său Platon, viața îl va chema spre lumea monahală nu numai pe el, ci pe întreaga familie. Cum și de ce s-a întâmplat așa, vom vedea în cele ce urmează.

Se știe că persecuțiile extrem de dure ale lui Constantin V Copronimul au făcut ca mulți călugări din Constantinopol, apărători prin excelență ai sfințelor icoane să se refugieze în părțile mai retrase ale imperiului, acolo unde nu puteau fi atinși de prigoana imperială. Printre aceștia se afla și monahul Platon, fratele Teoctistei și unchiul lui Teodor. Odată cu urcarea pe tronul imperial al lui Leon al IV-lea, fiul lui Constantin V, persecuțiile au scăzut din intensitate și apoi s-au stins cu totul după sinodul al VII-lea ecumenic. Între călugării care s-au reîntors la Constantinopol încă din timpul lui Leon al IV-lea, așa cum am mai spus, mult mai moderat decât tatăl său în ceea ce privește atitudinea față de iconofili, se numără și Platon, acum egumenul Mănăstirii Symbola de pe Olimpul Bitiniei. Vestea sosirii sale se răspândi în tot orașul și toți îl chemau și-l primeau cu bucurie deoarece „era foarte dulce la vorbire și avea o înfățișare de schionic și era bogat la învățătură”²¹. Predica lui făcea o adâncă impresie în popor. Sub influența acestui mare ascet, în sufletul Teoctistei, se înfiripă dorința de a se închina cu toți ai casei vieții de rugăciune, vieții monahicești.

Ea reuși să-și convingă nu numai întreaga familie, ci chiar și pe frații soțului ei s-o urmeze în hotărârea ce o luase. Astfel s-a putut vedea în Constantinopolul anului 781,²² o întreagă familie înstărită și respectată de către toți, renunțând de bună voie la bucuriile vieții pentru a se retrage departe de zgomotul și ispitele lumii. Imaginea mamei care renunță de bunăvoie la toate, urmată de aproape de întreaga familie, aruncă o lumină curioasă asupra simțămintelor ce stăpâneau o parte a societății bizantine din acel timp și pe care nu cu puțină greutate o percepem și o înțelegem noi astăzi. Teodor Studitul ne descrie această imagine extraordinară ce minuna și mira în același timp populația capitalei bizantine²³: „în ziua hotărâtă pentru a părăsi casa, ea (Teoctista) strânse ca pentru o sărbătoare, pe toți ai familiei. Bărbații erau triști, femeile plângeau, la această neobișnuită prilej a unei despărțiri de bună voie și, simțind în sine marea misterului, preamăreau fapta ce se săvârșea. Căci îi vedeau pe amândoi: pe tatăl ieșind din casa lui și pe mama care, mai rămânând puțin pleca la mănăstire, după ce-și vindea casa și împărțea totul la săraci... Ea se schimbă de schimbarea frumoasă, îmbrăcând cea mult împodobită, haina îngerească. Lacrimile curgeau la această întâmplare pe fețele multora din câți se adunaseră în acea zi, unii chiar nechemați, numai pentru a vedea misterul săvârșit. Și eram și noi de față cu părintele nostru, ce să spun, pentru a ne înveseli sau pentru a plânge? Și ne uitam la mama noastră fără să-i mai vorbim și fără să ne mai apropiem de dânsa cu aceeași libertate ca mai înainte; gândindu-ne la despărțirea de dânsa, inima ni se strângea de durere. Și când trebui după o bucată de vreme, să mergem ca să ne consacram și noi împreună cu tatăl, eu, ca unul care păseam pragul adolescenței, suportam cu greu și dureros (și cum nu?) suferința. Dar unul din cei doi frați, cu totul tânăr, când veni momentul plecării și se schimbau cuvintele de adio și chemările și plângerile și îmbrățișările, alerga și se strângea la sânul mamei, ținându-se încleștat de dânsa, ca

²⁰ É. Amann, *op. cit.*, col. 288

²¹ Elogiul lui Platon, în P.G. tom. XCIX, col 820

²² P. G.. tom. XCIX, col. 79A, col. 122 A-B

²³ În Cuvântarea funebră rostită la moartea mamei sale, P. G. tom. XCIX, col.892

vițelușul care nu se lasă despărțit și se ruga să mai rămână puțin cu mama și fângăduia că în urmă îi va împlini voința. Dar s-a înduioșat oare acea inimă de oțel, ori s-a înmuiat și s-a frânt la plângerile copilului? Nicidecum. Care a fost strigătul ei pios? Biruind, cu oarecare întristare cel mai puternic sentiment al inimii sale de mamă: dacă nu te duci fiule, zise, de bună voie, te voi arunca cu mâinile mele în corabie. Copilul se supuse și așa ne-am despărțit unii de alții”²⁴

Într-o astfel de atmosferă, toată familia părăsește capitala și se retrage la o proprietate pe care o aveau în Bithynia și anume Boschytion, în apropierea căreia era locul numit Sakudion, foarte potrivit vieții de rugăciune și de isihie²⁵. Biograful sfântului Teodor ne descrie în felul următor acest loc: „*acoperit cu arbori, cale-l închideau de toate părțile, în formă de crai nou lăsându-i într-o singură parte o intrare. La picioarele lui se desfășura o admirabilă câmpie, răcorită de adierea vânturilor dulci, udată de o apă limpede, liniștită și bună de băut. Dar cea mai mare dintre toate priveliștile era aici liniștea, care supunea simțurile și făcea pe oameni să se afle singuri cu Dumnezeu”²⁶.*

Locașul de rugăciune al familiei era de asemenea de o frumusețe rară.

La rugămintea Teoctistei veni aici și fratele ei Platon, pentru a organiza și conduce această nouă mănăstire. El făcu acest lucru cu toată acrvia și austeritatea unui mare ascet.

Mănăstirile erau și sunt, sau numai de călugări sau numai de călugărițe, dar se mai păstrau încă în acea vreme și mănăstiri mixte. Cunoaștem opoziția categorică la o asemenea realitate a Sfântului Ioan Gură de Aur. Starețul Platon hotărâse să rupă odată definitiv cu această tradiție, excluzând din mănăstirea sa sclavii și toate persoanele de sex feminin²⁷. Reforma lui Platon întâlnise mulți opozanți, dar în cele din urmă va avea și imitatori. La muntele Athos ea se păstrează până astăzi.

Sub această conducere extrem de severă se formă tânărul Teodor. El își îndeplinea cu mult devotament toate misiunile, era întotdeauna primul la lucru și ultimul la odihnă. Pe lângă îndeplinirea sarcinilor din mănăstire, era neostenit în a studia scrierile Sfinților Părinți, cu predilecție a Sf. Vasile cel Mare, a Sf. Ioan Gură de Aur și a Sf. Grigorie de Nazians, dar mai presus de toate se ocupa cu studierea Sfințelor Scripturi.

În anul 794 egumenul Platon căzu grav bolnav și socotind că sfârșitul îi este aproape, chemă la un loc pe toți călugării mănăstirii și le ceru să-și aleagă un nou egumen. Alegerea căzu asupra lui Teodor, lucru care-l bucură pe bătrânul Platon. Când mai pe urmă se însănătoși el rămăsese simplu călugăr la Sakkudion și apoi la Studion sub ascultarea tânărului Teodor. Acesta avea 35 de ani atunci când a preluat conducerea mănăstirii Sakkudion.

É. Amann¹⁸ spune că „*puțin înainte sau puțin după această alegere a lui Teodor în fruntea mănăstirii Sakkudion, el a fost hirotonit preot de către patriarhul Tarasie”*. În prefața Vieții sfântului (din J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, tom. XCIX, col. 79A), ne

²⁴ Cf. N. Bănescu, *op. cit.* p. 82-83

²⁵ P. G. tom. XCIX, col. 122 B

²⁶ P.G., col. 122B-C

²⁷ Această măsură nu a ocolit nici animalele din mănăstire. Chiar și Teoctista fusese nevoită să se retragă cu fiica sa și cu o rudenie într-un loc aparte

¹⁸ În studiul său *Théodore le Studite* în „*Dictionaire de Théologie Catholique*”, tom.XV,1946, col.288

este indicat anul 784, iar bizantinologul român N. Bănescu²⁹ oscilează între anii 787 sau 788. Chiar dacă anul sfințirii sale ca preot este incert, putem crede fără să greșim că evenimentul s-a întâmplat înainte de a fi ales egumen la Sakkudion.

II. POZIȚIA SFÂNTULUI TEODOR FAȚĂ DE PUTEREA IMPERIALĂ

1. Criza micheiană. Primul exil al Sfântului Teodor Studitul

Pe tronul Bizanțului se afla de câțiva ani Constantin VI împreună cu mama sa Irina.

În marea ei pasiune pentru tron aceasta căuta cu orice preț să-l discrediteze pe fiul ei, pentru a putea domni singură.

Cunoscând acest lucru Constantin VI o îndepărtă de la palatul imperial, dar, fire ușor influențabilă, iertătoare și mai puțin versată în mașinațiile ce se urzeau în jurul tronului, o iartă pe mama sa și după nici doi ani de zile aceasta revine la palat, continuând pe ascuns politica de discreditare a fiului ei.

Astfel, ea încurajează slăbiciunea împăratului pentru una din tinerele de la curte pe nume Teodota. Aceasta era înrudită cu Egumenul Platon și cu Teodor și avea titlul de cubicularia, așadar foarte apropiată de împărăteasa Irina. Constantin VI se hotără să-și îndepărteze soția legitimă, pe frumoasa Maria de Paflagonia și să se căsătorească cu Teodota. În acest sens a primit toate încurajările mamei, care-i oferă și pretextul expulzării prințesei Maria, știind că astfel discreditat împăratul, ea va putea domni singură, nestânjenită de nimeni³⁰.

Învinuindu-și soția de încercare de a-l otrăvi, împăratul cere desfacerea căsătoriei. În ianuarie 795, Maria de Paflagonia este expulzată și închisă într-o mănăstire, iar în luna următoare Teodota este proclamată augustă și a fost încoronată.³¹

Cu toate că patriarhul Tarasie nu era de acord cu această nelegiuire, a permis preotului Iosif, iconomul Sfintei Sofii, să officieze căsătoria împăratului cu Teodota aplicând tacit principiul iconomiei. Gestul împăratului și al patriarhului au atras opoziția fermă a călugărilor avându-i în frunte pe Platon și pe Sf. Teodor Studitul. Cei doi lideri spirituali de la Sakkudion nu acceptau nici un fel de compromis nici din partea împăratului nici din partea patriarhului. Conflictul dintre cele două tabere este cunoscut sub numele de „criza miheană” (de la gr. μοιχοϛ-adulter).

Sub conducerea lui Teodor Studitul, monahismul a devenit un bastion organizat și articulat de rigorism moral și canonic.³²

În legătură cu căsătoria a doua a lui Constantin VI și cu principiul iconomiei pentru binele capital al Bisericii, Teodor Studitul spune: „*ori împăratul este Dumnezeu, căci numai dumnezeirea nu este supusă legii, ori este anarhie și revoluție. Căci cum poate fi pace dacă nu este lege validă pentru toți, dacă împăratul poate să-și satisfacă poftele sale, să comită*

²⁹ N. Bănescu, *op. cit.*, p. 85

³⁰ Pe larg despre împărăteasa Irina și politica dusă de ea în admirabila carte a lui C. Diehl, *Figuri bizantine*, vol.I, cap.IV (Împărăteasa Irina), Ed. Pentru literatură, 1969, p.238-266

³¹ É. Amann, *op. cit.* col. 288

³² J. Meyendorff, *Teologia bizantină, tendințe istorice și teme doctrinare*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R, Buc. 1996, p.77

adulter sau să accepte erezii, în timp ce supușilor lui le este interzis să se cuminece cu adulterul sau cu ereticul?”³³

Atitudinea studitului față de stat n-a fost o inovație, căci urma lui Atanasie, Ioan Hrisostomul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin și unui mare număr dintre slujitorii Bisericii bizantine. Conflictul a degenerat până acolo încât Platon declară că se separă de comuniunea cu patriarhul.³⁴

Între timp împăratul face o călătorie la Brussa, lângă Sakkudion, pentru a se bucura de apele termale, dar adevăratul motiv a fost acela de a încerca prin Teodota, rudă cu Platon și Teodor să obțină binecuvântarea acestora, îngăduința lor și implicit a monahilor pentru gestul făcut față de soția legală și pentru noua sa căsătorie nerecunoscută de aceștia (considerată fără nici un fel de reținere adulter). Încercarea a fost sortită eșecului.

Urmarea acestei atitudini intransigente din partea lui Teodor și a călugărilor, al căror lider spiritual era, a fost că în septembrie 796 Platon, Teodor și un însemnat număr de călugări sunt arestați și închiși în fortul Catarilor.³⁵ Teodor și fratele său Iosif, după ce fuseseră bătuti cu vergi, au fost exilați la Tesalonica de unde s-au întors în 25 martie 797. Remarcabilă este atitudinea Teoctistei în aceste momente. Ea găsi mijlocul de a-i întâmpina pe cei ce fuseseră nevoiți să ia drumul exilului și să le adreseze cuvinte de încurajare, iar mai pe urmă se întoarse la Constantinopol unde Platon zăcea în închisoare, iar fiul ei mai mic fusese biciuit. De bună voie primi să îndure închisoare pentru interesul ce le arăta.

Cum am amintit deja mai sus, acest exil nu dură mult deoarece împărăteasa Irina reușise să dea lovitura de grație fiului ei. La începutul lunii martie a anului 797 Constantin VI fusese prins și orbit din ordinul mamei sale, care devine pentru aproape cinci ani singura suverană a imperiului. Cu acest eveniment liniștea revine peste cei prizonieri. Patriarhul Tarasie se împacă și el cu prizonierii depunându-l pe preotul Iosif, cel care binecuvântase căsătoria lui Constantin VI cu Teodota.

Mănăstirea Sakkudion începe să-și refacă vechea rânduială, dar aceasta nu avea să dureze mult deoarece în anul 798 invaziile arabe au ajuns până în apropiere de sfântul locaș. Astfel Teodor și cu călugării de aici fură nevoiți să se retragă la Constantinopol.³⁶ Acest fapt aduse bucurie împărătesei, care îi propuse lui Teodor să preia conducerea mănăstirii Studios pustiită din vremea persecuțiilor împăratului Constantin al V-lea Copronimul. Deși are unele rețineri, nevoind să fie așa de aproape de palatul imperial, în cele din urmă primește. Începând din acest moment mănăstirea Studios devine cel mai cercetat centru monahal de la Constantinopol și a strălucit până la sfârșitul Constantinopolului.³⁷

³³ P. G., tom. XCIX, col. 1032C-D. (Epistola către Euprepisus)

³⁴ É. Amann, *op. cit.*, col. 288

³⁵ *Ibidem*, col. 288

³⁶ C. Emereau, *Iconoclasm*, în „Dictionaire De Théologie Catholique”, tom. VII, an 1922, col. 588; P. G. tom. XCIX, col. 80C

³⁷ B. A. Alexandru, *De la Studion la Vlaherne*, în „Glasul Bisericii”, an XII (1963), nr. 5-6, p. 546

2. Teodor Studitul și mănăstirea Studios

Mănăstirea Studios a fost ridicată în partea de sud-vest a capitalei imperiale, mai precis în cartierul Psamatia, nu departe de zidul lui Teodosie, pe drumul ce trecea pe sub Edicule, cetatea celor șapte turnuri.³⁸

După cercetările mai noi, se poate spune că biserica mănăstirii a fost terminată în anul 454³⁹ cu toate că unii istorici se opresc asupra anului 464. Construcția ei începuse cu aproximativ patru ani mai devreme datorită patriciului Studios, proprietarul terenului pe care va fi înălțată viitoarea mănăstire. Această construcție este cea mai veche dintre cele cunoscute în Constantinopol³⁹ și a fost închinată Sfântului Ioan Botezătorul. Până la venirea Sfântului Teodor, mănăstirea avea deja o tradiție ascetică binecunoscută, aceea a călugărilor achimiți. La momentul preluării ei de către studit era într-o stare jalnică, datorită persecuțiilor iconoclaste (mănăstirea era cu adevărat pustie). Această tradiție s-a dezvoltat în timpul Sf. Teodor și a durat aproape un mileniu.

Pe timpul stăreției sale la Studios, Teodor a fost însuflețit de ideea independenței Bisericii față de puterea civilă și de năzuința de a face din mănăstirea sa, o apărătoare a dreptei credințe și a moralei creștine.

În această direcție, a dat mănăstirii o organizare temeinică, înfloritoare, cunoscută sub numele de, "reforma studită". Această reformă, nu era altceva decât o întoarcere la învățătura sfinților părinți și a marilor organizatori ai monahismului, reluându-se tradiția vieții mănăstirești în spiritul regulilor instituite de Sf. Pahomie și Sf. Vasile cel Mare. De fapt Sf. Teodor nu se consideră pe sine un reformator, ci un adept al regulilor monahale vasilene.

Unul din îndemnulurile la care sfântul ținea foarte mult era și acela de a nu călca canoanele sfinților părinți, cu alte cuvinte de a se rămâne în tradiția autentică a Bisericii.

Călugării erau considerați de el adevărații luptători ai dreptei credințe, fiind „mușchii și temelii Bisericii”⁴⁰.

Cuvântările către monahi, precum și cele peste 550 de scrisori ale sale, ne arată dublul rol pe care l-a avut în mănăstirea Studios și anume, acela de conducător spiritual și administrator, lucru nu ușor de îndeplinit la o obște monahală de peste 700 de călugări (se crede că numărul lor a ajuns chiar până la o mie).

În ceea ce privește practica ascetică, a adoptat o cale de mijloc, în schimb era adeptul ascultării totale, până la moarte, ascultarea fiind după el tulpina din care cresc roadele cele bune în viața duhovnicească. „Voința egumenului este voința lui Dumnezeu însuși” sau „fiți ascultători în toate și vă supuneți, ca fierul în mâna fierarului”⁴¹ erau îndemnulurile pe care le primeau ucenicii săi. Acest vot al ascultării, însă, era cerut cu foarte mult tact, ceea ce ne dovedește spiritul ascuțit și marea sa calitate de părinte

³⁸ M. Spătăreanu, *Mănăstirea Studios și rolul ei în viața monahismului răsăritean*, în „Studii Teologice”, an XLI (1989), nr.3, p.66

³⁹ Vezi notele 5, 6 la *Ibidem*, p.67

³⁹ Despre arhitectura ei vezi *Ibidem*, p.67

⁴⁰ Cf. M. Spătăreanu, art. cit., p.68

⁴¹ Sf. Teodor Studitul, *Cuvinte duhovnicești*, Ed. Episcopiei Ortodoxe a Alba-Iuliei, 1994, cuvântul 11, p.50

duhovnicesc care știe să-și țină aproape pe copii săi: „eu nu vă am decât pe voi iar voi nu mă aveți decât pe mine. Eu sunt acela care v-am născut pentru evanghelie, în Hristos... dar atunci pentru ce mă numiți tatăl vostru, dacă inima voastră este departe de mine?”⁴²

Nici partea administrativă nu a fost neglijată de Sfântul Teodor, dimpotrivă, a creat condițiile practicării tuturor meseriilor necesare existenței monahilor, supraveghind prin ajutoare desemnate de el buna desfășurare a lucrurilor. Pentru a aminti mai bine fiecăruia despre datoriile sale, a compus iambi și epigrame pe care călugării le rețineau foarte ușor.

Programul sfintelor slujbe a fost preluat după rânduiala ierusalimiteană, în forma celor șapte laude, monahii care peste săptămână se ocupau cu muncile la câmp sau cu transcrierea manuscriselor fiind scutiți de ascultarea ceasurilor I, III și IX. Mănăstirea avea și o școală pentru copii și câteva așezăminte sociale (pentru nevoiași, oaspeți, pelerini...). Nu trebuie uitate nici pedepsele care urmau pentru abaterea de la stricta disciplină, pedepse care constau în forme de pocăință dinainte stabilite (post, mătăanii, izolare ș.a.).

O altă orientare a studitiului a fost în direcția formării intelectuale cât mai solide a monahilor. În mănăstire se studia pe lângă teologie și cântare bisericească și filosofia, pictura, miniatura, caligrafia.⁴³ Biblioteca mănăstirii punea la dispoziția oricărui călugăr, cărți din aproape toate domeniile fără restricții. Cu timpul s-au adunat aici un număr impresionant de manuscrise, ceea ce a determinat mutarea aici a Academiei patriarhale⁴⁴.

Renașterea literară din Constantinopolul secolului IX, își are centrul în această mănăstire și este strâns legată de Școala de caligrafie organizată aici de Teodor Studitul cu o deosebit de mare seriozitate.

Cu timpul mănăstirea Studios devine centrul unei adevărate reforme a scrisului, înlocuindu-se scrierea uncială cu cea minusculă cursivă. Mănăstirea a fost și un important centru de cultură slavă, începând cu secolul al IX-lea și culminând cu perioada imediat următoare căderii Târnovei.⁴⁵ Aici s-a conservat tot ceea ce s-a scris în literatura filocalică bizantină, mănăstirea fiind în același timp un puternic centru de creație literară. Sf. Teodor, Sf. Iosif fratele său și viitorul arhiepiscop al Tesalonicului, apoi frații Teodor și Teofan, care vor pătimi pentru dreapta credință, au creat poezia canoanelor, închinată sfinților și rămasă până astăzi în uzul liturgic al Bisericii Ortodoxe. Tot lor li se datorează *Triodul* și cea mai mare parte din *Penticostar*.⁴⁵

Sfântul Teodor a organizat la Studios și ateliere pentru pictură și miniatură. Obștea monahală de sub povățuirea studitiului, a fost deschizătoare de drumuri în ceea ce privește modul în care a îmbinat munca manuală și rugăciunea cu grija pentru

⁴² I. Hausherr, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète*, în „Orientalia Christiana”, VI-I(1926), p.29, apud M. Spătăreanu, *art.cit.*, p.69

⁴³ M. Spătăreanu, *art. cit.*, p.69

⁴⁴ Acest lucru s-a făcut în timpul domniei lui Manuel al II-lea Paleologul(1391-1425). A rămas aici până la căderea Constantinopolului-1453

⁴⁵ A se vedea în acest sens studiul lui Ioan Zufu și Zl. Iufu, *Colecția Studion*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXVII(1969), nr.7-8, p.817-836

⁴⁵ Cf. M. Spătăreanu, *art.cit.*, p.70

dezvoltarea intelectuală a monahilor, exemplificând astfel idealul monastic în cadru cenobitic. Rânduielele Așezământului studit au găsit ecou mai întâi în Muntele Athos⁴⁶, apoi în Rusia trecând mai înainte și prin Moldova.

Renumerele mănăstirii nu s-a sfârșit odată cu marele ei organizator, obștea de aici a continuat să strălucească datorită marilor personalități bisericești sau civile care au trecut ori au viețuit în acest așezământ. Este suficient să amintim pe sf. Simeon Noul Teolog, marele mistic al ortodoxiei, pe Sf. Nichita Stithatul (biograful Sf. Simeon Noul Teolog), pe Sf. Grigorie Palama sau pe împărații care dintr-un motiv sau altul s-au refugiat aici.

După ocupația latină (1204), călugării studiiți au fost nevoiți să abandoneze mănăstirea, vastele ei proprietăți devenind pustii. Ea a fost restaurată în anul 1293 de către Constantin Paleologul, fratele lui Andronic al II-lea. Sfârșitul Constantinopolului a însemnat și sfârșitul mănăstirii Studios. Ea a fost transformată în moschee purtând numele de Imrahor Djami.

După cele spuse până acum, putem concluziona că istoria mănăstirii Studios constituie una din cele mai fascinante file din viața monahismului bizantin și a bisericii constantinopolitane și aceasta în primul rând datorită marelui ei reformator și duhovnic Sfântul Teodor Studitul. Reforma studită a trezit monahismul constantinopolitan la o nouă viață, făcându-l să se afle în fruntea apărătorilor sfințelor icoane și potrivnici de neclintit în fața pretențiilor teocratice venite din partea puterii imperiale, precum și în fața politicii conciliariste pe care au dus-o unii dintre patriarhii cetății lui Constantin.

3. Conflictul lui Teodor cu împăratul Nichifor. Al doilea exil

Înlăturată de către o nouă revoltă de la palat, împărăteasa Irina este izolată la Mitylene iar pe tronul imperial se urcă unul dintre complotiști și anume Nichifor.⁴⁷ Acesta, deși este ortodox și respectă cinstirea sfințelor icoane⁴⁸, va intra în curând în conflict cu partida zeloților condusă de Teodor.

Fost șef al fiscoșului, actualul împărat Nichifor, încearcă să pună ordine în vistieria imperiului, serios subțiată de politica total nepotrivită a Irinei în această direcție. Astfel, neavând de unde și cu ce să primenească vistieria, el se atinge de privilegiile și proprietățile bisericilor și mănăstirilor, care trebuie să recunoaștem, deveniseră exorbitante⁴⁹, dar nicidecum ca eretic, ci ca un veritabil om de stat conștient de necesitatea îmbunătățirii situației fiscale a statului pe care îl conducea. Apoi, după cum bine precizează G. Brătianu, împăratul Nichifor dorea putere absolută în interior, atât politică cât și religioasă, luându-și ca model în acest sens pe Justinian cel Mare⁵⁰. Această atitudine i-a atras ostilitatea monahilor, în special a studiților.

Un alt motiv pentru care împăratul intră în conflict cu partida monahilor studiiți este și acela că la moartea patriarhului Tarasie(806), el alege în loc pe un savant

⁴⁶ Aceasta se datorează lui Eftimie Studitul care a întocmit primul Tipic al Sfântului Munte,

⁴⁷ E. Popescu, *Curs de istoria și cultura Bizanțului (324-867)*, Buc., 1995, p. 144

⁴⁸ Pentru a marca acest lucru căsătorește pe fiul său Stavrakios cu o rudă a Irinei pe nume Teofana

⁴⁹ Vezi G. Brătianu, *Politica fiscală a lui Nichifor I(802-811) sau „Ubu rege” în Bizanț*, în „Studii bizantine de istorie economică și socială”, Ed. Polirom, Iași, 2003, p.167-192

⁵⁰ *Ibidem*, p. 173

istoric pe nume Nichifor(laic în acel moment) și nu pe Teodor așa cum și-ar fi dorit călugării. Teodor nu a protestat asupra calităților lui Nichifor, evlavie și cultura noului patriarh erau mai presus de orice suspiciune, ci asupra faptului că el a fost trecut prea repede prin toate treptele ierarhice, cu siguranță nu fără interes, încălcându-se în același timp și rânduiala Bisericii.

Mai mult, pentru a marca cum se cuvine superioritatea împăratului și în ceea ce privește chestiunea religioasă, împăratul reunește un sinod format din clerici și laici, pentru a recunoaște legitimitatea căsătoriei lui Constantin VI cu Teodota. Această atitudine adoptată față de criza micheeană, face ca distanța dintre călugări și împărat să se mărească tot mai mult, și totodată atrage protestul ferm al Sfântului Teodor Studitul și al fratelui său Iosif, care între timp ajunsese episcop la Tesalonic. Împăratul vroia să arate că nu se simte ținut de canoane, pe când monahii în frunte cu Teodor susțineau, că împăratul, ca om este supus păcatului și nu este deasupra canoanelor, ci supus lor: *„sau împăratul e Dumnezeu, căci numai el nu este supus legii, sau suntem în plină anarhie și revoluție. Cum poate fi cu puțință pacea dacă legea nu e aplicată tuturor, dacă împăratul își poate face poftele, poate comite adulter, poate accepta erezia, interzicând supușilor săi să aibă comuniune cu adulterul sau ereticul”*^{50b}

Proteste împotriva împăratului au fost pe tot parcursul anilor 807 și 808.⁵¹

Conflictul dintre împăratul Nichifor și Teodor Studitul a luat proporții. În anul 808, mănăstirea Studios a fost ocupată militar.⁵² Platon, Teodor și Iosif fură arestați. În ianuarie 809, împăratul și patriarhul, printr-un sinod condamnă pe Teodor, pe partizanii lui și pe toți cei care nu au vrut să primească restabilirea prin „iconomie” a preotului Iosif. Pentru că nu vor să se supună acestei hotărâri, Teodor și Iosif sunt exilați în Insulele Prinkipo din Marea Marmara. Din captivitate Teodor trimite scrisori către diverși destinatari pe care îi îndeamnă la rezistență contra micheenilor. Dintre acestea, foarte importante sunt cele trimise papei Leon III prin care îi cere să ia atitudine față de problema micheeană și exagerările împăratului, căci credința și Evanghelia însăși sunt încălcate. De remarcat este faptul că Teodor se adresează papei ca unui adevărat cap al Bisericii, urmaș al lui Petru. Studitul mergea până acolo încât în lumea sa ortodoxă, atât de geloasă de sine, nu cunoștea autoritate mai înaltă decât a papei, biserica Romei fiind întâia biserică a lui Dumnezeu ca una în care cel dintâi a stat apostolul Petru. De aceea *„lui Petru, adică urmașului său, trebuie să-i supunem tot ce se inovează în Biserica Universală de cei care se depărtează de la adevăr”*⁵³.

Într-o altă scrisoare adresată împăratului Mihail I Rangabe, urmașul lui Nichifor, Studitul îl invită pe acesta să solicite hotărârea vechii Rome, deoarece ea *„este cea dintâi între bisericile lui Dumnezeu”*. Acest punct de vedere este susținut în întreaga sa corespondență cu papii.⁵⁴

Este adevărat că în lupta lor împotriva abuzurilor imperiului și a compromisurilor ierarhiei bizantine, studiiții în frunte cu Teodor, au apelat precum odinioară Sf. Atanasie

^{50b} *Epistulae* I,36, P. G.tom. XCIX, col. 1032CD, apud Majendorff, *op.cit.* p.79

⁵¹ É. Amann, *op.cit.*, col. 290

⁵² *Ibidem*, col.290

⁵³ S. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite*, în „Echos d'orient”, XVII, 1914, p.32, apud N. Bănescu, *op. cit.*, p.90

⁵⁴ *Ibidem*, p.91

cel Mare, Flavian sau Maxim Mărturisitorul, la Roma, orientându-se mai degrabă după papă decât după patriarh⁵⁵, dar acest fapt nu ne îndreptățește să anticipăm mai mult.

Tot în scrisorile către papă, Teodor nu-și ascunde amărăciunea față de acesta și mai ales față de dificultățile politice care paralizau curia romană. Referitor la apelul studitului către scaunul papal, J. Majendorff spune următoarele: „ în lupta sa pentru independența față de lume, de stat, contra statului și ierarhiei bizantine, Teodor a găsit cel mai bun sprijin al credinței în Roma, exprimându-și opiniile și speranțele într-un stil superlativ, de cea mai bună tradiție bizantină”⁵⁶. Toate aceste pasaje au fost colecționate cu acrivie de apologeții moderni ai papalității, care au vorbit despre el ca despre „ ultimul catolic al Bizanțului”⁵⁷. Însă, în nici un caz, Sfântul Teodor nu poate fi invocat ca mărturie pentru doctrina despre primatul și infailibilitatea papală așa cum au fost ele definite la Conciliul I Vatican(1870)⁵⁸.

Studitul a făcut apel la episcopul Romei, la fel cum au făcut și alți înaintași ai lui, mai sus numiți, datorită situației extrem de dificile prin care trecea biserica creștină din orient, care avea de luptat cu erezia iconoclastă și cu dorința teocratică a împăraților, puternic manifestată pe parcursul acestei crize. Niciodată pretenția împăraților de a fi stăpâni și asupra problemelor bisericești nu se manifestase cu atâta tărie ca acum, ceea ce ne îndreptățește să susținem că iconoclasmul, mai ales în cea de-a doua parte a lui, s-a transformat într-o veritabilă luptă între Stat și Biserică, care voia să-și păstreze neatinsă independența religioasă. În această confruntare se trecea, din partea statului, foarte ușor peste părerile patriarhului constantinopolitan, să nu mai punem la socoteală și faptul că acesta era adeseori schimbat după bunul plac al împăratului, care vroia să aibă pe scaunul patriarhal oameni supuși lui, adică simple marionete ale politicii de la curtea imperială.

Apelând la prelatul roman, Teodor Studitul nu face altceva decât să mute centrul de autoritate ecclesiastică în altă parte, nădăjduind ca de aici să primească încuviințare și susținere pentru politica adoptată de el și de susținătorii lui în problemele mai sus menționate.

Roma putea să se manifeste în deplinul spirit al ortodoxiei fără să aibă deasupra capului constrângerea împăratului, iar acesta din urmă putea fi pus în fața poziției autentice a Bisericii, care foarte greu putea veni din partea Constantinopolului, aflat sub presiunea puternică a politicii imperiale.

Așadar, poziția studitului era una strategică, de mutare a autorității în altă parte decât acolo unde se afla sub presiune și nicidecum o militare pentru primatul absolut al Romei sau pentru infailibilitatea papală. De altfel spus, Roma avea și o obligație morală să intervină în apărarea ortodoxiei, serios amenințată de criza iconoclastă și de pretențiile exagerate ale împăraților, cel puțin din postura de veche capitală a imperiului roman și din poziția pe care o avea între scaunele apostolice. Apoi este de reținut că odată cu încetarea crizei constantinopolitane, apelurile la supremația

⁵⁵ I. Ică jr., *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, Studiu introductiv la Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos-prototip al icoanei sale (tratatele contra iconomahilor)*, Ed.. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p.32

⁵⁶ J. Majendorff, *Initiation dans la theologie byzantine*, Cerf, Paris,1975, p.80

⁵⁷ Cf. I. Ică jr., *op. cit.*,p.63

⁵⁸ *Ibidem*, p.63

papei au încetat și ele. De fapt, cum am mai spus, chiar în timpul cât se afla exilat, Teodor n-a precupețit să-și exprime amărăciunea sa față de prelatul roman.⁵⁹

În anul 811, Nichifor este ucis de chaganul Krum, iar fiul său Stavrachios rănit și el în lupta cu bulgarii, moare după doar câteva luni de domnie. Acestuia îi urmează Mihail I Rangabe, împărat ortodox dar slab militar.

Acum se întoarce și Sfântul Teodor din cel de-al doilea exil, și calmul revine în Constantinopol și în mănăstirea Studion, mai ales că preotul Iosif fusese condamnat definitiv de patriarhul Nichifor.

Acest calm nu a durat prea mult, deoarece peste numai doi ani Mihail I Rangabe, după o domnie dezastruoasă din punct de vedere militar, este înlocuit cu vestitul strateg Leon Armeanul, care va domni cu numele de Leon V Armeanul și cu care va începe propriu-zis cea de-a doua fază a iconoclasmului. Pentru încă 30 de ani războiul împotriva sfintelor icoane reînvie.

4. Reacția Sfântului Teodor Studitul față de politica religioasă a lui Leon al V-lea. Al treilea exil

La începutul domniei sale, Leon al V-lea nu s-a pronunțat oficial împotriva icoanelor, probabil din considerente politice. El a fost sfătuit să nu se mai închine acestor icoane de către călugărul iconoclast Sabbatios, care îl gratifică pe patriarhul Tarasie, închinătorul la icoane cu titlul de „infam”.⁶¹

Argumentul care l-a determinat să reia lupta împotriva sfintelor icoane era destul de interesant. El considera că împărații iconoclaști au avut mai multe șanse politice și militare decât cei iconofili: „câți împărați primiră și adorară icoanele, toți s-au prăpădit, unii alungați, unii căzând în războaie. Numai cei care nu le adorară au murit de moarte bună, în domnie și s-au îngropat cu cinste în mormintele împăraților la Sfinții Apostoli”⁶². Trebuie să recunoaștem că pentru un împărat care avea principala calitate aceea de militar vestit⁶³ în lupte, argumentul era cât se poate de interesant, deși tot atât de adevărat este că el nu avea nimic de a face cu problema esențială ce privea cinstirea icoanei, o problemă pur teologică.

Pentru a da curs noii sale politici religioase, el l-a însărcinat pe Ioan Gramaticul „creierul renașterii iconoclaste” să alcătuiască o lucrare prin care să combată toate argumentele aduse până acum de iconofili. În anul 814 când lucrarea a fost terminată, Leon al V-lea, pune începutul unei noi perioade, destul de întunecate pentru cei care cinsteau sfintele icoane. Principalul argument de natură teologică, adus de lucrarea lui Ioan Gramaticul, a fost acela că Sfânta Scriptură nu cuprinde nici o referire la cinstirea icoanelor.

Prima victimă a noii politici imperiale este patriarhul Nichifor. El răspunde acuzației împăratului cu citate de la Sfinții Apostoli, mai ales de la sf. Apostol Pavel și adaugă că se adoră icoanele cum se adoră crucea și Evanghelia. „Biserica le-a primit de la

⁵⁹ É. Amann, *op.cit.*, col.290

⁶¹ N. Bănescu, *op. cit.*, p.66

⁶² L. Uspenski, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, 1994, p.75

⁶³ Împărații isaurieni, predecesorii lui Leon al V-lea în politica iconoclastă, au fost la rândul lor buni militari, capabili în războaie și strategii pricepuți ai politicii imperiale

apostoli și nu trebuie căutat de e scris ori ba, multe din adevărurile sale s-au primit doară nescrise, prin mijlocirea Duhului Sfânt"⁶⁴.

Datorită atitudinii ferme a patriarhului Nichifor, împăratul suspendă ședința comisiei formate din șase membrii și pusă sub conducerea lui Ioan Gramaticul, care avea drept scop interzicerea cinstirii icoanelor. Tot din ordinul împăratului, este înlăturată icoana Mântuitorului de pe poarta Chalke, repusă acolo de împărăteasa Irina, refuzând totodată la Liturgia din ziua de Bobotează a anului 815 să sărute icoanele.

Mai mult, datorită atitudinii sale ferme pentru sfintele icoane, Nichifor este înlocuit cu Teodot Melissenas, cumnatul împăratului iconoclast Constantin V, care era întru toate de acord cu politica împăratului. Noaptea este luat de la palatul patriarhal și aruncat în piață. Se credea că fiind slăbit și neputând să se miște, îl va ucide vreun iconoclast extremist, cum erau o mulțime pe vremea aceea în Constantinopol. Deoarece întinericul l-a protejat, spre dimineață este luat și trecut cu barca peste Bosfor, la Crisopolis, anunțând mulțimea că patriarhul a fugit și de aceea a fost înlocuit cu Teodot. Din locul izolării sale bătrânul patriarh nu a încetat să apere icoanele atât prin viu grai cât și prin scrieri.

Alături de patriarhul Nichifor se aflau în lupta pentru cinstirea icoanelor mitropolitul de Sardes și Sfântul Teodor Studitul, acesta din urmă ireductibil în privința dogmelor devenind după alungarea lui Nichifor adevăratul șef al mișcării iconofile⁶⁵. El organizează în duminica Floriilor(815), în semn de protest față de atitudinea împăratului față de sfintele icoane, o amplă procesiune în favoarea acestora. Procesiune a avut loc la mănăstirea Studion.

Sub președinția noului patriarh, împăratul a convocat un sinod, cunoscut cu numele de sinodul iconoclast din 815. Acesta nu a fost nici atât de numeros nici atât de important ca cel de la Hieria (754) și nu a adus nimic nou pe tărâmul argumentării iconoclaste.

Acțiunea împăratului s-a izbit de poziția fermă a Sfântului Teodor Studitul. După spusele profesorului N. Bănescu, acesta în plin senat⁶⁶ unde se adunaseră, din ordin împărătesc, reprezentanții Bisericii, pentru memorabilul proces făcut icoanelor, îi spune lui Leon V că lui i s-a încredințat Statul (*i tis politeias catastasis*), nu Biserica, fiindcă zis-a apostolul: „pe alții a pus Dumnezeu în Biserică: «mai întâi pe apostoli, apoi pe profeți, al treilea pe păstori și pe doctori»(Efeseni IV,11), nu a zis pe împărați".⁶⁷ Același argument fusese adus în secolul anterior, împăratului Leon al III-lea Isaurul, de către întâiul mare teoretician al sfintelor icoane și anume Sf. Ioan Damaschinul. Dacă acesta din urmă, lua atitudine prin scrierile sale oarecum de la distanță, Teodor Studitul merge până acolo încât îl înfruntă pe împărat chiar în plin senat, fără nici un fel de menajamente.

⁶⁴ Cf. N.Bănescu, *op. cit.*, p.67

⁶⁵ É. Amann, *op. cit.*, col.291

⁶⁶ Este vorba despre o adunare ce a avut loc în anul 814, când cei șase membrii care făceau parte din comisia prezidată de Ioan Gramaticul au avut de înfruntat opoziția patriarhului Nichifor, a lui Teodor Studitul și a celor circa 270 de călugări care îi însoțeau

⁶⁷ Cf. N. Bănescu, *op.cit.*, p.68

Studitul, în lupta sa împotriva politicii lui Leon al V-lea face din nou apel la autoritatea papei, lucru simplu de înțeles, devreme ce pe scaunul patriarhal se afla o unealtă a acestei politici, în persoana lui Teodot, el însuși iconoclast convins. Papa Pascal III, intervine împreună cu regele Ludovig cel Pios în favoarea lui Teodor, dar fără vreun succes

Cu toată opoziția dârză a lui Teodor și a celorlalți susținători ai icoanelor, împăratul dă curs politicii sale de suprimare a acestora, iar persecuțiile ce au loc, chiar dacă pe alocuri au cunoscut destul de multă violență, totuși putem spune că nu au fost așa de dure ca în prima fază a iconoclasmului. În afară de Teodor Studitul și cum am mai spus, patriarhul Nichifor, au luat drumul exilului episcopii Teofil al Efesului, Ignatie de Milet, Eutimie de Sardes și întreaga elită iconodulă.⁶⁸ Teodor e închis mai întâi în fortul Metopa, iar apoi exilat în Asia Mică, la Bonita apoi la Smirna, în condiții destul de severe.

Nu este mai puțin adevărat că în ceea ce privește cinstirea sfintelor icoane, în această perioadă, precum și în cele premergătoare primei faze a iconoclasmului, au apărut și exagerări.

Cunoaștem că spătarul Ioan, și-a luat drept naș la botez icoana Sfântului Dimitrie, iar o minte luminată cum a fost cea a sfântului Teodor Studitul, îl felicita pentru fapta sa. Gestul studitului poate să ne șocheze sau cel puțin să ne surprindă, și este firesc să ne punem întrebarea ce la determinat să facă un asemenea gest? Răspunzând la această întrebare, trebuie să facem următoarea precizare. Este bine cunoscut că în mijlocul maselor populare era o foarte mare evlavie față de sfintele icoane, de unde au izvorât și aceste exagerări. Nu e mai puțin adevărat că tot această categorie a oamenilor simpli, avându-i alături pe monahi, au fost principalii susținători ai icoanelor în fața persecuțiilor iconoclaste. Era firesc pe de o parte, ca sfântul Teodor să nu atenteze la sincera credință a acestora, care nu făceau din evlavia lor o problemă de teologie, mai ales că el vedea în ei o categorie sigură de opozanți în fața ereziei iconoclaste. Luând atitudine împotriva acestei exagerări care venea din partea lor, putea să piardă sprijinul lor, ba mai mult să le dea un prilej de speculație iconoclaștilor, care ar fi prezentat gestul său, ca pe unul care venea să le susțină convingerile, cu atât mai mult cu cât venea din partea unui asemenea personaj, recunoscut de toți ca adevăratul șef al iconodulilor. Pe de altă parte, este posibilă o reacție, am spune noi de compromis, care prefera să accepte o exagerare din partea acestei categorii a populației, care putea fi mai pe urmă ușor reeducată în adevăratul duh al ortodoxiei, decât să se situeze de aceeași parte a baricadei cu erezia iconoclastă, care prin gravele sale erori de natură hristologică ar fi dus la o decădere totală a credinței. Apoi dacă avem în vedere strânsa relație dintre icoană și persoană, persoana fiind fundamentul și premisa icoanei, icoana fiind un loc al prezenței personale⁶⁹, învățătură fundamentală a iconologiei Sfântului Teodor, această atitudine nu pare să ne mai mire atât de mult.

Cu toate cele spuse mai sus, nu excludem ipoteza unui fals, adică atribuirea Sf. Teodor a acestei afirmații care de fapt nu i-a aparținut (procedeu foarte la modă în

⁶⁸ N. Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. II., Ed. Trinitas, Iași, p. 302

⁶⁹ Această dimensiune a iconologiei a fost pentru prima dată scoasă în evidență tocmai de Teodor Studitul și este o problemă fundamentală fără de care nu putem înțelege corect „taina icoanei”

disputele religioase și politice ale timpului respectiv). Cunoscând mai îndeaproape personalitatea studitului și lucrările sale împotriva iconoclaștilor, unde este expusă foarte limpede învățătura sa despre sfintele icoane, se poate spune că această ipoteză este cea mai probabilă.

Odată cu asasinarea împăratului Leon al V-lea în noaptea de Crăciun a anului 820, tronul Bizanțului este ocupat de Mihail II (820-829), care pune capăt persecuțiilor îndreptate împotriva iconodulilor. Teodor și fratele său Iosif al Tesalonicului, revin la Constantinopol unde prezintă împăratului o apologie în favoarea cultului icoanelor, nădăjduind că Mihail II va repeta gestul Irinei din 787.⁷⁰ Împăratul le-a înșelat așteptările, căci s-a declarat în favoarea convocării unui nou sinod la care să se discute pe picior de egalitate între cele două tabere.⁷¹ Teodor refuză categoric acest lucru declarând că problema a fost tranșată deja la Sinodul ecumenic de la Niceea(787) și, personal, nu poate să participe la o adunare unde sunt prezenți și eretici condamnați de Biserică. În schimb, el se angajează acum teologic în dispută spre a dovedi erezia iconomahilor, în această perioadă scriind probabil tratatele și opusculele sale teologice.⁷²

Comunitatea studită se reface, însă nu la Studios, ci la Crescent în Golful Nicomidiei. După revolta lui Toma Slavul din 822, datorită invaziei arabe ce a urmat, Teodor Studitul este nevoit să se retragă pe insulele Prinkipo (ale prinților)⁷³. De aici a trecut pentru o vreme în peninsula Akrita. Se stinge din viață în semiexil, la 11 noiembrie 826. Se pare că ar fi murit la Acrita de unde ar fi fost transportat la Prinkipo pentru înmormântare. După biruința Ortodoxiei și restaurarea icoanelor, în 843, la 26 ianuarie 844, moaștele Sfântului Teodor sunt aduse în triumf de la Prinkipo la Studios, care a fost retrocedată comunității studite⁷⁴. Inițiativa canonizării lui aparține patriarhului Metodie(843-847), sub care a revenit pacea în Biserică.

Adăugând la cele prezentate aici și foarte însemnata operă a sfântului, ne dăm ușor seama că în fața noastră se descoperă o personalitate extrem de complexă și de importantă a spațiului creștin bizantin

Tendențele puterii imperiale(nu puține în acele timpuri) de a interveni în domeniul propriu Bisericii s-au izbit de opoziția fermă a Sfântului Teodor, care nu a făcut nici un fel de concesie Statului arătând o dată în plus că relația dintre cele două puteri (imperială și spirituală), trebuie fundamentată pe alte principii decât cele vădit cezaro-papiste preferate de suveranii iconoclaști. Ascet desăvârșit, fin gânditor al teologiei icoanelor, căreia i-a dat o limpezime de necontestat, reformator al vieții monahale, luptător dârz pentru independența Bisericii și a adevărilor de credință, apologet, orator, imnolog, Sfântul Teodor Studitul își merită deplin locul între marii părinți ai ortodoxiei, care necesită o abordare mai profundă din partea teologiei contemporane.

⁷⁰ I. Ică jr., *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*, studiu introductiv la volumul-Sf.Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei sale*, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1994, p.35

⁷¹ É. Amann, *op. cit.*, col.292-293

⁷² I. Ică jr., *op. cit.*, p.35

⁷³ P. G., tom.XCIX, col. 89B (prefața *Vieții*)

⁷⁴ B. Flusin, *op. cit.*, p.246

RECONSTITUIREA UNUI ADEVĂR CONTROVERSAT: ULTIMELE CLIPE ALE VIEȚII MITROPOLITULUI VASILE MANGRA

MARIUS EPPEL

ZUSAMMENFASSUNG. Die Rekonstruktion einer kontroversiellen Wahrheit: Die letzten Augenblicke aus dem Leben des Metropoliten Vasile Mangra. Die Aufsatz befasst sich mit dem kontroversiellen Tod des orthodoxen Metropoliten Vasile Mangra. Die neuesten Forschungen bestätigen dass der erwähnte Kirchenoberhaupt wegen eines Herzanfall gestorben ist, im Oktober 1918. So werden die vorherigen Vermutungen über einen Selbstmord des Metropoliten historisch nicht bestätigt. Weiter sind auch einige Daten über die Beerdigung und das Testament des Metropoliten vorgeführt; zwei Dokumente ergänzen die wissenschaftlichen Informationen des Aufsatzes.

În istoria scurtei păstoriri a mitropolitului Vasile Mangra, 1918 este anul unei mari cotituri. Suferind din cauza unor deficiențe mai vechi ale aparatului cardiovascular, care către vară s-au acutizat, mitropolitul a murit în ziua de 1/14 octombrie la *Hotel Bristol* din Budapesta.

Data fiind personalitatea aparte a lui Vasile Mangra, în jurul momentului final al vieții sale s-au țesut o seamă de ipoteze, care cu timpul au devenit clișee istorice. Cu alte cuvinte, momentul morții mitropolitului Mangra a fost atât de "exploatat", încât pe baza lui s-a creat o imagine care ar exprima trăsăturile esențiale ale vieții acestuia, caracterizată prin: duplicitarism, colaboraționism, sinamăgire și în cele din urmă suicid. Astfel creionată, imaginea mitropolitului "de tristă amintire" a fost exploatată în favoarea unor interese bisericesti după anul 1918, când sinodul episcopesc din 1919 a decretat de "uzurpată" mitropolia Transilvaniei pe perioada păstoririi lui Vasile Mangra și în interese politice de către regimul comunist, căruia îi convenea să afle de existența unui ierarh „trădător„ în sânul Bisericii Ortodoxe Române. Consecința finală a fost ștergerea mitropolitului Mangra din *Dipticele* acestei Biserici.

Imaginea mitropolitului „trădător„ și „sinucigaș„ s-a perpetuat în istoriografia românească printr-o serie de istorici care au argumentat mai mult sau mai puțin temeinic aceste aspecte. Astfel, primul care amintește de „sinuciderea„ lui Mangra, Constantin Kirițescu, reda acest presupus moment prin cuvintele: „Într-o cameră de hotel, mitropolitul român Vasile Mangra, omul care-și vânduse neamul românesc pentru cărja mitropolitană, așa cum Iuda își vânduse Domnul pentru un pumn de arginți, își punea singur capăt vieții, înghițind o puternică doză de veronal„¹ De asemenea,

¹ Constantin Kirițescu, *Istoria războiului pentru întregirea României 1916-1918*, ediția a II-a, vol. III, București f.a., p. 343

Teodor Neș a dat dovadă de mult subiectivism atunci când afirma: „Apropiindu-se prăbușirea Ungariei și văzându-se distrus sub raportul moral și național, (Vasile Mangra n.n) alerga ca o umbră prigonită pe cheiul Dunării, cu reverenda umflată de vânturile reci de toamnă, cu nervii plesniți de atâta încordare până în ziua de 14 octombrie când fu găsit mort în camera sa din hotelul « Central » din Budapesta.”² Oricine citește aceste cuvinte își va da ușor seama că descrierea făcută lui Vasile Mangra se aseamănă cu cea a omului sinucigaș, putând să constituie un argument în plus la teza potrivit căreie Mangra s-ar fi otrăvit din cauza întorsăturii pe care o luase războiul.

În urma unor cercetări recente întreprinse în arhiva Arhiepiscopiei Sibiului³, adevărul despre ultimele clipe din viața mitropolitului ne apare în nuanțe mult mai credibile, mai apropiate de realitate, fără a avea pretenția că acestea ar da un caracter definitiv cu privire la moartea lui Vasile Mangra. Pe parcursul studiului nostru ne vom referi în principal la Protocolul încheiat pe data de 1/14 octombrie în camera 304 a *Hotelului Bristol* de pe strada *Maria Valeria* din Budapesta (astăzi nu mai există, pe locul lui fiind construit un alt hotel), dar și a cuprinsului celorlalte documente aflate în dosarul intitulat *Lăsământul lui Mangra* din arhiva menționată.

În răstimpul dintre vara anului 1916, când a fost ales mitropolit al Transilvaniei, și toamna lui 1918 starea sănătății lui Vasile Mangra nu cunoscuse nici o alertă gravă. Însă cei care îi stăteau pînă preajmă n-au putut să nu observe randamentul fizic scăzut ca urmare a durerilor de inimă mărturisite mereu înaintea medicilor săi, care în acest sens i-au recomandat pe lângă tratamentul specific și refacerea cu ajutorul băilor de la Karlsbad și Tátrafürdő.

Din cauza acelorași probleme de sănătate, Vasile Mangra a amânat în vara anului 1918 convocarea sinodului episcopesc, însă firea sa mereu activă n-a putut renunța și la rezolvarea celorlalte probleme administrative ce vizau buna funcționare a mitropoliei. Astfel că, la 20 august/2 septembrie el a convocat Consistoriul mitropolitan, propunând acestuia să reflecteze asupra a 22 de puncte, printre care se afla și cel referitor la necesitatea convocării Congresului Național Bisericesc (CNB), primul din timpul păstoririi sale⁴. Faptul că mitropolitul era bolnav ne-o relevă și o scrisoare primită de acesta de la Dr. Groza din Șiria (Arad), care arătându-se satisfăcut că ierarhul său renunțase la ideea convocării sinodului episcopesc, îl sfătuia: „...sunt însă și motive subiective, care mă fac să privesc cu bucurie hotărârea Esc[elenței] Voastre. Anume, nu era consult să Vă expuneți la oboseli și iritațiuni tocmai în preajma primului Congres ce aveți a-l conduce, atunci când starea sanitară a Esc[elenței] Voastre și dealtfel reclamă odihnă și liniște.”⁵

² Teodor Neș, *Anuarul liceului „Emanuil Gojdu” din Oradea pe anii 1930-1937*, Oradea, 1938, p. 492

³ Aducem pe această cale grațitudinea noastră Prea Sfinției Sale Visarion Rășinăreanu, episcopul vicar al Sibiului care ne-a facilitat accesul în arhivă.

⁴ Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Sibiu (în continuare ABMS), *Fond Vasile Mangra*, dosar 1387-1587, doc. 1453/1918

⁵ *Ibidem*, dosar 396-446, doc. 437/1918 – Scrisoarea lui dr. Groza către V. Mangra, Șiria, 30 septembrie 1918

Dar, ca și cum prezicerile aceluia cititor în stele din părțile Beiușului, pe care tânărul Vincențiu Mangra îl consultase pe vremea când era la liceu în Oradea, trebuiau să se împlinească, viața sa urma să fie legată încă „de mari chinuri și de multe neazuri.”⁶

În ziua de joi 27 septembrie, mitropolitul Vasile a plecat din Sibiu cu trenul la Budapesta, pentru a înștiința pe primul ministru Wekerle Sándor și pe ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice Zichy János, că în urma întârzierii deciziei din partea Împăratului, n-a putut convoca CNB la termenul stabilit, ci are să-l convoace pe un alt termen. Cei doi episcopi sufragani, Ioan I. Papp al Aradului și Dr. Miron Cristea al Caransebeșului, au fost și ei avizați despre acest lucru, urmând să se întâlnească toți în capitala țării, unde aveau să se pună de acord asupra termenului de convocare a CNB-ului. Ei au decis într-un final ca acesta să fie convocat pe 21 octombrie/3 noiembrie și urma ca Vasile Mangra să comunice data desfășurării lui celor doi miniștri în ziua de 1/14 octombrie.

Fluctuantă sănătate a mitropolitului a dat semne alarmante pe la orele șase din dimineața acelei zile. El a chemat la sine pe asesorul Dr. George Popa, pe care l-a pus în gardă cu faptul că toată noaptea s-a simțit rău și „crede că se apropie sfârșitul.” La auzul acestor cuvinte Popa l-a rugat pe medicul Dr. Aurel Demian să vină să-l examineze pe mitropolit. După ce a constatat că acesta făcuse o criză cardiacă, medicul i-a administrat intramuscular mai multe medicamente, însă totul s-a dovedit a fi în zadar.

Conștient de iminența sfârșitului, Vasile Mangra a cerut în mod repetat să fie chemat preotul paroh al bisericii române din localitate, Ghenadie G. Bogoievici, pentru a-l împărtăși. Până la venirea lui, mitropolitul a comunicat asesorului Popa unde se află testamentul său, după care a făcut mai multe dispoziții, iar ultimele sale cuvinte au fost: „Vă rog să continuați lucrările începute (cele privitoare la convocarea Congresului n.n) întru interesul Bisericii cu toată înțelepciunea și lepădarea de sine.” Apoi, respirația i s-a îngreunat, iar decesul a survenit la ora 9 dimineața.

Protocolul încheiat cu prilejul acestui eveniment trist, de către episcopul Miron Cristea, George Popa și Aurel Demian, amintește de banii (3. 572 coroane) și de obiectele pe care defunctul le avea asupra sa.⁷ Toate au fost apoi expediate Consistoriului de la Sibiu împreună cu textul *Protocolului* care, după cum am putut observa, dezmente ipoteza sinuciderii mitropolitului.

Asupra problemei împărtășirii lui Vasile Mangra au planat aceleași semne de întrebare ca și asupra împrejurărilor morții. După cum se poate observa, în procesul verbal se menționează doar că la dorința expresă a mitropolitului „s-a chemat și protosincelul G[henadie] Bogoievici pentru a-l împărtăși cu Sfintele Taine” și că mitropolitul în tot acest timp „a așteptat nerăbdător pe numitul protosincel și a rostit mai multe rugăciuni.” Nu se precizează însă dacă mitropolitul a fost cu certitudine împărtășit, ceea ce lasă loc interpretărilor. Astfel credem că, deși cuvintele *Telegrafului Român* față de acest lucru exprimă poziția oficială a Bisericii, ele nu ni se par convingătoare: „Vasile Mangra [...] după scurtă boală, **împărtășit** (subl. ns.) cu Sfintele Taine, a adormit

⁶ *Telegraful Român*, an LXIV, nr. 79 din 30 iulie/12 august 1916, p. 319-320

⁷ Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului (în continuare ASA), *Fond Consistoriu*, clasa II (2-15), doc. 15/1918 (vezi în anexă)

întru Domnul...”⁸ Îndoiala noastră în fața acestei afirmații are ca bază o însemnare dintr-un alt protocol, cel al răposaților din parohia ortodoxă română din Budapesta. Aici, din capitolul *A fost provăzut (împărtășit n.n) cu Sfintele Taine?* reiese că mitropolitul nu a mai putut beneficia de ultima „împreunare cu Hristos”.⁹ Aflați în fața situației de a alege afirmația sau negația drept adevăr, noi optăm pentru aceasta din urmă. Motivul îl constituie faptul că observația negativă a fost făcută de preotul care urma să-l împărtășească pe Vasile Mangra, Ghenadie Bogoevici, cel a cărui nume figurează și în testamentul mitropolitului cu însărcinarea de a-l înmormânta.¹⁰ Nu cunoaștem care a fost cauza pentru care Bogoevici nu a putut ajunge la timp optim ca să-și împărtășească ierarhul. Dacă am fi înclinați să credem că distanța a fost un factor principal, trebuie să amintim că, drumul de la sediul parohiei ortodoxe române de pe strada *Holló*, presupunând că acolo s-ar fi aflat în acel moment preotul paroh, până pe *Maria Valéria* s-ar fi putut parcurge în cel mult 45 de minute pe jos, iar cu trăsura într-o jumătate de oră. Prin urmare, această ipoteză cade de la sine. La fel, bazându-ne pe noile descoperiri, ni se pare nefondată supoziția conform căreia, mitropolitul a fost trecut în acel protocol al răposaților ca neîmpărtășit, fiindcă era în interesul autorităților să-l treacă astfel, avându-se în vedere poziția fermă pe care a luat-o față de unele hotărâri guvernamentale, chiar și după trecerea lui în rândurile Partidului Muncii. Dacă pe lângă faptul că mitropolitul se afla în bune relații cu clasa politică maghiară, mai reamintim și de situația confuză creată de război, credem că vom fi destul de realiști atunci când afirmăm că ultima „grijă” a oamenilor politici ar fi fost intervenția la preotul Bogoevici, ca în final, acesta să se supună dorinței lor, de a-l înmatricula pe Vasile Mangra ca neîmpărtășit. Asemenea viziune ar trebui să o avem și asupra actului înmormântării, unde n-au fost prea multe personalități politice maghiare. Problemele cu care se confruntau erau mult mai importante decât o înmormântare, fie ea și a unui mitropolit.

O altă problemă asupra căreia s-au ridicat semne de întrebare este legată de hotărârea Consistoriului arhidiecezan din Sibiu de a nu aduce acasă rămășițele pământești ale mitropolitului. Nu există o însemnare precisă privind această decizie, dar chiar în lipsa ei, prin coroborarea mai multor documente ne-am putut forma o imagine despre adevăratul mers al lucrurilor.

Imediat după încetarea din viață a mitropolitului, episcopul Miron Cristea a telegrafiat Consistoriului sibian înștiințându-l că dacă ar dori ca înmormântarea să aibă loc la Budapesta, evitând cheltuielile mari, să-i răspundă pe adresa preotului Bogoevici.¹¹ Dar intenția sa era să transporte la Sibiu trupul lui Mangra, prin intermediul unei firme de pompe funebre.¹² În acest sens, asesorii consistoriali s-au întrunit într-o ședință de

⁸ *Telegraful Român*, an LXVI, nr. 104 din 4/17 octombrie 1918, p. 413

⁹ Arhiva Parohiei Ortodoxe Române din Budapesta, *Protocolul răposaților din comuna bisericească rom[ână] gr[eco] or[tdoxă] din Budapesta și jur pe anul 1900 (1918)*

¹⁰ ASA, *Fond Consistoriu*, clasa II, (2-15), doc. 15/1918 – Copie a testamentului original întocmit la Sibiu în 17/30 iunie 1918

¹¹ *Ibidem*, clasa II, (2-15), doc. 15/1918 - Telegrama episcopului Miron Cristea către Consistoriul din Sibiu, Budapesta, 14 octombrie 1918

¹² *Ibidem*, clasa II, (2-15), doc. 15/1918 – Scrisoarea episcopului Miron Cristea către Consistoriul din Sibiu, Budapesta, 14 octombrie 1918 (vezi în anexă).

urgență în ziua de 1/14 octombrie. Actele acestei ședințe, în afară de lista cu cei prezenți¹³ și a persoanelor cărora trebuia să li se facă cunoscut tristul eveniment, nu menționează că s-ar fi luat vreo decizie concretă în această problemă. Totuși, în ziua următoare Oficiul de casă al Consistoriului a eliberat pe numele lui Lazăr Triteanu suma de 12.000 coroane, bani care erau destinați pentru acoperirea cheltuielilor de înmormântare a mitropolitului.¹⁴ Avizat probabil de acest lucru, marți în 3/16 octombrie Dr. George Popa îl înștiințează pe vicarul arhiepiscopesc Dr. Eusebiu Roșca că în ziua următoare sosește la Sibiu cu trupul neînsuflețit al lui Vasile Mangra.¹⁵ Ce s-a întâmplat în răstimpul zilelor de marți și miercuri nu știm, însă mitropolitul n-a mai ajuns să fie adus acasă, ci a fost înmormântat în cimitirul Kerepesi din Budapesta.

Considerată până mai ieri drept o moarte controversată, cercetările recente aruncă o altă lumină asupra ultimelor clipe din viața mitropolitului. Pe baza acestor descoperiri putem infirma supoziția potrivit căreia ierarhul transilvănean s-ar fi sinucis. Desigur, cercetările pe care le vom întreprinde în viitor, vor avea menirea să aducă detalii asupra sfârșitului de viață a lui Vasile Mangra. De asemenea, nu ne putem ascunde satisfacția sufletească de faptul că, la împlinirea a 85 de ani de la moartea sa, cuvintele potrivit cărora: „Istoria va pronunța verdictul asupra răposatului mitropolit Vasile Mangra. Și cărțile se vor deschide și faptele sale se vor vedea și judecătorul imparțial va pronunța sentința”¹⁶, încep să primească un contur.

ANEXE

Scrisoarea episcopului Miron Cristea al Caransebeșului către Consistoriul arhiepiscopesc din Sibiu prin care acesta îl înștiințează de moartea mitropolitului Vasile Mangra și de dispozițiile ce le-a făcut cu acest prilej.

Venerat Consistoriu arhiepiscopesc,

Murind Înalt pr[ea] [Sfinția] sa mitropolitul și arhiepiscopul Vasile Mangra astăzi, luni în 1/14 oct[ombrie] 1918, aici în Budapesta și fiind și eu prezent în B[uda]pesta – mi-am ținut de datorința a face unele dispozițiuni urgente și, până când Consistoriul competent va putea să hotărască cele de lipsă în privința înmormântării lui.

Despre cele dispuse am luat protocolul, pe care în alăturare sub ./ . îl transpunem V[eneratului] Consistoriu spre cuvenita orientare.

Întrucât V[eneratului] Consistoriu arhid[iecean] nu va putea trimite eventual esmi și săi, cu instrucții speciale, osemintele repausatului se vor transporta la Sibiu prin mijlocirea unei întreprinderi de pompe funebre.

Părintele protosinel Ghen[adie] Bogoievici va fi însărcinat să facă aici cuvenitele slujbe prescrise.

Cazul morții s-a comunicat și Preasfinției Sale episcopului de la Arad Ioan I. Papp.

¹³ *Ibidem*, clasa II, (2-15), doc. 15/1918 – Convocator, Sibiu, 1/14 octombrie 1918. Dintre asesorii convocați amintim pe: Matei Voileanu, Lazăr Triteanu, Dr. George Proca, Dr. V. Bologna, Dr. I. Lupa ș, Dr. V. Stan, A. Bârseanu, Dr. L. Borcia, P. Lucu ța, I. Lăpedatu ș.a

¹⁴ *Ibidem*, clasa II, (2-15), doc. 15/1918, Hotărârea Oficiului de casă, nr. 10259, Sibiu, 2/15 octombrie 1918

¹⁵ *Ibidem*, Telegrama lui Dr. George Popa către vicarul episcopesc Dr. Eusebiu Ro șca, Budapesta, 3/16 octombrie 1918

¹⁶ *Telegraful Român*, an LXVI, nr. 104 din 4/17 octombrie 1918, p. 413

ULTIMELE CLIPE ALE VIETII MITROPOLITULUI VASILE MANGRA

Budapesta, 1/14 oct[ombrie] 1918

Cu arhierescă binecuvântare
Dr. E[lie] Miron Cristea
episcop

Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu, Fond Consistoriu, clasa II, doc. 15/1918

Protocolul din 1/14 octombrie încheiat cu ocazia morții mitropolitului Vasile Managra

PROTOCOL

luat la 1/14 octombrie 1918 în Budapesta, Hotel „Bristol”, odaia n[umă]rul 304 la orele 10 a[n]te m[eridian] fiind prezenți Dr. Miron Cristea episcopul Caransebeșului, Dr. George Popa jude reg[esc] la tablă și asesor în consist[oriul] metropolitan și Dr. Aurel Demian medic în Arad.

Înalt Prea Sfinția Sa Arhiepiscopul și Mitropolitul Vasile Mangra a plecat joi în 27 septembrie st[il] nou din Sibiu la Budapesta, pentru a comunica guvernului țării, că în urma întârzierii rezoluției prea înalte, n-a putut convoca Congresul național bisericesc la termenul statutar, ci are să-l convoace pe un alt termen. Despre aceasta a avizat și P[rea] S[fințiile] Lor episcopul Ioan I. Papp și Dr. Miron Cristea, rugându-i să convină toți trei în Budapesta. Aici apoi sosind și venind și P[rea] S[fințiile] Lor, au consultat afacerea și au convenit în planul, ca Congresul național bisericesc să-l convoace Esc[elența] Sa pe ziua de 21 oct[ombrie] (3 noiembrie) a[nul] c[urent]. A rămas apoi ca Î[nalt] P[rea] S[finția] Sa mitropolitul să comunice azi în 1/14 octombrie D[omnului] ministru prezident și D[omnului] ministru de culte și instrucțiune publică hotărârea de a convoca Congresul pe acest termen.

Dimineața la orele 6 a chemat la sine pe asesorul consistoriului metropolitan Dr. George Popa ales secretar mitrop[olitan] și i-a comunicat, că toată noaptea s-a simțit rău și crede că se apropie sfârșitul. Chemat fiind medicul Dr. Demian din loc, a constatat slăbirea inimii și a aplicat mai multe iniecțiuni (injecțiuni n.r). La dorința Esc[elenței] Sale s-a chemat și protosințelul G[henadie] Bogoievici pentru a-l împărtăși cu Sfintele Taine. Esc[elența] Sa a așteptat nerăbdător pe numitul prorosințel și a rostit mai multe rugăciuni. În răstimp a comunicat asesorului Dr. George Popa, că testamentul său se află în casa werthenniană de la reședință. A făcut mai multe dispozițiuni neînsemnate, fiind în continuu la prezență și-a spus și următoarele: „**Vă rog să continuați lucrările începute întru interesul Bisericii cu toată înțelepciunea și lepădarea de sine.**”(subl. ns)

Întru acestea respirarea i s-a tot mai îngreunat și la orele 9 dem[ineața] fără agonie și-a închis liniștit ochii, dându-și sufletul.

Dr. G[eorge] Popa avizând despre cazul trist pe P[rea] S[finția] Sa Ep[iscopul] Dr Miron Cristea aflător în B[uda]pesta, acesta s-a prezentat în camera mortuară împreună cu Dr. Aurel Demian, care examinând corpul Esc[elenței] Sale, și ca unul care au cunoscut pe Esc[elența] Sa, constată moartea întâmplată.

După aceasta P[rea] S[finția] Sa Ep[iscopul] Dr. Miron Cristea împreună cu asesorul Dr. G[eorge] Popa au luat dispozițiunile că trupul Esc[elenței] Sale a răposatului mitropolit să fie transpus cât de cu grabă la Sibiu.

În considerarea că Î[nalt] P[rea] Sfințitul mitropolit a murit departe de reședința sa, cei prezenți și-au ținut de datorie să constata obiectele aflătoare în odaia mortuară și anume:

- 1) o cruce de aur simplă și cu lanț simplu;
- 2) un orologiu de argint simplu;
- 3) bani (Esc[elența] sa a spus D[octo]rului Popa că are în portmoneu 3.000 cor[oaane], constatăm însă [că] se află de tot 3. 572 cor[oaane]);

MARIUS EPPEL

4) cheile de la casa wertherniană manuală din reședință.

Toate acestea le-a luat în primire dr. G[eorge] Popa pentru a le preda la timpul său consistoriului arhidiecezan din Sibiu.

5) veșminte: 2 perechi pantaloni, 1 rând de reverenzi negre, 1 redingotă neagră, 1 pardesiu negru, 1 pardesiu sur, 1 palton cu pelerină, 2 perechi ghete și alte mărunțișuri, pe care le-am pachetat tot împreună în 2 gemantane, (unul mai mare și unul de mână) care s-au predat biroului de expediție a[l] hotelului pentru a fi espedate la Sibiu.

Cu aceasta protocolul s-a încheiat și subscriș.

Desus[scrișii]:

Dr. Elie Miron Cristea
Episcopul Caransebeșului

Dr. George Popa

Dr. Aurel Demian

Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu, Fond Consistoriu, clasa II, (2-15), doc. 15/1918

CIRCULAȚIA MANUSCRISELOR MUZICALE BIZANTINE ÎN TRANSILVANIA – SECOLUL AL XVIII-LEA*

GAVRIL VÂRVA

ZUSAMMENFASSUNG. Der Umlauf der byzantinisch-muzikalischen Manuskripten in Siebenbürgen, im 18. Jahrhundert. Die alte byzantinische Musik wurde in den Manuskripten erhalten und übermittleit, die die kirchliche "monodische" Musik bewahren. Ein Teil dieser Manuskripten sind auch in Siebenbürgen umgelaufen und das beweist, dass die byzantinische Musik auch hier fortbestanden wurde. Das war moeglich durch die Beziehungen zwischen Siebenbürgen und Walachei und Moldavien, durch die Verbreitung der liturgischen Bücher in alle drei Ländern, durch die Bischofs- und Priesterweihe für die Gläubigen aus Siebenbürgen, durch die siebenbürgischen Moenche die in den rumünischen Kloester von auskapratischen Ländern gelebt haben. Die kirchliche Musik aus Siebenbürgen war dieselbe wie in Walachei und Moldavien, bis am Anfang des 18. Jahrhunderts, als ein Teil des rumünischen Volks griechisch-katolisch geworden ist. In diesem Kontext, die liturgische Musik aus der byzantinischen Tradition wurde, durch die Einflüsse der Musik anderer Konfessionen, verschieden gestaltet.

Muzica veche bizantină s-a păstrat și s-a transmis prin manuscrise ce conservă în cuprinsul lor cântarea bisericească *monodică* practică în cultul ortodox.¹ Prin conținutul și circulația lor, manuscrisele muzicale bizantine reprezintă mărturia cea mai de preț a unui trecut îndelungat de cultură. Ele păstrează în cuprinsul lor cântarea bisericească practică în ritul ortodox, după *sistima veche*², și după *sistima nouă*³. Nimeni nu îndrăznește să modifice ceea ce se transmitea în manuscrise, totul se păstrează cu sfințenie, ca expresie a unei înalte spiritualități de origine divină. Semiografia a rămas aceeași, vechea notație neobizantină continuându-și drumul, secole de-a rândul, în structura inițială, puținele semne care s-au adăugat aparținând mai degrabă domeniului interpretativ ornamental (chironomic) și mai puțin diastematic (intonațional)⁴.

Manuscrisele românești sunt revelatoare în acest sens pentru că în ele se păstrează muzica practică la Bizanț, atât în ce privește notația neumatică, cât și scrierea textului literelor de sub neume.⁵ Această muzică, aparținând marilor creatori bizantini, cunoscuți din numeroase manuscrise, o întâlnim și în manuscrisele românești din secolele XV – XVIII. Repertoriului de proveniență bizantină, i se adaugă apoi creația psaltilor - compozitori români - Evstatie, protopsaltul Putnei, Domețian Vlahu, Teodosie Zotika, (secolul al XVI-lea), Callist Ieromonahul, protopsalt al Mitropoliei din

*Studiu publicat cu acordul Pr. Prof. Dr. Vasile Stanciu.

¹Titus, Moisescu, *Valorificarea tezaurului de cultură muzicală bizantină în România*, Biserica Ortodoxă Română, Nr. 7-8, 1982, p. 682.

² *Sistima veche* - notație neumatică folosită până în anul 1814.

³ *Sistima nouă* - notația hrisantică practică după 1814, până azi.

⁴ Titus, Moisescu, op. cit., p. 685.

⁵ *Ibidem*.

București (secolul al XVII-lea), Filothei Sin Agăi Jipei, Ioan Sin Radului Duma Brașovean, Constantin Șerban, Mihalache Moldovlahu, Naum Râmniceanu, Iosif de la Neamțu, etc., toți mari psalți ai secolului al XVIII-lea.⁶

Începând cu prima jumătate a secolului al XX-lea, aceste manuscrise muzicale ce conservă în cuprinsul lor monodia bizantină, devin obiect de cercetare științifică din partea unor muzicologi români, care s-au evidențiat prin apariția unor studii și lucrări de certă valoare științifică. Printre muzicologii care s-au evidențiat în acest secol, la loc de frunte se află părintele I.D. Petrescu, preot paroh la Biserica „Sf. Visarion” din București. Fiind printre cei dintâi muzicologi români care s-au aplecat cu stăruința cercetătorului, asupra acestor manuscrise el este considerat principalul ctitor al școlii românești de paleografie muzicală bizantină, lui datorându-i-se fundamentarea strict științifică a cercetării comparate a vechilor codice muzicale medievale, care au circulat în răsăritul Ortodox.⁷ De asemenea, o contribuție importantă la valorificarea muzicii de tradiție bizantină prin studii, lucrări, articole și compoziții muzicale, au avut muzicologi clerici și laici, cum ar fi: George Breazu, Arhid. Grigore Panțiru, Gheorghe Ciobanu, Titus Moisescu, Victor Giuleanu, Gheorghe Petrescu, Octavian L. Cosma, Pr. Prof. Nicu Moldoveanu, Hrisanta Trebici Marin, Arhid. Prof. Sebastian Barbu-Bucur, Pr. Prof. Vasile Stanciu, Elena Chircev, Adriana Șirli, Pr. Prof. Alexie Buzera, Constantin Catrina, Vasile Vasile, Viorel Cosma, ș.a. Activitatea lor în acest domeniu, a scos la lumină bogăția imnografiei păstrate în documentele medievale de sorginte bizantină, clarificând numeroase probleme legate de autenticitatea manuscriselor, interpretarea textelor muzicale, aducând astfel o nouă viziune în valorificarea muzicii bizantine. Din cercetările lor, rezultă că manuscrisele muzicale bizantine au circulat pe toată aria balcanică până în secolul al XVIII-lea.

Părintele profesor Nicu Moldoveanu, cercetând manuscrisele muzicale din secolul al XVIII-lea, afirma că acestea se caracterizau prin faptul că ele conțin cântări mai bogate și ca număr și ca dezvoltare melodică, și mai variate; este epoca în care melismele își spun cuvântul.⁸ Copiștii, în general protopsalți vestiți și chiar compozitori (melurgi) caută ca manuscrisele copiate de ei să cuprindă cântările absolut necesare în cât mai multe împrejurări. Așa se explică faptul că, se înmulțesc Antologiile sau Antologhioanele (culegeri cu cântări din aproape toate slujbele bisericesti). Linia melodică, în esența ei, lăsând la o parte înfrumusețări melismatice, care și ele s-au născut, fie din dorința de afirmare componistică a unor protopsalți, fie din nevoia de a se îmbrăca și chiar de a lungi slujbele, mai ales în mănăstiri, s-a menținut și în aceste veacuri aproape de forma ei primară.⁹ Opera de traducere din grecește a cântărilor de strană era legată de greutatea potrivirii textului în limba română pe melodia tradițională, care nu putea fi schimbată. Aceasta impunea așezarea cuvintelor românești în așa fel încât să aibă ritmul cerut de necesitățile melodice ale muzicii.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Titus Moisescu, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Editura Muzicală, București, 1999, p. 9.

⁸ Pr. Prof. Dr. Nicu, Moldoveanu, *Izvoare ale cântării psaltice în Biserica Ortodoxă Română, Manuscrisele muzicale vechi bizantine din România (grecești, românești, româno-grecești), până la începutul secolului al XIX-lea*, Teza de doctorat, în rev. B.O.R.

⁹ *Idem*, p. 169.

Manuscrisele din secolul al XVIII-lea au fost copiate fie în Grecia, fie la Constantinopol, fie în Țările Române, copiii fiind de asemenea ori greci, ori români.¹⁰

Din punctul nostru de vedere, pentru Țările Române, secolul al XVIII-lea, a fost marcat de două evenimente deosebite - *românizarea cântărilor bisericești prin opera lui Filotei Sin Agăi Ipei și unirea unei părți a românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, ceea ce rezultă, pe de o parte, acțiunea de tălmăcire sau de adaptare a melodiilor bisericești grecești la textul românesc, iar pe de altă parte, diversificarea cântării bisericești, cauza principală fiind actul Unirii cu Roma (1701). Curentul orientalizării muzicii psaltice din secolul al XVIII-lea, în Transilvania, înregistrează o evoluție moderată.¹¹ Chiar după actul unirii cu Roma (1701), de teama îndepărtării de la tradițiile vechi, în bisericile unite se menține cântarea anterioară. Acest lucru rezultă clar, din condițiile pe care românii uniți le-au impus Curții Imperiale, de a-și păstra vechile tradiții muzicale bisericești: *Și așa ne unim acei ce scriși mai sus, cum toată legea noastră, slujba bisericii, liturghia și posturile și darul nostru să stea pe loc. Iară că n-ar sta pre loc, aceale, nice aceste pecete să n-aibe nici o tărie asupra noastră, iar obiceiul bisericii noastre a Răsăritului să nu se clintescă. Că toate țărămoniile, sărbătorile, posturile, cam până acum, așa și de acum înainte să fim slobozi a le ține după călindariul vechiu.*¹² Iată de ce românii uniți au solicitat autorităților habsburgice menționarea în documente *libertatea păstrării culturii străvechi, a cântărilor bisericești și obiceiurilor*, pentru a nu se îndepărta de cadrul spiritualității naționale. Românii care au ales noua confesiune, au menținut în continuare cântarea de tip monodic, păstrând modurile și stilul ornamentat. Desigur, în această perioadă, au apărut și diferențe în cântarea bisericească, care nu priveau atât structura fundamentală, cât aspectele colaterale, care țineau de domeniul particularităților zonale, regionale, ce au existat dintotdeauna în muzica românească, inclusiv populară.¹³

Muzicologul Gheorghe Ciobanu în lucrarea *Muzica bisericească în Transilvania și Banat*, afirma că: *la menținerea circulației cântării bizantine în Transilvania au contribuit legăturile permanente cu Țările Române,*¹⁴ ca de exemplu:

- răspândirea cărților de cult, care se presupune că duceau cu ele și modul de-a cânta, prin diferiți clerici și dascăli;
- hirotonia ierarhilor transilvăneni în Țările Române, care reveniți pe plaiurile ardelenene aduceau cu ei tradiția cultică și muzicală;
- existența unor proprietăți ale unor domnitori ai Țărilor Române în sudul Transilvaniei, unde au zidit biserici și mănăstiri;
- creația și manuscrisele unor autori transilvăneni, care au învățat carte în centrele culturale din Țările Române, ca de pildă: Bucur Grămăticul din Sâmbăta de Sus, Ioan Duma din Brașov, Naum Râmniceanu, ș. a.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Nicu, Moldoveanu, op. cit., p. 169.

¹¹ Octavian, Cosma Lazăr, *Hronicul muzicii românești*, vol. I, Editura Muzicală, București, 1973, p. 382.

¹² Idem, apud. Blaga L., *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, p. 28.

¹³ Idem, p. 328.

¹⁴ Gheorghe, Ciobanu, *Muzica bisericească în Transilvania și Banat*, în volumul *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, Editura Muzicală, București, 1974, p. 346-384.

O referire globală asupra manuscriselor muzicale din „secolul luminilor” nu poate trece sub tăcere cel mai proeminent monument muzical adresat cântăreților *Vlahomusichii*, precum și celui al *norod al Țării Românești*, manuscrisul lui Filotei Jipa.¹⁵

Ieromonahul Filotei Sin Agăi Jipei a adaptat pentru prima dată în limba română textul poetic la cel muzical în cartea sa: *Psaltichia rumânească. Pentru aceasta și eu ... văzând cum că în fieștecare zi ... să cânte catavasiile ... iar să înțeleg foarte de puținei, cât numai viersul sunt ascultând iar nu și înțelesul celor ce să cântă, tălmăcit-am pre a noastră de țară și de obște limbă toate catavasiile cu troparele*.¹⁶ (vezi anexa 1). Așadar, prima carte cu neume muzicale psaltice, în limba română, a fost scrisă în secolul al XVIII-lea (1713) și este cunoscută cu denumirea: *Manuscrisul de sub cota nr. 61 de la Biblioteca Academie Române, a lui Filotei Sin Agăi Jipei*.¹⁷ *Psaltichia rumânească* a lui Filotei are o valoare muzicală deosebită atât prin noutatea, cât și prin conținutul ei. Ea cuprinde în sine *toate trebuincioasele cântări ale Bisericii ce se cântă peste tot anul*¹⁸, grupându-le într-o ordine corespunzătoare cărților de ritual: catavasier, anastasimatar, stihirar și penticostar. De asemenea Filotei introduce în *Psaltichie* și o gramatică muzicală, o *propedie* de mici dimensiuni, pe care o traduc din grecește și o adaptează limbii române. Este cea dintâi gramatică a muzicii scrise în limba română, în cuprinsul căreia se stabilește și o terminologie muzicală adecvată, ce și-a păstrat utilitatea mai bine de un secol.¹⁹ Prin opera sa muzicală Filotei rămâne cel dintâi muzician român, care s-a angajat în mod conștient în opera de *românire*²⁰ a cântărilor religioase, traducând și potrivind textele românești la melodiile clasicilor bizantini, adaptând melodiile la prozodia românească, dominând astfel și influențând întreaga activitate muzicală a secolului al XVIII-lea.

Putem afirma că, muzica psaltică din epoca lui Brâncoveanu, - epocă remarcabilă din punct de vedere cultural și muzical - prin apariția *Psaltichiei românești* a lui Filotei, a pătruns și în Transilvania, într-o perioadă când viața religioasă a românilor ardeleni a fost amenințată de acțiunile asupritorilor habsburgici, care au urmărit pe

¹⁵ Octavian, Cosma Lazăr, op. cit. p. 373.

¹⁶ Sebastian, Barbu-Bucur, *Monumente muzicale. Filotei Sin Agăi Jipei - Prima Psaltichie rumânească*, B.O.R., Nr. 3-4, 1981, p. 371.

¹⁷ *Filotei Sin Agăi Jipei*-este primul muzician român care s-a angajat să facă o carte de *Psaltichie* în limba română adaptând textele românești, la melodiile tradiționale bizantine și invers. A fost un om de cultură și posesor al unor vaste noțiuni teoretice din domeniul psaltic. Era ieromonah, avându-l ca dascăl pe Teodosie la București. Ajunge protopsaltul Mitropoliei Ungro-Vlahiei. La îndemnul mitropolitului Antim Ivireanul elaborează lucrarea sa fundamentală: *Psaltichia rumânească*, dedicată domnitorului Constantin Brâncoveanu, în anul 1713. Prin opera sa, Filotei rămâne un neîntrecut maestru în domeniul muzicii care l-a consacrat: psaltica. *Psaltichia rumânească* reprezintă o piatră de hotar în istoria muzicii noastre, prin sinteza ce o realizează, asupra încercărilor de a imprima un curs autohton muzicii și prin vasele orizonturi pe care le deschide posterității. (vezi și Octavian Lazăr Cosma, op. cit., p. 261-262).

¹⁸ Ioan G. Popescu, *Învățămintul muzical în Biserica Ortodoxă Română de la începuturi până în secolul al XVIII-lea*, B.O.R., Nr. 9-10, 1969, p. 1046.

¹⁹ Titus, Moiescu, *Muzica bizantină în spațiul muzical românesc*, Editura Muzicală, București, 1996, p. 64.

²⁰ Termenul de *românire* - este folosit pentru prima dată de Anton Pann, în prefața la lucrarea *Fabule și istorioare*, București, 1841, p. 4: *după ce am învățat canoanele și ortografia acestui meșteșug -al muzicii psaltice-n-am zăbovit a români și a lucra pe note cărțile cele trebuincioase....*

toate căile dezbinarea bisericească și desființarea națională a românilor. Așadar, opera lui Filotei, reprezintă un argument în plus, pentru continuitatea unei culturi muzicale de tradiție bizantină, în Transilvania, în secolul al XVIII-lea. Afirmția este susținută de manuscrisele păstrate până astăzi.

Dintre manuscrisele psaltice care conțin similitudini cu cele a lui Filotei și care au circulat în Transilvania, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, menționăm pe cel al lui *Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu*²¹, protopsalt, înzestrat cu o bogată cultură muzicală și teologică, acumulată la București, unde l-a avut ca dascăl de *musicie* pe Șarban. Manuscrisul său se află la Biblioteca Academiei Române, înregistrat cu nr. 4305 și a fost scris în timpul șederii la București, fiind considerat *unul din cele mai frumoase exemplare de acest fel ce ni s-a păstrat din secolul al XVIII-lea*.²² (vezi anexa 2). Psaltichia românească a lui Duma este foarte voluminoasă (678 p.) și cuprinde aproape toate slujbele din cursul anului, ca de pildă: anastasimatarul; antologhiul stihirar; penticostarul stihirar; triodul stihirar; catavasierul și liturghierul.²³ În predoslovia *către cântăreții aceștii cărți și cătră celălalt norod provoslavonic*, autorul arată importanța și necesitatea cântării psaltice în limba română, demonstrând cu texte din Noul Testament ideea că fiecare popor poate cânta în limba sa *pentru că iaste moi de folos fieștecărui neam creștinesc a cânta pre limba sa decât pre limba altuia, pe care n-o înțelege*.²⁴ Așadar acțiunea de *românire* a cântărilor, începută pe la jumătatea secolului al XVII-lea prin traducerea cântărilor de strană în limba română și intensificată la începutul secolului al XVIII-lea pe vremea lui Constantin Brâncoveanu de către Filotei Sin Agăi Jipei, este continuată la jumătatea secolului al XVIII-lea de către Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu.²⁵

Importanța manuscrisului lui Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu constă nu numai în valoarea lui muzicală, ci constituie un puternic argument, al rarității culturii muzicale psaltice în toate provinciile locuite de români, mai ales că el a circulat și în Transilvania. De altfel, Ioan Radu Duma, întorcându-se la Brașov, a desfășurat o activitate de popularizare dar și de conservare a fenomenului de *românire*, a muzicii psaltice, activitate anevoioasă, dar importantă în cultul bisericii. Textul cântărilor traduse într-o limbă poetică bisericească, care s-a menținut până azi în cărțile de cult, îl evocă pe Ioan Duma ca pe un veritabil om de cultură, iar paralel cu traducerea textelor imnografice va fi promovat muzica psaltică brâncovenească, pe care mai înainte, o promovase preotul Bucur Grămăticul²⁶ la mănăstirea Sâmbăta de Sus. De la Bucur

²¹ *Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu* – originar din Brașov, l-a avut ca dascăl pe cunoscutul Șarban „Protopsaltul Țării Românești”, stabilindu-se la Brașov, a rămas dascăl și cântăreț la Biserica „Sf. Nicolae” ..fiind cu mare osârdie și având mare dar...multe cărți au tălmăcit de pe limba latinească, grecească și sârbească pe limba românească, Nicolae Albu, *Doi cărturari brașoveni în veacul al XVIII-lea, Ioan Duma și Radu Duma*, în B.O.R., nr. 9-10, 1963, p. 987.

²² Ioan G. Popescu, op. cit., p. 1052-1056.

²³ Sebastian B. Bucur, *Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu*, rev. B.O.R., nr. 3-4, 1975, p. 378.

²⁴ Sebastian, Barbu-Bucur, op. cit., p. 380.

²⁵ Idem, p. 381.

²⁶ *Bucur Grămăticul* – era ardelen, din Țara Făgărașului de la Sâmbăta de Sus. A studiat la Școala domnească de muzicație, din București, înființată de către Constantin Brâncoveanu, avându-l ca dascăl pe Coman. Alături de cunoștințele muzicale era și un bun cărturar, fapt pentru care a scris

Grămăticul nu ni s-a păstrat vreo lucrare muzicală, însă el a cultivat cu mult zel cântarea în comun, în Țara Făgărașului amenințată de uniaticism, cântare ce a oferit pe lângă garanția păstrării lor și mijlocul cel mai inofensiv, dar eficace în păstrarea nealterată a adevărilor de credință ortodoxă.²⁷

Un alt manuscris psaltic din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea care a circulat în Transilvania este *Manuscrisul românesc și grecesc nr. 3210* care se păstrează la Biblioteca Academiei Române și care îl are ca autor pe călugărul *Naum Râmnicianu*²⁸. (vezi anexa 3). Despre personalitatea lui s-a scris mult, făcând astfel obiectul unor aprofundate studii, istorice,²⁹ literare,³⁰ muzicale.³¹ Și-a înscris numele în Istoria muzicii bisericești prin *Psaltichia* sa (1788), care cuprinde *Meșteșugul cântărilor bisericești pe glasuri*³². Din însemnările pe care le-a lăsat în manuscrisul său muzical, rezultă că *Naum Ierodiaconul* pleacă din Țara Românească, în iulie 1788 spre Transilvania, la Sibiu, apoi la mănăstirea Hodoș-Bodrog (Arad) și Lipova, unde a promovat cântarea psaltică, iar în anul 1794 se reîntoarce la Buzău, unde va activa ca dascăl la Școala Episcopală.³³ În acest sens, Nicolae Iorga afirma că: *Naum Râmnicianu înainte de a începe lucrările sale școlare, morale și literare, a avut o lungă carieră de cântăreț și dascăl, ceea ce rezultă călătoria sa prin țară, dând ore de psaltichie și limba greacă.*³⁴

Manuscrisul lui Naum este important pentru faptul că în el se păstrează șase cântări în limba română, identice cu omonimele lor din manuscrisele lui Filotei și Duma, de unde putem trage concluzia că Naum a cunoscut fie manuscrisul lui Filotei la București, Râmnic sau Hurez, fie manuscrisul lui Duma la Sibiu.³⁵

De asemenea, manuscrisul său are o deosebită valoare istorică și documentară, dovedind prin conținutul său, că Naum a cultivat - nu numai în Țara Românească, ci și în Transilvania și Banat - aceeași muzică pe care o promovase Filotei Sin Agăi Jipei în Țara Românească, la începutul secolului al XVIII-lea, Bucur Grămăticul la Sâmbăta de

cartea *Alexandria*, despre care Del Chiaro, secretarul lui Brâncoveanu spune că: *e o istorie întru adevăr foarte interesantă prin multele și variatele legende ce le conține.*

²⁷ Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Muzica bisericească din Transilvania*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996, p. 12, apud. I.G. Popescu, op. cit., p. 1052.

²⁸ *Naum Râmnicianu* – era transilvănean, de origine, născut în noiembrie 1764, la Jina Sibiului. A activat ca dascăl și autor de lucrări istorice, teologice muzicale și filozofice. A scris în românește o *Psaltichie Meșteșugul cântărilor bisericești pe glasuri* (C. Erbiceanu în *Viața și activitatea literară a protosinghelului Naum Râmnicianu*, București, 1900, p. 39). N. Iorga afirma: *Naum Râmnicianu înainte de-a începe lucrările sale școlare, morale și literare, a avut o lungă carieră de cântăreț și dascăl* (vezi și V. Stanciu op. cit., p. 43, N. Iorga, *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 225-336, I.G. Popescu, op. cit., p. 1055).

²⁹ Pr. Prof. Vasile Stanciu, op. cit., p. 43, apud C. Erbiceanu, op. cit., București, 1900, p. 39.

³⁰ Idem, op. cit., p. 43, apud. Sebastian Barbu-Bucur, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României-sec. al XVIII-lea*, Editura Muzicală, București, 1989, p. 220, apud. Al. Piru, *Literatura română premodernă*, București, 1964, p. 167;179.

³¹ Idem, op. cit., p. 43, apud. Ioan G. Popescu, op. cit. p. 1055 -1056.

³² Idem.

³³ Sebastian Barbu-Bucur, op. cit., p. 221.

³⁴ Nicolae Iorga, op. cit., p. 225-22.

³⁵ I.G. Popescu, op. cit., p. 1055.

Sus, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea și Ioan Duma în Brașov și Țara Bârsei, în a doua jumătate a aceluiași secol.³⁶

În concluzie, putem afirma că din cele trei manuscrise muzicale psaltice cunoscute în secolul al XVIII-lea,³⁷ două au avut autori transilvăneni, fapt care atestă legăturile permanente între diferitele tipărituri românești, precum și amploarea procesului de *românire* a cântărilor bisericești, care nu a exclus Transilvania.³⁸

Manuscrise muzicale care au fost în uz, în stratele transilvănene se găsesc astăzi, uneori, la mare depărtare de locul unde au fost scrise sau de bisericile în care au fost folosite. Astfel, părintele Sebastian Barbu-Bucur, extinzându-și aria de cercetare asupra manuscriselor muzicale românești de la Muntele Athos, a descoperit la Schitul românesc Prodromu, un *Anastasimatar*, care a circulat în Transilvania, în secolul al XVIII-lea (vezi anexa 4).

Așa după cum știm din paginile istoriei, în perioada fanariotă, înstrăinarea manuscriselor a căpătat proporții fără precedent. Având în vedere administrarea mănăstirilor închinete, Patriarhiile Orientului sau de pildă Muntele Athos, trimiteau la noi, călugării, care aduceau și duceau cu ei manuscrise de tot felul, printre care și psaltice, iar mai târziu, când a avut loc secularizarea averilor mănăstirești, grecii plecând din țara noastră, au luat aceste manuscrise, risipindu-le astfel în tot Orientul Orthodox.

Așadar, manuscrisul menționat a fost descoperit de către Părintele Sebastian Barbu-Bucur, la Schitul Prodromu-Athos, în anul 1982. Este scris în notație cucuzeliană cu litere chirilice. Are două părți: partea întâi cu text în limba română cuprinde *Anastasima* (adică Stihirile Învierii), și partea a doua cuprinde un *Antologhion* cu text în limba greacă, alcătuit din cântările Vecerniei, Utreniei și Liturghiei.

Manuscrisul conține însemnări care dovedesc circulația pe care a avut-o, ca de exemplu *orația* românilor transilvăneni pentru împărat și *răspunsul împăratului după orație*, din 10 mai 1717, scrise la pagina 110-117. Asemenea informații îl determină pe cercetător să afirme: *acesta a circulat în Transilvania și anume acolo unde românii au rezistat cu dârzenie propagandei anti-ortodoxe și presiunilor de tot felul, cum au fost cei din Brașov, Țara Bârsei, Sibiu cu satele înconjurătoare, în frunte cu Săliștea și Rășinariii – cu toate împrejurimile acestora și mănăstirile, unde ortodoxia s-a păstrat neștirbită.*³⁹ De altfel circulația *Anastasimatarului* în Transilvania rezultă chiar din paginile manuscrisului deoarece, Ioan Sin Radului Duma Brașoveanul era *dascăl* la Brașov în anul 1779, când manuscrisul a circulat în Transilvania, aflându-se chiar în posesia lui.⁴⁰

Desigur, cercetătorii se întrebă, cum a ajuns acest manuscris în Transilvania și apoi în posesia lui Ioan Duma Brașoveanu? Trebuie să precizăm faptul că, la începutul secolului al XVIII-lea, existau în București mai multe școli de muzică psaltică, dintre care Școala Domnească înființată de către domnitorul Constantin Brâncoveanu, la care

³⁶ Sebastian Barbu-Bucur, op. cit., p. 221.

³⁷ Este vorba de *Psaltichia Românească a lui Filotei Sin Agăi Jiței-1714; Psaltichia românească a lui Ioan Duma Brașovean, 1759 și Psaltichia Meșteșugul cântărilor bisericești pe glasuri a lui Naum Râmnicănu, 1788.*

³⁸ I.G. Popescu, op. cit., p. 1045.

³⁹ Sebastian Barbu-Bucur, *Manuscrise muzicale românești la Muntele Athos*, rev. M.A., Nr. 4, 1987, p. 25.

⁴⁰ *Ibidem.*

a învățat și *Bucur Grămăticul din Sâmbăta de Sus* – care și-a însușit atât de bine cântarea psaltică, încât a fost vătaf peste copiii acelei școli.⁴¹ Așa după cum l-a adus pe Bucur Grămăticul de la Sâmbăta de Sus, la Școala Domnească, tot așa domnitorul român va fi adus și alți tineri transilvăneni pentru învățarea muzicii psaltice, la bisericile ctitorite de el (precum și la alte biserici), ai căror preoți erau subvenționați direct de către domnitor în scopul opoziției lor față de uniație. Bineînțeles că, după terminarea școlii acești tineri s-au întors în Transilvania (așa cum va face mai târziu și Ioan Sin Radului Duma Brașoveanu) aducând cu ei cărți și manuscrise după care cântau la strană, cum este de pildă și Anastasimatarul existent astăzi la Schitul Prodromu din Athos.⁴²

Manuscrisul rămâne important, pentru faptul că este prima copie care s-a păstrat în ordinea vechimii după *Anastasima lui Filotei*, care a circulat în Transilvania și care conține date importante privind situația românilor de aici, la începutul secolului al XVIII-lea.

Alt manuscris care a circulat în secolul al XVIII-lea în Transilvania este *Manuscrisul românesc nr. 1106*, cunoscut și sub denumirea de *Anastasimatarul*⁴³ de la Cluj, (vezi anexa 5). Se află la Biblioteca Centrală Universitară (B.C.U.) din municipiul Cluj-Napoca. Importanța acestui manuscris a stârnit interes din partea muzicologilor: Gheorghe Ciobanu, Nicu Moldoveanu, Octavian Lazăr Cosma, Sebastian Barbu-Bucur, Titus Moisescu, Gheorghe Petrescu, Hrisanta Trebici Marin ș. a., constituind astfel subiectul unor polemici, referitoare la autenticitatea lui, dacă este sau nu o copie a manuscrisului lui Filotei Sin Agăi Jipei.

Manuscrisul 1106 de la B.C.U. Cluj-Napoca, cuprinde un număr de 101 folii, are copertă simplă de 10/15 cm., lucrată în carton îmbrăcat cu piele de culoare maro închisă. Notația muzicală este cea neobizantină sau cucuzeliană. Textul este redactat în limba

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Majoritatea manuscriselor muzicale bizantine păstrate în bibliotecile clujene sunt cărți liturgice, folosite la strană, numite anastasimate. Anastasimatarul este cartea liturgică care cuprinde cântări bisericești de la slujbele zilelor de sâmbătă și duminică. Cântările anastasimatarului sunt întâlnite în manuscrise muzicale începând cu secolele X-XI. Textele cântărilor cuprinse în această carte sunt atribuite următorilor imnografi: *Stihirile Învierii*, *Dogmaticile și stihirile stihoaunei* - Sfântului Ioan Damaschinul (675-749); *stihirile anatoliene* – lui Anatolie; *Voscesnele* – împăratului Ioan Filozoful (886-912). De asemenea acestora li se adaugă stihuri alese din Psalmii Vechiului Testament: *Kekraganon* (Doamne strigat-am ...și Să se îndrepteze..) – primele două versete din Psalmul 140; *Pasapnoaria* – (Toată suflarea... Cu cele 8 stihuri ale laudelor) și cele 11 Voscesne (Stihirile Evanghelilor Învierii), Anastasimatarul lui *Hrisaf* a fost prima versiune de referință, scrisă în anul 1761 și varianta cea mai răspândită, până la începutul secolului al XIX-lea. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea au mai circulat și alte anastasimate, ca de exemplu: Anastasimatarul lui *Iacob Propopsaltul* și cel a lui *Petru Lambodorie Peloponesiul* ș.a(vezi și *Anastasimatarul cuviosului Macarie Ieromonahul cu adăugiri din cel al porhomicului Dimitrie Sucevean*, Ediție îngrijită de Diacon Cornel Coman și Gabriel Duca. Editura Bizantină, București, 2002). *Hrisaf cel Nou* - a fost protopsalt al Bisericii Patriarhale de la Constantinopol (1655 -1680). *Iacob Propopsaltul* a fost mai întâi lambadar (1784-1789), iar apoi protopsaltul Bisericii Patriarhale din Constantinopol (1790-1800). Lambadar adică cel mai important cântăreț din strana stângă, fiind următorul după protopsalt. *Petru Peloponesiul* - a fost lambadarul și protopsaltul Bisericii din Constantinopol (1771-1780) și cel mai însemnat alcătuitor de cântări după căderea Constantinopolului.

română cu caractere chirilice. Manuscrisului cuprinde o propedie, cântările de sâmbătă seara și de duminică dimineața de la Utrenie, iar în final stihirile psalmilor 140 și 141.

Referitor la autenticitatea manuscrisului, părintele Sebastian Barbu-Bucur cercetând îndeaproape conținutul acestui Anastasimatar este de părere că ar fi o copie a manuscrisului lui Filotei Sin Agăi Jipei și nicidecum un original,⁴⁴ fapt pentru care muzicologul Hrisanta Trebici-Marin extinzând cercetările asupra ms. 1106 consideră că: *nu conține nici o mențiune precum că ar fi preluat de copist după manuscrisul lui Filotei...ceea ce rezultă că este un manuscris obișnuit al epocii, o posibilă traducere după unul grecesc, ca de altfel și cel al lui Filotei, care a circulat în Țara Românească și în sudul Transilvaniei, în zona Brașovului.*⁴⁵

Muzicologul Gheorghe Petrescu într-un studiu intitulat *Elemente de propedeutică muzicală* face o serie de referiri la ms 1106. Bazându-se și pe cercetările altor muzicologi, înclină să creadă că manuscrisul respectiv, nu este o copie după un original grecesc, și că el provine chiar din Transilvania.⁴⁶

Argumente în acest sens aduce și muzicologul Gheorghe Ciobanu, care afirma următoarele: *La Biblioteca Universitară din Cluj există un manuscris nr. 1106 românesc, în notație bizantină care ar putea data din secolul al XVII-lea. După toate probabilitățile, acesta provine chiar din Transilvania.*⁴⁷

Muzicologul Titus Moiescu în volumul închinat lui Macarie Ieromonahul, face următoarele precizări: *În seria manuscriselor psaltice românești aparținând primei jumătăți a sec. al XVIII-lea, după Psaltichia rumânească a lui Filotei se înscrie Manuscrisul românesc nr. 1106, aflat în B.C.U. Cluj. Și acest manuscris are o propedie asemănătoare cu cea a lui Filotei.*⁴⁸

De asemenea Părintele Prof. Nicu Moldoveanu, în urma cercetărilor efectuate, datează manuscrisul în sec. al XVIII-lea și pune ca loc posibil al scrierii lui Bucureștiul.⁴⁹

În concluzie, ms. 1106, constituind obiectul unor cercetări de natură istoriografică-documentară și comparată, reprezintă încă un argument pentru continuitatea unei culturi muzicale de tradiție bizantină în Transilvania și totodată un îndemn pentru tânăra generație, de-a pune în lumină noi aspecte particulare ale acestei muzici eclesiastice.

Un alt manuscris care a circulat în Transilvania-sec al XVIII-lea-și a stârnit polemici în privința autenticității este *Manuscrisul muzical nr. 362* care se află la Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, (vezi anexa 6). Este de mărime obișnuită (15,5/10,5), cuprinde 246 file și este în întregime în limba greacă. Numerotarea paginii a fost făcută ulterior cu creion negru, având 12 rânduri. El reprezintă un *Antologhion* în

⁴⁴ Sebastian Barbu-Bucur, *Manuscrise psaltice*, p. 124-126.

⁴⁵ Hrisanta Trebici-Marin, *Izvoare ale muzicii românești, vol. VIII monumenta et transcripta Anastasimatarul de la Cluj-Napoca ms. 1106*, Editura Muzicală, București, 1985, p. 5-20.

⁴⁶ Pr. Prof. Vasile Stanciu, op. cit., p. 39, apud. Gheorghe Petrescu, *Elemente de propedeutică muzicală*.

⁴⁷ Gheorghe, Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974, p. 294.

⁴⁸ Pr. Prof. Vasile Stanciu, op. cit. p. 39.

⁴⁹ *Ibidem*, apud. Pr. Prof. Nicu Moldoveanu, op. cit. Pentru o mai bună documentare și informare a se vedea lucrarea bizantinologului Pr. Nicu Moldoveanu *Catalogul general al manuscriselor vechi bizantine din România*, manuscris dactilografiat, București, 2004, în curs de apariție.

notație cucuzeliană⁵⁰, care datează din anul 1726.⁵¹ Cântările aparțin în mare parte lui Petru Bereket și lui Balasie.⁵² În anul 1968, muzicologul Gheorghe Ciobanu cercetând cântările manuscrisului a descoperit un *kyrie eleison* la patru voci mixte, ceea ce rezulta că această cântare corală a fost scrisă în Transilvania sub influența catolică.⁵³

În sprijinul acestei afirmații autorul invocă câteva argumente, ca de exemplu:

a. – faptul că, atât la greci cât și la celelalte popoare ortodoxe din Balcani, nu se cunoștea un manuscris care să prezinte, în notație bizantină și cu text grecesc, o cântare armonizată pentru cor mixt, rezultă că acest manuscris nu a putut fi adus în Transilvania.⁵⁴

b. – manuscrisul nu a putut fi scris nici în Muntenia sau în Moldova, deoarece în aceste provincii muzica psaltică s-a dezvoltat în strânsă legătură cu cea din Constantinopol și Muntele Athos⁵⁵

c. - de asemenea, manuscrisul nu a putut fi scris nici în Rusia, pentru că în sec. al XVIII-lea putea fi scris numai în slava veche sau limba rusă, nicidecum în limba greacă.⁵⁶ Însă, în opinia muzicologului Gheorghe Ciobanu, argumentul principal îl constituie actul Unirii cu Roma a unei părți a românilor ortodocși din Transilvania, aplicat între anii 1699-1701. Bazându-se pe acest argument el afirma că: *pentru a face mai pompoasă și mai atractivă slujba din Catedrala uniților, s-a recurs probabil, între altele și la introducerea muzicii corale în muzica psaltică. Cum însă de la început românii ortodocși din Transilvania au cântat muzica de origine bizantină și cum manuscrite în notație psaltică și cu text grecesc circulau în această provincie, a fost scrisă acest kyrie eleison la patru voci mixte.*⁵⁷ Cercetările din ultimii ani, au scos la iveală elemente noi, privind autenticitatea manuscrisului 362. Aceste informații vin din partea tinerei cercetătoare Ozana Alexandrescu, într-un studiu intitulat *O reconsiderare privind proveniența Manuscrisului 362 BAR Cluj-Napoca*, în Rev. Muzica, București, 1997, nr. 1. În opinia sa, proveniența Manuscrisului 362, mai precis alcătuirea volumului, ar fi avut loc în zona celor două insule învecinate Lesbos și Hios.⁵⁸

Având în vedere aceste afirmații, autoarea cercetărilor prezintă următoarele argumente:

⁵⁰ Notația cucuzeliană – notația cu care sunt scrise cântările în stil bizantin mediu, din secolele XIII - XVIII. Deoarece se consideră că Ioan Kukuzel a avut un rol hotărâtor în reformarea acestei notații numele său a fost atribuit și sistemului semiografic în discuție. vezi și Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, București, 1981, p. 14-15.

⁵¹ Octavian, Cosma Lazăr, op. cit., p. 384.

⁵² Gheorghe, Ciobanu, *Un kyrie eleison la patru voci în notație bizantină la începutul sec al XVIII-lea* publicat în *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, Editura Muzicală, București, 1974, p. 404-417.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 404-405.

⁵⁸ Ozana, Alexandrescu, *O reconstituire privind proveniența Manuscrisului 362, BAR, Cluj-Napoca*, în Rev. Muzica, nr. 1 editată de Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor din România, 1997, București, p. 106-112.

a. - prezența la pag. 216 a unui polihronion, compus în cinstea Mitropolitului Daniel de Mitilene și exarh al întregului Lesbos, orientează datarea volumului.⁵⁹

b. - numele autorului Porthenios figurând o singură dată în cataloagele grecești (pagina 15-232), demonstrează circulația creației sale muzicale pe o arie foarte restrânsă.⁶⁰

c. - la pagina 212 se află o cântare dedicată unui binefăcător, pe nume Hagi Donta Sqoutas, ctitor de biserici în Insula Hios.⁶¹ Prezența acestei cântări constituie un argument hotărâtor în favoarea susținerii provenienței grecești a manuscrisului 362, deoarece un copist din Transilvania nu avea cum să selecteze o cântare dedicată unei persoane din insula Hios, fapt ce rezultă un alt aspect și anume că: manuscrisul 362 a fost alcătuit pe Insula Hios.⁶²

d. - un alt argument îl constituie prezența celor patru piese dedicate Sfintei Matrona, protectoarea Insulei Hios, cuprinse între p. 43-57, ceea ce rezultă scrierea Manuscrisului 362 pe această insulă.⁶³ Acestor elemente li se adaugă piesa de la finalul manuscrisului 362 *kyrie eleison* la patru voci în notație bizantină. Dacă pentru muzicologul Gheorghe Ciobanu această piesă reprezintă dovada alcătuirii manuscrisului în Transilvania, Ozana Alexandrescu este de altă părere aducând argumente istorice referitoare la perioada de dominație genoveză (1355-1462), care a avut drept consecință practicarea cultului creștin de rit catolic pentru o parte din populație, iar mai târziu, în perioada modernă după anul 1923, afirmă existența unei arhiepiscopii de rit ortodox și a unei episcopii de rit catolic, de unde rezultă coexistența repertoriului liturgic muzical propriu ambelor confesiuni. În acest caz, autorul Porthenios Sgoutas a adăugat în Manuscrisul 362 între paginile 223-233 cântare *Kyrie Eleison* pe patru voci, o piesă frecventă în repertoriul catolic. Ca urmare a datelor expuse reiese cu claritate faptul că nu se poate exclude practicarea muzicii catolice în teritoriul grec, iar Manuscrisul 362 a fost alcătuit în Insula Hios.⁶⁴ Chiar dacă a fost așa, Părintele Vasile Stanciu cercetând manuscrisele muzicale din secolul al XVIII-lea în Transilvania și preluând informațiile lui Gheorghe Ciobanu, afirma cu certitudine, că piesa *kyrie eleison* ar fi fost folosită în scopuri propagandiste, mai ales că ea se găsește în cuprinsul unui *kalofonicon*⁶⁵ necesar serviciilor religioase ale Bisericii Ortodoxe, precum și ipoteza potrivit căreia, românii greco-catolici au căutat și pe această cale o atragere a ortodocșilor la Biserica Unită.⁶⁶ De remarcat este faptul că manuscrisul coral *kyrie eleison*, reprezintă o importanță deosebită, pentru cultura muzicală românească, deoarece plasează în mod cert, începuturile muzicii corale la români, cu aproape un

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, p. 108.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Kalofonicon=colecție de cântări aparținând stilului calofonic sau papadic.

⁶⁶ Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Manuscrise și personalități muzicale din Transilvania în secolele XVII-XVIII*, Rev. Byzantion Romanicon, vol. III, Iași, 1997, p. 71.

secol mai devreme, decât se presupunea.⁶⁷ De asemenea considerăm că, revizuirea și rectificarea ms. 362 întreprinsă de Ozana Alexandrescu, reprezintă o nouă etapă în evoluția istoriografiei muzicale românești și un îndemn pentru tânăra generație la dezvoltarea bizantinologiei muzicale românești, în mileniul III.

Menționăm alte două manuscrise muzicale bizantine, care au circulat în secolul al XVIII-lea în Transilvania, cercetate de către Părintele Vasile Stanciu la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj,

Manuscrisul muzical nr. 356, filiala Cluj. Potrivit însemnării de pe pagina a treia, manuscrisul reprezintă un *Doxastar*⁶⁸, care îl are ca autor pe Gherman Arhiereul la data de 1793. Notația este cucuzeliană, cu text în limba greacă medievală și cuprinde *slovele* din perioada anului bisericesc și *Slavoslovii*.⁶⁹ (vezi anexa 7)

Manuscrisul muzical nr. 359, a fost scris spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, după cum rezultă și din notație, care este de tranziție spre cea hrisantică.⁷⁰ Manuscrisul reprezintă un *irmologhion*⁷¹, cu text în limba greacă medievală și cuprinde irmoasele octoihului (p. 1-363), prosomiile sau podobiile celor opt glasuri (p. 363-380), catismalele cu sedenele pe cele opt glasuri (p. 380-396), antifoanele (p. 396-416) și exopostiloriile (p. 416-427).⁷² Ms. Nr. 356 se află la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj. (vezi anexa 8)

Din cele prezentate, rezultă că, existența manuscriselor muzicale psaltice, care au circulat în Transilvania, într-o perioadă zbuciumată a istoriei românilor ardeleni, reprezintă încă un argument pentru continuitatea culturii muzicale de tradiție bizantină în această parte de țară. Aceasta s-a datorat legăturilor permanente cu Țările Române, prin răspândirea cărților de cult, prin episcopii hirotoniți sau prin preoții și călugării cu metanie la mănăstirile ortodoxe de peste munți, în Transilvania.

Dacă marii noștri ierarhi sau monahi din cele trei provincii românești, au ținut greul veacurilor în problemele de limbă a neamului, atunci și Filotei Sin Agăi Jipei, Ioan Sin Radului Duma Brașovean și Naum Râmniceanu trebuie evocați, nu numai pentru dârzenia cu care au lucrat într-ale muzicii eclesiastice, cât mai ales pentru faptul că au așezat sub neumele muzicii lor textele cărților sfinte și creațiile literare ale imnografilor din lumea creștină, în limba română. Așadar, românii din zona intracarpatică, au folosit pentru cântare, muzica bisericească bizantină și de tradiție bizantină, care făcea parte din marea și strălucitoarea cultură teologică răsăriteană ce și-a lăsat amprentele asupra întregii lumi ortodoxe.

⁶⁷ Gheorghe Ciobanu, *Muzica instrumentală, vocală și psaltică din sec. XVI-XIX*, Editura Muzicală, București, 1978, p. 118.

⁶⁸ *Doxastar* - carte de muzică bisericească ce cuprinde *slovele*, praznicele împărătești ale Maicii Domnului și ale Sfinților mai însemnați.

⁶⁹ Pr. Prof. Vasile Stanciu, op. cit. p. 72.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ *Irmologhion* - carte de muzică bisericească ce cuprinde catavasiile din întregul an bisericesc.

⁷² Pr. Prof. Vasile Stanciu, op. cit. p. 72.

RECENZII - BOOK REVIEWS

**Preot Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*,
Ed. a II-a, București, Editura Enciclopedică, 2002, 550 p.**

Dicționarele, în general, sunt oglinda fidelă a unui popor, a unei culturi sau civilizații; în ele, se prezintă sinteze din istoria și spiritualitatea unui neam, sunt evidențiate instituții de cultură și de stat, personalități de seamă din viața unui popor.

Întotdeauna dicționarele au fost un „instrument util la lucru” pentru cercetători, dar și surse importante de informare pentru „publicul larg”, doritor de cunoaștere și instruire; ele au constituit (și constituie) încă pentru cei din urmă, mijloace rapide de a ajunge la informațiile necesare.

Se poate afirma că, până în 1989 au fost publicate multe dicționare în diferite domenii de activitate; din păcate însă, din pricina condițiilor vitrege (regimul comunist) nu s-au editat decât puține dicționare pe teme religioase; ele au apărut în număr mai mare abia după 1990.

Între dicționarele reprezentative ale Bisericii noastre la loc de frunte se numără: **Dicționarul Teologilor Români**, alcătuit de Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu și publicat la București, în Editura Univers Enciclopedic, în 1996 (în 501 pagini); în el se evaluează, de fapt, cultura teologică românească vreme de aproape douăzeci de veacuri.

După spusele autorului, în el erau cuprinse „aproape 720 de nume de teologi, începând cu cei «daco-romani» din primele veacuri creștine și până azi”; erau incluși, de fapt, „ierarhi, copişti de manuscrise și meşteri tipografi de renume, traducători din literatura teologică patristică, postpatristică, slavonă ori modernă, [și contempo-

rană], de profesori de teologie... preoți folcloriști, istorici, prozatori, ziariști, etc”; erau reprezentate toate provinciile românești, „diaspora” românească din SUA, câțiva «aromâni», teologi din Biserica Unită până în 1948 ș.a.

Spre sfârșitul anului 2002, același distins Părinte Profesor, Mircea Păcurariu, a dat la lumină a doua ediție a **Dicționarului Teologilor Români**, tot la București, în Editura Enciclopedică, cuprinzând 550 pagini.

Față de ediția întâi, în cea de a doua au fost incluse „alte 70 de biografii, atât ale unor teologi contemporani, cât și ale unora din trecut, încât în forma aceasta, Dicționarul cuprinde acum 790 de nume.”

Bogăția de informații privitoare la fiecare teolog, dar, mai cu seamă, bibliografia acestora constituie, fără îndoială, elemente de bază pentru clericii sau laicii „interesați de cunoașterea trecutului Bisericii noastre și a rolului ei în viața spirituală și culturală a neamului.”

Rămâne ca pe viitor, într-o nouă ediție, să apară și alți teologi, „mai vechi sau mai noi”, care își pot găsi locul în circuitul teologiei românești.

Fiind o lucrare fundamentală în Biserica noastră, este bine să se găsească în biblioteca fiecărui preot, în pregătirea studenților în Teologie, pe masa cercetătorilor clerici și laici; pentru acest motiv o recomandăm din inimă celor interesați.

Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru

Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă, 1642-2002,
Iași, Ed. Trinitas, 2002, 596 p., (30,2x21,5)

Cu prilejul împlinirii a 360 de ani de la Sinodul internațional ortodox de la Iași, din 1642, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, prin grija și cu binecuvântarea Î.P.S. Arhiepiscop și Mitropolit Dr. *Daniel*, a fost tipărit un minunat volum aniversar, mai sus pomenit. Cu toate că acest volum n-a fost împărțit în capitole, se disting, totuși, trei părți constitutive ale lui.

În prima parte se află câteva mesaje ale unor personalități bisericești sau laice, privitoare la Sinodul de la Iași, 1642, (la care au participat ortodocși greci, slavi și români), la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă și la personalitatea sa.

Seria mesajelor a fost deschisă, după cum era și firesc, de către Sanctitatea Sa *BARTOLOMEU I*, Patriarhul Ecumenic de la Constantinopol (în limbile română și engleză, p. 9-12), în care a evidențiat, între altele, personalitatea Mitropolitului Petru Movilă, dar și opera sa de căpătâi: *Mărturisirea Ortodoxă*, „care a fost scrisă pentru a apăra pe rușii ortodocși de prozelitismul misionarilor protestanți și romano-catolici” (p.9 și 11).

Cel de al doilea mesaj, al Prea Fericitului Părinte *TEOCTIST*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (p. 13-14), a accentuat că „...Sfântul Ierarh Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, fiu al pământului românesc și părinte spiritual al Ucrainei în secolul al XVII-lea, ... , prin *Mărturisirea de credință* pe care a scris-o în limba latină și care a fost diortosită și tradusă în limba greacă în timpul lucrărilor Sinodului de la Iași din 1642, a devenit un teolog și un slujitor al întregii Ortodoxii” (p. 13); Petru Movilă a fost tre-

cut în rândul sfinților de către Sinodul Bisericii Ortodoxe din Ucraina în anul 1996, iar în anul următor (1997), „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și-a impropriat canonizarea” ierarhului pomenit; în primăvara anului 2002, același Sfânt Sinod al Bisericii noastre „a fixat ca dată de pomenire a Sfântului Ierarh Petru Movilă ziua de 22 decembrie” (p. 13) a fiecărui an de acum înainte.

Mesajul Ierarhului locului, Î.P.S. Dr. *DANIEL* al Moldovei și Bucovinei (p. 15-17) a arătat atât importanța *Sinodului de la Iași* (1642), cât și cea a *Mărturisirii de credință* a lui Petru Movilă; în ce privește Sinodul de la Iași, Î. P. S. Daniel a precizat că el „are semnificații pentru timpul de acum, când serbăm aniversarea a 360 de ani de la eveniment ...; „ ... el arată coresponsabilitate și cooperare internațională în apărarea și expunerea credinței ortodoxe, într-un context socio-politic complex și într-un climat interconfesional tensionat, cel al Europei secolului al XVII-lea. Nu atât rangul și funcția conta la Iași, ci mai ales competența și vrednicia de a sluji dreapta credință, misiunea pastorală și unitatea Bisericii” (p. 15 și 16).

În mesajul Ambasadorului Extraordinar și Plenipotențiar al Ucrainei în România, *ANTON BUTEIKO*, (p. 18-25) a fost elogiat (în limbile română și ucraineană) Mitropolitul Petru Movilă, ca personalitate europeană, „unul dintre militanții bisericești care deja la începutul secolului al XVII-lea a început să caute căile de înțelegere dintre diferite ramuri creștine, a devenit inițiatorul măsurilor pentru depășirea crizei ce se crease

în Ortodoxia creștină și al consolidării doctrinei a bisericii Ortodoxe, a organizat elaborarea și editarea unor cărți fundamentale pentru lumea ortodoxă – *Catehism, Trebnic, Slujebnic* și altele, care până astăzi prezintă o mare importanță bisericească și culturală” (p. 19).

Tot în această parte se încadrează: *Cuvântul Mitropolitului NESTOR al Olteniei, adresat Sinodului de la Kiev, la 15 decembrie 1996* (cu prilejul canonizării de către Biserica Ortodoxă din Ucraina a Mitropolitului Petru Movilă, p. 26-32) și *Decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privind proclamarea canonizării Sfântului Petru Movilă, nr. 1273 din 18 martie 2002* (p. 33-34).

În cea de a doua parte, se află temeinice studii (cu rezumate în limbi străine) privitoare la contextul politic, religios și cultural al secolului al XVII-lea, la Sinodul de la Iași (1642), precum și la Mărturisirea de credință a lui Petru Movilă și anume: *Sinodul de la Iași în contextul politico-religios din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, de Nicolae Chifăr, p. 37-50); *Un eveniment fundamental în Istoria Bisericii Ortodoxe: Sinodul de la Iași – 1642*, de Ioan Vicovan (p. 51-60); *Contribuția românească la Sinodul de la Iași (1642)*, de Alexandru Moraru (p. 61-71); *Importanța și semnificația Mărturisirii Ortodoxe de la Iași (1642) în Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, de Daniel-Niță Danielescu (p. 72-78); „*Mărturisirea Ortodoxă a Bisericii Răsăritului*”. *Precizări privind istoricul Ediției Princeps și coordonatele acesteia: Amsterdam, Joan Blaeu, 1666*, de Dragoș G. Mîrșanu (p.79-92); *Sfântul Petru Movilă.*

Monografie Hagiografică, de Mitr. Nestor Vornicescu (p. 93-167); *Despre inovația artistică moldovenească în veacul al XVII-lea*, de Răzvan Theodorescu (p. 168-179); *Coroana împărătească a lui Vasile Lupu*, de Dumitru Năstase (p.180-189); *Influența lui Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, asupra heraldicii eclesiastice din Țările Române*, de Sorin Iftimi (p. 190-195); *urmează opt figuri heraldice* (p. 196-199); *ilustrații* (p. 201-208).

Ultima parte, *Addenda* cuprinde *Mărturisirea Ortodoxă a credinței Bisericii Sobornicești și Apostolești Răsăritene* (Traducere din limba greacă în limba română de Alexandru Elian), p. I – LXXXVIII; Cuprinsul (în limbile română, engleză și franceză) are fiecare câte două pagini.

Volumul are copertă cartonată de culoare maro, iar titlul, locul, editura și anul apariției sunt scrise (inscripționate) cu litere aurii; aceleași componente se găsesc și pe cotorul cărții; volumul are, de asemenea, și o supracopertă, pe care este reprezentată *Medalia jubiliară*, dedicată împlinirii a 360 de ani de la Sinodul internațional Ortodox de la Iași, 1642-2002, precum și un brâu (în partea de sus a acesteia), ce reprezintă Sfânta Cruce în diferite motive artistice.

Lucrare aniversară reprezentativă, ea este nu numai o sursă importantă pentru cercetători și un prinos de recunoștință pentru un fiu de seamă al țării, Mitropolitul Petru Movilă al Kievului, Galiției și al întregii Rusii, ci și o operă de prestigiu pentru cel ce a inițiat-o (Î. P. S. Daniel), dar și pentru Ortodoxia românească.

Pr. Prof. Univ. Dr. Alexandru Moraru

John Meyendorff, *Ortodoxie și catolicitate*,
traducere din limba franceză de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003, 174 pp.

Dinamica editură Sophia aduce în atenția cititorului de carte teologică o lucrare extrem de interesantă a renumitului teolog John Meyendorff (1926-1992) binecunoscut în universul teologic românesc mai ales datorită excepționalelor sale lucrări: *Biserica Ortodoxă ieri și azi* (1996), *Teologia bizantină, tendințe istorice și teme doctrinare* (1996) și *Hristos în gândirea răsăriteană* (1997).

Sub titlul *Ortodoxie și catolicitate* sunt reunite o serie de studii și articole publicate între anii 1954-1964 în diferite periodice (Dieu Vivant, St. Vladimir's Seminary Quaterly, Istinia, Cahiers de la Pierre-qui-vive, Esprit) și care au fost reunite de autor într-un volum în anul 1965 (*Orthodoxie et Catholicité*, éditions du Seuil, 1965).

Unitatea acestui volum, după cum mărturisește însuși autorul, este dată de faptul că toate articolele abordează, dintr-o perspectivă sau alta, aspecte ce vizează unitatea Bisericii. Un ortodox de formație și cultură occidentală, cum este Meyendorff, meditează asupra acelor probleme care se pun de obicei atunci când Biserica sa e confruntată cu romano-catolicismul sau protestantismul. Această confruntare îl îndeamnă la un examen de conștiință, o reflecție critică asupra rolului și responsabilității Ortodoxiei istorice în dialogul ecumenic.

Excelent cunoscător al realităților istorice, canonice și dogmatice ale Bisericii, John Meyendorff abordează cu maximă luciditate și cu o exemplară acrivie teme de maxim interes și care evidențiază elementele divergente și convergente ale celor două abordări ecleziologice cristalizate de-a lungul secolelor (ortodoxă și catolică).

Taine și ierarhie în Biserică este articolul cu care debutează lucrarea, o expunere admirabilă a ceea ce autorul numește „ecliologia sacramentală” în care accentul este

pus pe caracterul sacramental și liturgic al funcției episcopale exercitată în cadrul comunității euharistice locale.

Organizarea bisericească în istoria Ortodoxiei este o trecere în revistă a evoluției principiilor de organizare bisericească din epoca primară și până la autocefaliile moderne. Autorul remarcă principalele etape ale acestei evoluții și dezvoltările ecleziologice presupuse de fiecare etapă. Pentru teologul John Meyendorff există câteva aspecte fundamentale a căror evidențiere este esențială pentru înțelegerea evoluției organizării bisericești. Astfel, *prin semnificație și origine, slujirea episcopală e legată de comunitatea locală. Episcopul nu e un apostol, ci slujitorul care, prin apostoli, a primit o harismă aparte pentru a prezida comunitatea. Funcțiile lui esențiale nu sunt de ordin misionar, ca cele ale apostolilor, ci sacramental și pastoral. El nu este doar un „simbol” al lui Hristos, ci e cel care face, în comunitate, ca prezența Capului să fie la fel de reală ca și cea a Trupului.*

Meyendorff sesizează că, în timp, în ciuda faptului că prin funcțiile lor sacramentale și pastorale episcopii erau și rămân în esență egali, va începe să se satornicească o anumită ierarhie între comunitățile episcopale. Autoritatea de care se bucurau unele Biserici (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim) nu era o *putere juridică*, de care celelalte biserici trebuiau să asculte, căci o astfel de putere nu s-ar fi împăcat cu egalitatea ontologică a tuturor comunităților. Ea era o *autoritate de fapt*, bazată pe influența reală pe care aceste Biserici o exercitau. În acest context el recunoaște că înainte de Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), Biserica Romei se bucura de un prestigiu deosebit în lumea creștină. Nu era vorba de o *putere* a unei biserici asupra altora, ci de o *autoritate* de fapt, justificată

nu doar prin întemeierea ei de către apostoli, dar și prin vechime, pondere numerică și prin prestigiul incomparabil de capitală a imperiului.

În altă ordine de idei, ascensiunea Constantinopolului, pecetluită prin canonul 3 al Sinodului al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381) nu făcea altceva decât să arate posibilitatea oricărei Biserici de a juca un rol proeminent în cadrul creștinătății. Ecleziologia pe care o presupun canoanele sinoadelor ecumenice este foarte clară: toate Bisericile sunt egale între ele, iar întâietățile pot fi determinate doar în funcție de autoritatea de fapt pe care o au anumite biserici la un moment dat.

Primatul roman în tradiția canonică până la Sinodul de la Calcedon, este studiul în care John Meyendorff analizează până la cele mai mici detalii prevederile canonice privind primatul roman, prevederi anterioare Sinodului al IV-lea ecumenic. Biserica Romei și poziția ei între și față de celelalte scaune episcopale este menționată în canoanele a patru sinoade din primele cinci veacuri: canonul 6 de la Niceea (325), canoanele 3, 4 și 5 de la Sardica (343), canonul 3 de la Constantinopol (381) și canonul 28 de la Calcedon (451).

În legătură cu textele acestor canoane, părintele Meyendorff consideră că se impune o remarcă generală: *nici un sinod nu instituie primatul roman, care este considerat totdeauna ca admis de Părinți. Expresia canonului 28 al Sinodului de la Calcedon, în care se spune că Părinții au recunoscut privilegiu vechii Rome, nu se poate raporta la un sinod anume, ci doar la ansamblul tradiției ante-niceene, care recunoștea Bisericii Romei o poziție specială în lumea creștină*, dar nu un primat jurisdicțional.

Încercările de unire între Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică sunt analizate de autor în studiul *Bizanțul și Roma – încercări de unire*. Din punctul de vedere al lui John Meyendorff unirea Bisericilor presupunea în esență acordul a trei părți care reprezentau o autoritate în lumea creștină: împărații Bizanțului, Biserica Orientului reprezentată

deopotrivă de episcopi și de ansamblul credincioșilor ei, și papii de la Roma.

Atitudinea fiecăreia dintre cele trei forțe a fost diferită. Papii, consideră Meyendorff, au căutat, practic, să integreze pur și simplu Orientul în edificiul instituțional și liturgic al creștinătății latine.

Împărații Bizanțului au fost inițiatorii celor mai multe tratative de unire care i-au adus pe ortodocși și pe catolici față în față. Nu încapă nici o îndoială că interesul politic, și mai ales speranța de a vedea Apus organizând o cruciadă împotriva turcilor, era principalul mobil care i-a mânat pe împărați la aceste tratative. Suveranii pontifi credeau că obținând simpla convertire personală a împăraților vor obține supunerea întregii Biserici Orientale. Ei dădeau, astfel, dovadă de o certă necunoaștere a raporturilor reale între Biserică și Stat în Bizanț. De fapt împărații, în ciuda rolului decisiv pe care-l aveau în alegerea episcopilor și în alte probleme bisericesti, nu aveau, în perioada post-iconoclastă, nici o putere în a impune Bisericii opinia lor în materie de credință.

Din perspectiva celui de-al treilea factor, Biserica Orientului, John Meyendorff remarcă reticența acesteia față de eforturile unioniste. Această reticență este explicată prin evidențierea animozității anti-latine generată de cruciade, prin înstrăinarea celor două jumătăți ale creștinătății, prin absența unui limbaj teologic comun și prin existența unor prejudecăți privind ritul latin. Mai mult decât toate aceste aspecte a contat hotărârea de a nu face nici un fel de concesiuni în materie de credință întrucât misiunea oficială și constantă a Bisericii bizantine a constat, în esență, din a reclama *refacerea unității de credință pe cale sinodală*.

În *Tradiția Bisericii și tradițiile omenești* John Meyendorff tratează problema relațiilor dintre tradiția Bisericii, care ne vine de la apostoli și este, de aceea, o parte esențială a Revelației, și tradițiile omenești create de-a lungul istoriei, care au făcut posibilă vestirea Evangheliei la diverse popoare, în diverse epoci, dar care prin caracterul și ori-

ginea lor nu pot fi considerate absolute. Autorul se simte obligat să atragă atenția asupra pericolului de a absolutiza tradițiile locale în detrimentul Tradiției și implicit al unității ecleziologice.

Suntem noi într-adevăr Biserica una? În acest studiu autorul face o analiză a legislației canonice a Bisericii urmărind semnificația ei teologică și duhovnicească. Studiul evidențiază grave deficiențe ecleziologice care fac ca textul canonului 8 al Sinodului I ecumenic: *un singur episcop în același oraș* să fie ignorat inclusiv de către ortodocși (mai ales în diaspora americană).

Volumul se încheie cu articolul *Vatican II* în care autorul încearcă o analiză a acestui moment de excepție din viața Bisericii Catolice. Însăși ideea convocării acestui Conciliu, interogațiile pe care el și le pune stărnesc simpatie din partea Bisericii Ortodoxe care, încă din vremea marii schisme, a cerut Apusului tocmai aceasta: ca el să-și pună întrebări în legătură cu dezvoltările medievale ale teologiei și mai ales a ecleziologiei sale, judecând aceste dezvoltări în funcție de tradiția mai veche. John Meyendorff apreciază impactul psihologic și practic al

rezultatelor obținute la Conciliu și remarcă concomitent faptul că pe de o parte ele deschid posibilități noi de dialog, iar pe de altă parte generează noi întrebări și incertitudini teologice și mai ales ecleziologice.

În ciuda faptului că *Ortodoxie și catolicitate* este una dintre primele cărți ale părintelui John Meyendorff, ea reprezintă, după cum subliniază și editorul lucrării, o mostră de autentică gândire eclezială ortodoxă, ancorată patristic și canonic, liberă de resentimente istorice anti-occidentale și conștientă de răspunderea universală pe care o implică apartenența la singura Tradiție sobornicească, cu adevărat catolică. În același timp multe dintre concluziile autorului și-au dovedit validitatea în timpul dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică dialog inaugurat la aproape douăzeci de ani de la apariția inițială a acestor texte, și își mențin caracterul programatic până când vor fi găsite căile pentru restabilirea unității ecleziale depline.

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

„Credința noastră este viața noastră” Memoriile Cardinalului Dr. Iuliu Hossu,
Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2003, 496 pagini.

Prin chestiunile aduse în discuție de noua puterea comunistă s-a aflat și problema 132, aceea a Bisericii Greco-catolice. Lăsând la o parte rațiunile care au stat la baza acestei decizii, desființarea instituțională a Bisericii românești, ne oprim asupra dimensiunii umane, pe care acest act a implicat-o.

În acest context putem înscrie ultima carte de memorii apărută la finele anului 2003, la Editura Viața Creștină din Cluj-Napoca. Este vorba de cartea, intitulată de edi-

tor *„Credința noastră este viața noastră”*, ce cuprinde memoriile unui ierarh unit, episcopul de Cluj-Gherla, și mai apoi cardinalul Iuliu Hossu. Născut dintr-o veche familie preoțească din Mlaș, Iuliu Hossu a fost unul dintre tinerii ierarhi greco-catolici implicat activ în evenimentele fierbinți ale istoriei românilor ardeleni, a fost preot militar pentru soldații români din armata austro-ungară și a citit proclamația de Unire a Transilvaniei cu țara de la 1 decembrie 1918.

Este o carte neliniștitoare pentru unii, consolatoare pentru alții, dar mai presus de toate o introducere în lumea profundă a deceniilor de oprimare comunistă, în lumea trăirilor intense ale unui suflet zbuciumat și ferm în fața presiunilor de tot felul. Trecând peste subiectivitatea memoriilor, în care amprenta personală este esența trăirilor zilnice, Iuliu Hossu ne pune în față o mărturie vie a unui trecut istoric religios, încă ocultat și prezent în resentimentele multor contemporani.

Memoriile cardinalului Iuliu Hossu au fost concepute sub forma a trei caiete, structură pe care editorii au păstrat-o, fiind redactate în anul 1961, în timpul șederii lui la mănăstirea Căldărușani. Ele amintesc evenimentele pe care ierarhul greco-catolic le-a trăit, începând cu anul 1947 și până în anul 1961, anul în care redactarea celor 3 caiete a fost încheiată. Scrierea celor 3 caiete precum și salvarea lor de aparatul cenzurii a fost posibilă cu concursul, „complicitatea” fratelui ierarhului, doctorul Traian Hossu din București, și al starețului din acea vreme, Părintele Gherasim.

Lăsând la o parte caracterul memorialistic, jurnalul Episcopului Hossu este un testament adresat Episcopului succesor „spre mângâiere și îndemn de înălțare prin tot ce Domnul s'a milostivit a săvârși prin nevrednicii robii săi până la moarte”. (p. 473)

Primul caiet cuprinde șirul evenimentelor începând cu anul 1947, „anul prevestitor” și până la 25 mai 1950. Ce uimește de la bun început în lectura memoriilor este tonul detașat, iertător cu care ierarhul descrie fiecare eveniment din Biserica și viața lui. Probabil și detașarea în timp de evenimentele fierbinți ale anului 1948 și-a pus amprenta pe stilul și tonul narațiunii, cât mai ales călirea spirituală pe care încrederea în ajutorul lui Dumnezeu și iertarea celor ce, în opinia ierarhului, au greșit. Astfel sunt descrise fapte de viață, activități pastorale, prezența ierarhului în toate satele eparhiei, pelerinajele poporului la mănăstiri la marile praznice, momente ce întregesc

imaginea eparhiei și a episcopului ei din anul 1947. Anumite evenimente au anticipat schimbările politica ale României și au avut un impact mare asupra vieții religioase. Semnele tot mai clare privind o restrângere a libertăților religioase au pus în gardă Episcopatul Unit care și-a intensificat misiunea pastorală de întărire a credincioșilor și de punere la adăpost a independenței Bisericii Unite. În evoluția ireversibilă a lucrurilor, ziua de 27 octombrie 1948 a fost ultima pe care Iuliu Hossu a petrecut-o în mijlocul credincioșilor din Cluj. Împreună cu Episcopul romano-catolic Marton Aron a pornit la București să prezinte Statutul de Organizare și funcționare al Bisericii Catolice ministrului cultelor Stanciu Stoian. A fost arestat alături de ceilalți 5 episcopi uniți (IPS Valeriu Traian Frențiu, PS Vasile Aftenie, PS Ioan Bălan, PS Alexandru Rusu, PS Ioan Suci) fiind toți internați la Ministerul de Interne. Acum a început ceea ce episcopul numea „Calea Crucii” pentru Biserica Unită. La scurt timp grupul celor 6 a trecut prin reședința patriarhală de la Dragoslavele și la Mănăstirea Căldărușani într-un regim de semidetenție, în care avea posibilitatea de a liturghisi zilnic. La Căldărușani au fost aduși și alți 25 preoți uniți din administrația eparhiilor până atunci cu domiciliul în Mănăstirea Neamț. Notabil este faptul că în aceste condiții au fost hirotoniți episcopi Tit Liviu Chinezu și Ioan Chertes, asigurându-se astfel generația de schimb a ierarhiei unite. Primul caiet se încheie cu plecarea celor 6 episcopi spre o destinație la început necunoscută, dar care s-a dovedit a fi cea mai grea dintre toate: închisoarea de la Sighet.

Caietul al doilea extins pe perioada a 5 ani, din 25 mai 1950 până la 4 ianuarie 1955 este consacrat momentului Sighet, „casei de jelanie și suferință”. Singura lipsă foarte greu de suportat a fost neputința de a săvârși Sfânta Liturghie și lipsa Împărtășaniei. Totuși Sighetul a oferit posibilitatea întâlnirii cu elita intelectuală a țării: Iuliu Maniu, Ion Mihalache, Gheorghe Brătianu.

Regimul de privațiune a adus însă celor internați în celula 44 și momente de grea suferință: moartea IPS Valeriu Traian Frențiu, a PS Ioan Suciu și la puțin timp după eliberarea lui Iuliu Hossu a lui Tit Liviu Chinezu.

Cel de-al treilea caiet al memoriilor debutează cu eliberarea din penitenciarul Sighet a lui Iuliu Hossu la data de 4 ianuarie 1955 și cu reîntoarcerea în București. Regimul s-a îndulcit simțitor pentru ierarh manifestându-se o deosebită grijă pentru sănătatea și refacerea lui. A urmat apoi internarea la Spitalul Frimu din București unde episcopilor le-au fost date toate îngrijirile medicale și poate cel mai important lucru li s-a permis vizita rudelor și apropiaților. Dintre toate bucuriile pe care le-a trăit după eliberarea de la Sighet, episcopul Hossu amintește prima slujbă de Înviere săvârșită în Cabinetul Stomatologic al Spitalului. De aici a urmat mutarea la Curtea de Argeș unde episcopii au avut posibilitatea de a lua contact cu toți cei care doreau să-i vadă, inclusiv cu persoane din corpul diplomatic străin. De la Curtea de Argeș episcopii au fost mutați la Mănăstirea Ciorogârla fiind de fapt și ultimul moment de ședere împreună. Episcopul Ioan Bălan a rămas la Ciorogârla, Alexandru Rusu a fost dus la Mănăstirea

Cocoș și Iuliu Hossu din nou la Căldărușani, în casa părintelui Martinian. Aici „cunoscuții intelectuali ai părintelui Martinian, dacă mă întâlneau întâmplător, când treceau pe la dânsul, îmi arăta toată simpatia, fiind respectuoși față de episcopul legat” (p. 453)

Din Memorii rămân vii în urma lecturii solidaritatea remarcabilă pe care episcopii uniți au avut-o și tonul iertător cu care Iuliu Hossu i-a tratat pe toți deopotrivă și cei care au rămas statornici și cei care au cedat, „cerșindu-le de la Dumnezeu tuturora dreaptă pocăință”. Departe de a face apologia unui trecut cu urme adânci în conștiința religioasă a românilor, lectura Memoriilor oferă o cheie de înțelegere a realității noastre confesionale, nu de puține ori încordate. De fapt, memoriile reprezintă singura cale de recuperare a unui trecut dramatic trăit în crâmpie individuale de viață și suferință, și care puse la un loc pot oferi imaginea de ansamblu a uni epoci de regres istoric. Ele pot, și trebuie să constituie o mărturie într-un rechizitoriu postum al unui proces, pe care fiecare popor este obligat să îl intențeze comunismului.

BOGDAN IVANOV